



Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales

Revista mexicana de ciencias políticas y sociales

ISSN: 0185-1918

ISSN: 2448-492X

UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Estudios de Posgrado

Frey Nymeth, Herbert

Alain de Benoist. Su vida y la influencia de la revolución conservadora como determinantes de su pensamiento

Revista mexicana de ciencias políticas y sociales,  
vol. LXIV, núm. 236, Mayo-Agosto, 2019, pp. 291-310

UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Estudios de Posgrado

DOI: 10.22201/fcpys.2448492xe.2019.236.62281

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42164493012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## ***Alain de Benoist. Su vida y la influencia de la revolución conservadora como determinantes de su pensamiento***

### ***Alain de Benoist. His Life and the Influence of the Conservative Revolution as Determinants of His Thought***

**Herbert Frey Nymeth\***

Recibido: 23 de agosto de 2017

Aceptado: 15 de junio de 2018

#### **RESUMEN**

La vida de un pensador no siempre tiene implicaciones en su obra, sin embargo, en algunos casos es importante pensar la vida como clave del pensamiento y como indicativo para comprender la forma como algunos filósofos han influido sobre el pensamiento de otros. Tal es el caso de Alain de Benoist, intelectual relacionado con la *nueva derecha francesa*, de quien es importante conocer su origen y relación con la Francia campesina, de la cual en algunos escritos da muestras de añoranza de su juventud y estilo de vida. Aunado a esto, es importante señalar su lectura de Nietzsche, con quien comparte un radicalismo aristocrático, de tal manera que la obra de Benoist está no sólo influenciada por sus experiencias de vida, sino también por su coincidencia con la vida de Nietzsche y la afinidad en torno a su pensamiento. De ahí que, al establecer una relación entre estos pensadores, podemos comprender mejor el estado intelectual de la *nueva derecha francesa*. Si bien es cierto que Nietzsche influyó de una forma determinante en el pensamiento filosófi-

#### **ABSTRACT**

The life of a philosopher does not always have implications in his work, however, in some cases it is important to think of life as a key to thought and as an indicator to understand the way in which some philosophers have influenced the thinking of others. Such is the case of Alain de Benoist, an intellectual related to the new French right, of whom it is important to know his origin and relationship with peasant France, of which the author in some of his writings show signs of longing for his youth and his way of life. In addition to this, it is important to point out his reading of Nietzsche, with whom he shares an aristocratic radicalism; in such a way that De Benoist's work is not only influenced by his life experiences, but also by his coincidence with Nietzsche's life and the affinity around his thought. In such way that by establishing a relationship between these thinkers we can better understand the intellectual level of the new French right. There is no doubt that Nietzsche influenced in a decisive way in the philosophical thought of Alain de Benoist, its political development is

\* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México. Correo electrónico: <herfrey@hotmail.com>. Traducción de Lucía Luna.

co de Alain de Benoist, su desarrollo político se debe a un grupo de ensayistas y periodistas que reunió Armin Mohler bajo el nombre de *revolución conservadora* y cuyos representantes más conocidos son Arthur Moeller Van den Bruck, Oswald Spengler y Carl Schmitt. A ellos sigue De Benoist en su crítica al liberalismo, individualismo y las ideas de la Revolución francesa; sin embargo, quien representa la influencia más fuerte es Carl Schmitt, pues fue determinante en su visión de democracia identitaria y su crítica al parlamentarismo.

**Palabras clave:** Nietzsche; De Benoist; revolución conservadora; nueva derecha francesa.

due to a group of essayists and journalists who united Armin Mohler under the name of *conservative revolution*, whose most well-known representatives are Arthur Moeller Van den Bruck, Oswald Spengler and Carl Schmitt, they follow in their criticism of liberalism, individualism and the ideas of the French Revolution, however, who represents the strongest influence is Carl Schmitt, because it was decisive in his vision of identity democracy and his criticism of parliamentarism.

**Keywords:** Nietzsche; De Benoist; conservative revolution; new French right.

## Introducción

En los momentos de crisis política y económica de un sistema resurgen algunas teorías que durante mucho tiempo parecieron trasnochadas. Es el caso de Alain de Benoist, quien actualmente es considerado uno de los pensadores maestros de la *Nueva Derecha*, teoría que ha sido tributaria del pensamiento de la *revolución conservadora* que dominó el pensamiento político alemán durante el periodo de entreguerras y al que De Benoist ha infundido gran actualidad.

Si bien la fama de Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Michael Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida o Jacques Lacan rebasó las fronteras francesas, éste no ha sido el caso de De Benoist. Ciertamente, el renombre de un pensador depende mucho de las circunstancias de su época. Así, en tanto que según el *dictum* de Marx sobre Hegel, Sartre es “un perro muerto”, mientras que Foucault todavía se mantiene vigente, en el caso de Alain de Benoist tal vez haya que esperar a que su relativa existencia en las sombras acabe muy pronto, debido a las circunstancias políticas, o ver si se trata de esos pensadores que germinan en la penumbra. Sin embargo, si uno deja de lado la corriente dominante del *political correctness*, el cuadro se modifica drásticamente. Alain de Benoist es el *spiritus rector* de la nueva derecha francesa, no como político, pero sí como su principal pensador.

Como contraproyecto al Mayo de 68 parisino, nace el Groupement de Recherche et d'Études pour la Civilisation Européenne (GRECE) cuya mente dirigente desde su fundación ha sido y sigue siendo hasta hoy Alain de Benoist, quien tras dar por terminada su militancia política en la extrema derecha durante sus años de juventud, llegó a la conclusión de que

primero había que modificar el pensamiento para después poder transformar la realidad política. En este sentido, el GRECE es un *think-tank* de la nueva derecha, una fragua de ideas para conquistar a largo plazo la hegemonía cultural y, sólo después, reformar la sociedad. En Europa occidental, el GRECE ha ejercido una considerable influencia sobre los intelectuales de derecha de Alemania, España e Italia.

Para la trascendencia política de Alain de Benoist ha sido determinante que en su pensamiento no sólo haya asimilado ideologías de derecha, sino que también ha estado abierto a algunas teorías de la izquierda marxista y no ha compartido la “rusofobia” del campo derechista. De Benoist ha permanecido toda su vida distanciado de la derecha tradicional. Su habitual dependencia de la cosmovisión cristiana, su liberalismo conservador y su capitulación ante el capitalismo de cuño anglosajón la hicieron incompatible con la visión del mundo de nuestro protagonista.

Para poder comprender los momentos claves del pensamiento político de Alain de Benoist hay que echar una mirada retrospectiva al origen y la socialización de nuestro pensador, no para derivar de ello su teoría de forma determinista, sino para entender bajo qué circunstancias se gestó su ruta de pensamiento. También resulta clave conocer la situación cultural y política de Francia, las transformaciones de un país que marcó a Europa de manera decisiva y que, a través de la Revolución francesa, modificó las formas de pensamiento europeas.

Las formas de vida y los métodos de producción de muchos lugares evocaban más bien al *ancien régime* que a una democracia moderna. Los pueblos de Bordelais o de Champagne estaban estructurados jerárquicamente; con frecuencia, el terrateniente detentaba la autoridad máxima, los campos eran arados con yuntas de bueyes o caballos, carne sólo se comía los domingos y días festivos, y los niños apenas si aprendían a leer, escribir y hacer cuentas. El espacio rural se encontraba determinado por usos y costumbres campesinos, la agricultura definía la forma de vida, pero también las jerarquías (Fourastié, 1979: 11). En 1945 todavía la mitad de la población francesa vivía bajo estas condiciones.

En esa época, Francia aún era ampliamente el país al que Charles Trenet le había cantado como la *douce France* (dulce Francia); un país campesino tradicional, determinado por sus usos y costumbres, ensimismado y anticuado.

Treinta años después ese país había dejado de existir. Las pequeñas ciudades habían cedido su lugar a centros urbanos; la industria, con sus chimeneas humeantes y sus desolados suburbios dominaba ahora el paisaje. En 1975, tres cuartas partes de los franceses vivían ya en ciudades y, aun en regiones rurales, muchos habitantes viajaban a la ciudad para trabajar.

En tres decenios Francia se había transformado en un moderno Estado industrial y, durante esos años, modificó radicalmente su rostro y su carácter. Posteriormente, Fourastié denominaría a esa época como los *Trente Glorieuses* (treinta años gloriosos) y como una revolución invisible. En comparación con otros países, sin embargo, el proceso de industrialización de la *Grande Nation* se inició de forma relativamente tardía. En Alemania la

industrialización se había iniciado cincuenta años antes y ya ni hablar de Inglaterra o Estados Unidos.

Ello no quiere decir que antes no existieran signos de una industrialización incipiente. En el siglo XIX, bajo Louis Philippe y Napoleón, surgieron en el norte y este del país importantes complejos industriales. Pero el sector agrario fue protegido con aranceles especiales, a raíz de los cuales, por así decirlo, las estructuras agrícolas quedaron congeladas.

El inicio de la guerra de 1914 significó otra fase importante de industrialización, si bien al servicio de la producción bélica, sin embargo, esta etapa sólo habría de durar treinta años. Fue la guerra contra Alemania en 1940 la que frenó esta ola. El jefe del Régimen de Vichy, el general Henri Philippe Petain, deseaba conservar la Francia rural. La *ideologie agriculture* (ideología campesina) de Vichy tenía sus motivos (Agulhon, 1976: 495), pues el campesinado era uno de los pilares más importantes de la estructura del Estado conservador francés, resistente a las revoluciones y fiel a sus tradiciones.

La *longue durée* de las jerarquías y dependencias paternalistas que caracterizaban a la población rural pudo así sobrevivir, apoyada por un régimen que requería del campesinado para su propia sobrevivencia política. De este modo, el periodo de los *Trentes Glorieuses* se convirtió en un parteaguas para la industrialización francesa. Las transformaciones sociales que se derivaron de este proceso fueron radicales y revolucionarias. En la década de 1950 se inició un enorme éxodo rural y las ciudades crecieron de forma descontrolada. Esta inmigración de carácter explosivo condujo a la opresiva realidad de los suburbios franceses, las *banlieues*, de las que los inmigrantes menos calificados no tendrían escapatoria.

En los *Trentes Glorieuses* todo el andamiaje social y cultural de Francia entró en movimiento y, al hacerlo, en las ciudades se construyeron nuevas formas de vida, y desaparecieron muchas tradiciones campesinas; surgió una moderna cultura de masas y la burguesía tradicional se disolvió en una “nueva clase media” (Böhm, 2008: 11).

La profundidad de estos cambios puede apreciarse en los resultados del censo poblacional de 1975, año en el cual 73% de los franceses ya se concentraba en las ciudades, mientras que sólo 23% permanecía aún en el campo. En el transcurso de una generación, la población rural se redujó a menos de la mitad. A ella pertenecía ahora tan solo un cuarto de los franceses (VVAA, 1976: 193).

Como consecuencia de estos cambios, el tejido social de Francia experimentó transformaciones decisivas. Si bien hasta mediados de los años treinta la burguesía francesa se caracterizaba por una cierta homogeneidad vinculada entre sí por estilos de vida equiparables y convicciones similares, de pronto se percató de que un determinado origen ya no era garantía suficiente para una carrera prestigiosa y un ingreso acorde con ella. Debido a

que se había intensificado la movilidad social, por una parte se elevaban las oportunidades de ascenso y, por otra, acechaba el desclasamiento social.

Esto no afectaba tanto a la alta burguesía empresarial y a la aristocracia tradicional, sino más bien a una clase media que se entendía a sí misma como depositaria de un capital simbólico. Su capital, ante todo cultural, se demostró ampliamente inútil en el proceso de industrialización. De este modo surgió una brecha entre “el nivel cultural, el estilo de vida y la conservación del engranaje intelectual y social, por una parte; y las posibilidades que se abrían para obtener mayores ingresos y mejores posiciones profesionales, por otra” (Doumont, 1982: 1528). Los fenómenos de nivelación provocados por estos procesos significaron para la amenazada clase media una experiencia traumática, que trajo consigo una total pérdida de identidad.

Además, como consecuencia de la creciente industrialización, el tejido social se vio sometido a una presión desde fuera. A partir de la mitad de los años cincuenta, la tasa de inmigración foránea incrementó dos y medio veces más de la que había antes de la guerra; con el fin de la época colonial, esto dejó de presentarse sin problemas, dado que las causas y las consecuencias de la migración empezaron a modificarse de manera persistente. La cada vez más próspera economía requería constantemente de nueva fuerza de trabajo, que en su mayoría se allegaba de las colonias o de los naciones independientes que las sustituyeron. De ese modo, los inmigrantes ingresaron al país en forma masiva; tan solo en 1955 llegaron 450 mil, tres veces más que antes de la guerra.

Para Francia esto era nuevo y al mismo tiempo problemático, porque hasta entonces habían sido españoles, portugueses e italianos los que habían conformado las tradicionales comunidades de migrantes (Böhm, 2008: 18) cuya integración no había planteado ningún problema digno de ser mencionado, debido a sus numerosas tradiciones compartidas y antecedentes religiosos comunes.

Sin embargo, los innumerables inmigrantes del África negra y del Magreb árabe provenían de culturas ampliamente diversas, de modo que el proceso de adaptación resultó muy problemático. Procedentes de culturas arcaicas y con una instrucción escolar deficiente, buscaron preservar sus tradiciones en su nueva patria y se negaron obstinadamente a integrarse en la nueva sociedad. La política no hizo sino reforzar estas tendencias; asentó a los recién llegados en barrios urbanos especialmente edificados para ellos, las *banlieues*, que a pesar de ser modernos, estaban desestructurados y desolados. Ahí, los migrantes permanecieron básicamente entre sí y practicaron sus tradiciones, sin tener que confrontarse con la cultura del país de acogida. El surgimiento de una sociedad paralela, de un Estado propio dentro del Estado, fue una consecuencia directa.

Éstas eran las condiciones históricas y sociales dentro de las que nació Alain de Benoist y hacia las cuales, como intelectual, tal como él se ha entendido la mayor parte de su vida, tenía que tomar posición. Es una época en la que la estructura social de Francia está sujeta

a una transformación radical. Un Estado agrario se convierte en una moderna sociedad industrial y la mentalidad campesina ya no puede ser la que le dé sentido, pero el potencial de conflicto permanece. Si bien el medio campesino quedó marginalizado en muy poco tiempo, la escala de valores vinculada con él siguió determinando la vida de un porcentaje significativo de la población.

En cualquier caso, este proceso de industrialización y liberalización se evidenció como problemático, ya que a partir de la década de 1970, junto con los problemas derivados de la desindustrialización, surgió también un creciente desempleo. Éste afectó sobre todo a los inmigrantes y condujo a su desclasamiento social. Las *banlieues*, esos suburbios habitados por los migrantes, se convirtieron en centros de agitación social y en zonas urbanas problemáticas que la policía ya no pudo controlar.

La sociedad civil francesa, que se concebía a sí misma como una comunidad solidaria, enfrentó a raíz de ello una prueba sensible. El miedo, la inseguridad y la desazón política se extendieron entre la población y reforzaron el flujo hacia los partidos extremistas. Junto con estas transformaciones estructurales se dio, primero en Europa y luego a nivel global, una creciente imbricación internacional que tendió a igualar estilos de vida, escalas de valores y modelos de consumo. Las particularidades nacionales, tan importantes precisamente para la identidad francesa, pasaron a un segundo plano frente a los procesos internacionales. Así, en cinco decenios, la Francia rural avanzó rápidamente hasta convertirse en una moderna sociedad industrial dentro del contexto global. De este modo, el cambio de estructuras en Francia se consumó en un espacio de tiempo que en Alemania abarcó cien y en Inglaterra más de doscientos años.

### ***Biografía, influencias y definición de identidad***

Éste era el trasfondo sociohistórico y político ante el cual Alain de Benoist debía tomar posición, ya que, primero como activista político y luego como intelectual, tenía que debatirse con procesos que requerían de una interpretación. Si en esta parte de nuestro ensayo sobre Alain de Benoist nos detenemos en su origen y reflexionamos brevemente sobre su biografía no es para derivar de ello sus teorías políticas de forma monocausal, pero sí para ilustrar el entorno geográfico y social al cual reaccionaron sus pensamientos.

En su autobiografía, presentada en forma de entrevista y titulada *Mi vida. Caminos de un pensamiento* (2014), De Benoist se manifestó de manera crítica hacia este procedimiento, al cual, en todo caso, en este ensayo no vemos alternativa.

Además en mi caso existe una tendencia que me molesta y que consiste en juzgar la obra de un autor en relación con lo que se conoce de su biografía. Desde luego que es legítimo [...] averi-



guar sobre la vida de un determinado escritor, filósofo, artista, etc. Los críticos literarios o los psicólogos podrán reconocer en su vida acontecimientos, episodios o inclusive formas de pensar que arrojen luz sobre lo que lo motiva o habría podido servirle de inspiración para sus obras. Personalmente, considero que existe una fuerte vinculación entre la psique de un ser humano y su creación. Pero, ¿qué importancia tiene esto a fin de cuentas? Lo que cuenta es el resultado. Lo que sobrevivirá es lo que alguien deje detrás de sí. Hoy en día muchas personas creen que conocen a un autor porque han leído libros sobre él, en tanto que no han leído los libros que él mismo ha escrito. Otros intentan llevar a un autor al descrédito con el pretexto de que ha hecho esto o aquello o, inclusive, de que tiene tal o cual opinión que es considerada como abominable... Yo ahí pienso de otra manera. Puedo tener una enorme admiración por un autor, a pesar de que, como persona, no sienta hacia él la menor simpatía. Para mí, que alguien tenga o no talento, no depende de sus opiniones. El valor de un escritor radica en sus libros, el de un filósofo en su filosofía... y con eso es suficiente (De Benoist, 2014: 17-18).

En nuestra reflexión sobre la biografía de Alain de Benoist no se trata de juzgar determinadas fases de su vida de forma moralizante, pero sí de elaborar a partir de su origen ciertas determinantes de su pensamiento que resultan orientadoras para la interpretación de una situación histórica.

Alain de Benoist nació el 11 de diciembre de 1943 en Saint Symphorien, una pequeña aldea que hoy pertenece a la *banlieue* de Tours. En aquella época, Saint Symphorien era todavía una comunidad autónoma de siete mil habitantes, campirana y apartada. En este pueblo de provincia pasó nuestro autor los primeros años de su niñez y recibió las primeras impresiones de la Francia rural que habrían de dejar en él una influencia perdurable.

El que Alain de Benoist haya nacido en esta pequeña comunidad se debió a las circunstancias históricas y políticas de esa época. Francia se encontraba bajo la ocupación alemana y vivía los últimos meses del Régimen de Vichy. Su padre provenía originalmente de París, pero después de la derrota de 1940 se replegó a vivir en la provincia. Fue hasta 1950 cuando la familia De Benoist regresó a vivir a la capital francesa, donde se instaló en Saint Germain. En sus memorias, Alain contestó de la siguiente manera a la pregunta sobre sus raíces:

Ello se puede resumir en dos puntos. Desde la perspectiva geográfica, mis raíces son en principio de tipo “periférico”: del norte y noroeste de Francia; y si se quiere retroceder aún más en el tiempo, la familia de mi padre proviene de Flandes y de los Países Bajos; la de mi madre de Bretaña y Normandía (De Benoist, 2014: 20).

El elogio de la periferia, del espacio rural frente a las grandes ciudades y los centros urbanos, marcó a Alain de Benoist desde su juventud y se convirtió en un rasgo determinante de toda su visión del mundo.



En lo que se refiere a su ascendencia familiar, De Benoist siempre estuvo orgulloso de su origen social. Del lado paterno provenía de la rancia aristocracia belga y podía rastrear sus raíces hasta la Italia del siglo x. Aunque siempre aseguró que esto no tenía mayor importancia para él, en su autobiografía dedicó cinco páginas enteras a su árbol genealógico, el cual documenta sus orígenes nobles. En los siglos XVIII y XIX los ancestros de Alain de Benoist fueron en su mayoría oficiales de alto rango, pero entre ellos también hubo políticos. Los antecesores directos de la familia De Benoist rompieron sin embargo con esa tradición político-militar. Charles de Benoist, el abuelo, trabajó en la industria automotriz y, a principios del siglo XX, creó la marca de automóviles Licorne; el padre de Alain laboró en el ramo de la perfumería y, después de la guerra, hizo carrera como inspector de ventas en Guerlain.

La madre provenía de campesinos bretones con ramificaciones familiares en Normandía y su infancia transcurrió en la pobreza. Su padre, que era ferrocarrilero, sucumbió en 1918 a la terrible epidemia de gripe [española], cuando ella tenía apenas diez años. Tras la muerte del padre, su madre volvió a casarse con otro ferrocarrilero, Felix Duval, a quien el pequeño Alain siempre vio como su verdadero abuelo y veneró durante toda su existencia.

En su autobiografía, Alain de Benoist confirió a sus orígenes una categoría de culto e inclusive atribuyó a esta procedencia determinadas posturas valorativas de su filosofía:

Siempre estuve muy contento de provenir de dicha mezcla, en la que quizás otros habrían visto una *mesalliance*; para ser más precisos, contento de que entre mis ancestros no se encuentre ni un solo representante de la burguesía. Desde siempre he creído que la nobleza y el pueblo llano comparten los mismos valores fundamentales; es decir, que sus valores se complementan de manera natural, en tanto que los valores de la burguesía son diametralmente opuestos. Como valores de la nobleza defino el sentido del honor, la valentía, el guardar la palabra dada, las altas exigencias sobre uno mismo, el desprendimiento, el sentido de sacrificio y la abnegación. Los valores del pueblo son igualmente arraigados, coinciden mayoritariamente con los anteriores y agregan lo que George Orwell resumió en la bonita expresión de “*common decency*” (De Benoist, 2014: 21).

Estas explicaciones son, sin duda, una apología *a posteriori*, dado que nadie puede escoger sus orígenes. Para De Benoist, sin embargo, se da una genealogía unilineal que conduce de los orígenes a la filosofía política del intelectual francés. Junto con su intérprete Georg Brandes, Friedrich Nietzsche hubiera definido a la filosofía de De Benoist como un “radicalismo aristocrático”, una etiqueta que Alain seguramente aceptaría con agrado. Sobre los elogios al pueblo llano y sus valores, Nietzsche probablemente sólo hubiera esbozado una sonrisa cansada. Sin embargo, para De Benoist era necesario hipostasiar a la gente sencilla para poder arribar al concepto de una comunidad armónica, en la que el individualismo filosófico quedaba supeditado al todo social. Al mismo tiempo, empero, en las menciona-

das líneas de De Benoist se prefiguraba una aversión al liberalismo, que llegó al poder con el dominio de la burguesía.

En la teoría de Alain de Benoist, el pueblo juega el mismo papel que el proletariado jugó para el marxismo: garante de los valores más elevados, libre de contradicciones y elemento primordial de una sociedad humana. La problemática de esta construcción social es evidente; el concepto de pueblo se convierte en el salvador de la humanidad, sin que ello se pueda fundamentar. Cuando Alain de Benoist habla del pueblo, piensa en aquel mundo campesino que, en sus tiempos, previos a la industrialización intensiva, todavía no estaba condenado a la marginalización. El idilio bucólico-sentimental y los usos costumbres campesinos en la patria perdida de su juventud se convierten en una anti-utopía. Más tarde, De Benoist hablará de las “ciudades hostiles a la vida”, de la supresión del campesinado (De Benoist, 1979: 318) y seguirá siendo fiel a sus sentimientos antiurbanos toda la vida. Posteriormente se lanzará contra la burguesía y su espíritu; alabará la ética tradicional, que sería al mismo tiempo aristocrática y popular; asimismo, defenderá marcadas identidades regionales, como las que encarnan Flandes y Bravante, Bretaña y Normandía.

Pese a sus orígenes aristocráticos, los De Benoist eran una familia enteramente burguesa: republicanos y moderadamente católicos. Sus convicciones políticas también estaban ampliamente difundidas en Francia. A principios de la guerra su padre, como un sinnúmero de franceses se inclinó por Petain; sin embargo, más tarde se decantó por Charles de Gaulle y, durante la ocupación, peleó por un tiempo con las *Forces Françaises de l'Interieur* (FFI). Después de la liberación, el padre de Alain también estuvo del lado del general, en tanto que su madre, que venía de orígenes más modestos, más bien simpatizaba con la izquierda.

De hecho, el abuelo de Alain ya llevaba un estilo de vida burgués, al trabajar para la industria automotriz y, como ya se dijo antes, su padre se desempeñó en el ramo de la perfumería y después de la guerra hizo carrera como inspector de ventas en Guerlain.

En este puesto el padre de Alain –quien por cierto también se llamaba Alain– tenía que viajar mucho y, por lo tanto, veía sólo ocasionalmente a su hijo; era un hombre tranquilo y bonachón al que rara vez se le escapaba una palabra tosca. Su madre, en cambio, era más bien temperamental y conservaba la franqueza de la mentalidad bretona.

Alain de Benoist fue el hijo único de esta pareja y ya desde niño llamó la atención por su inusual vivacidad. Parecía nunca estar cansado, era sumamente curioso y se interesaba por todo. Muy pronto descubrió su pasión por la literatura, se entusiasmaba sobre todo con reseñas de viajes y aventuras, con los cuentos de Grimm y la *Ilíada* de Homero. La multiplicidad era la que lo atraía permanentemente, así como el universo espiritual de los mitos y leyendas. De tal manera que el gran tema de su vida quedó ya esbozado desde su niñez. Como muchos niños, soñaba con mundos lejanos y desaparecidos, pero lo hacía con mucha más intensidad que los demás. Sentía cierta distancia hacia sus coetáneos y sus mejores amigos eran los libros, que lo trasladaban a otros mundos.

El temprano desarrollo intelectual de Alain de Benoist no le fue inculcado propiamente por sus padres, aunque con ellos mantenía una relación sumamente amorosa, sino más bien por su abuela paterna, Yvonne de Benoist, vecindada en las cercanías de París. En sus memorias, Alain le erige un sugerente monumento:

Sin duda, fue esta abuela paterna la persona que ejerció durante mi niñez la influencia más fuerte y duradera. En conjunto, ella contribuyó mucho más a mi educación que mis padres.

Ello se debió ante todo a su increíblemente fuerte personalidad. Llevaba una vida plena, era apasionada y extremadamente sensible, aunque también bastante malhumorada [...] Mi impresión siempre fue que había tenido una vida afectiva muy tormentosa, pero después se refugió en la religiosidad. Más allá de ello, disponía de una formación literaria y artística de la que carecían mis padres. En su juventud había sucumbido a la escritura [...] Además, durante un tiempo fue la secretaria privada –y amante– del sociólogo Gustave le Bon, el famoso autor de *Psicología de las masas* cuyas obras completas, con dedicatoria incluida, se encontraban en su librero (De Benoist, 2014: 33).

Su abuela le mostró al joven Alain el mundo del teatro, la pintura y la literatura. A través de ella conoció todos los parques y jardines de París, así como todos los museos que podía ofrecer la ciudad; sin embargo, también fue ella quien imbuyó en el joven De Benoist una cosmovisión que nada tenía que ver con la Francia republicana.

Ella fue la primera que me enseñó el significado de la expresión “nobleza obliga”. Pertenecer a la aristocracia no significaba tener más privilegios o gozar de derechos especiales respecto de otras personas, sino imponerse más obligaciones, medirse con una vara más alta, tener más responsabilidades que otros. Actuar con nobleza –sin importar el círculo social del que uno provenga– significa no estar nunca satisfecho de uno mismo y nunca argumentar de manera utilitaria. La belleza de la abnegación, del dispendio innecesario, de los gestos. La convicción de que uno siempre podría y debería hacer más y mejor; que es execrable alardear con los logros propios; y que el valor de un ser humano se demuestra en su capacidad de luchar una y otra vez contra sus propios intereses (De Benoist, 2014: 34).

En cualquier caso, estos eran valores que habían quedado proscritos en Francia desde la gran revolución de 1789 y, por lo tanto, con su cosmovisión el joven De Benoist pertenecía a una tradición que había perdido la batalla: “La percepción de ser ajeno, el sentimiento de no poder amar ni al país ni a la época, siguieron acompañando al joven De Benoist –a pesar del cambio de orientación que experimentó”, escribe uno de sus biógrafos alemanes (Böhm, 2008: 15).

En toda infancia y en toda juventud existen momentos mágicos; momentos de dicha que todavía son recordados años después y que luego se convierten en parte integrante de una identidad lograda. Para Alain de Benoist esto era Avanton, el ruinoso castillo de la abuela, que se convirtió en el símbolo de una niñez intacta.

El castillo de Avanton era la residencia de verano de mi abuela. Ahí pasaba yo cada año uno o dos meses de mis vacaciones, y éste se impregnó en mi fantasía como un lugar verdaderamente mágico. Para mí fue el lugar más importante durante toda mi niñez (De Benoist, 2014: 35).

Hasta los 13 años, el joven Alain pasó con ella sus vacaciones, en un castillo que no contaba con electricidad ni instalación de agua potable. Estas vacaciones dejaron en De Benoist una impresión perdurable.

El idilio bucólico-sentimental de la provincia francesa lo entusiasmaba, como en general la vida del mundo campesino. La multiplicidad de usos y costumbres de la vida en el campo se manifestaba en agudo contraste con el desarrollo de las grandes ciudades y el explosivo proceso de industrialización. Decenios más tarde, hablaría de las “ciudades hostiles a la vida” y de la “supresión del campesinado”; y un cierto efecto antiurbano se prolongaría por toda la obra intelectual de Alain de Benoist.

La educación que recibió tampoco fue precisamente la más apropiada para debilitar sus reproches al desarrollo moderno. Cursó sus estudios secundarios en el Lycée Montaigne y luego en el Lycée Louis le Grand. Ahí dominaba aquella atmósfera neohumanista que fue típica de los liceos franceses en los años cincuenta y sesenta. Se le daba un gran valor al griego y al latín, y más bien se apreciaban poco las ciencias naturales. Esta tradición ciertamente animaba a los estudiantes a forjar su individualidad en un ámbito interno, espiritual, pero los sustraía del mundo real. La consecuencia fue la negación de la realidad externa, así como una tendencia a sólo condenar el progreso económico, sin entender la necesidad de una racionalización (Freinet, 1979: 9).

Estos conceptos formativos del siglo XIX eran los que debían preparar a los estudiantes de Francia para la vida en el siglo XX. Este tipo de enseñanza subsistió como una reliquia de tiempos idos en la sociedad industrial, dominada por la economía y la industria.

Tal formación, que se oponía diametralmente al desarrollo socioeconómico general, mostró abiertamente sus efectos en el joven Alain de Benoist, quien a los 13 años condenó el uso del automóvil, una protesta infantil en la incipiente era del consumo de masas.

La tradición republicana francesa fue otro aspecto que fomentó la contradicción entre ideas y realidad. Alain de Benoist, a quien le entusiasmaba la diversidad cultural, aprendió en la escuela que todos los hombres son iguales y que las diferencias culturales son secundarias. En la Francia de la posguerra sólo contaba la trinidad de los postulados “republicanos” básicos: la herencia de la Ilustración, los ideales de la Revolución francesa y la

sociabilidad republicana. La cultura republicana debía ser transmitida a toda costa –y ello sin tomar en cuenta las numerosas lenguas y dialectos regionales. La colonización también mostró hasta qué grado de paradoja podían conducir estas tendencias de uniformidad. Los estudiantes de piel oscura de las colonias leían entonces aquella famosa frase de “nuestros ancestros fueron los galos”.

La Francia de la infancia y juventud de Alain de Benoist era un país en brusca transformación. Al ritmo de la acelerada industrialización, miles de campesinos abandonaron sus aldeas, con lo que usos y costumbres de siglos se perdieron irremisiblemente. Y aunque la sociedad de consumo trajo consigo una democratización del bienestar, hubo también muchos que se sintieron como perdedores en este proceso. Sobre amplios sectores de la burguesía gravitaba el miedo al descenso social, particularmente entre la clase media alta. De golpe había que admitir que un determinado origen ya no garantizaba ni ingresos altos ni posiciones de prestigio. El capital cultural se devaluó; sustancialmente anticuado, dentro de la sociedad industrial se evidenció en principio como inútil. La tendencia a la concentración de capitales tuvo para los comerciantes de la pequeña burguesía consecuencias catastróficas; los negocios pequeños y las boutiques dieron paso a los grandes supermercados y lo que siguió fue un fenómeno masivo de desclasamiento. Para muchos la industrialización significó un *shock*. Pese a sus diferencias internas, la burguesía francesa había constituido hasta entonces un bloque homogéneo, amalgamado por estilos de vida y convicciones similares. Ahora se veía expuesta a la nivelación social y en su extremo más bajo se multiplicaban las oportunidades de ascenso.

La burguesía ya no podía asegurar su hegemonía cultural, la educación tradicional jugaba un papel cada vez menor, la cultura de la trivialidad inundaba a la sociedad, los pueblos agrícolas se veían cada vez más abandonados, y usos y costumbres valiosos se fueron perdiendo.

En el desarrollo intelectual de Alain de Benoist empezó a dibujarse un punto de inflexión. Si durante los primeros años de su juventud había descubierto su predilección por la literatura, los mitos y los cuentos, ahora la lectura de obras filosóficas se convertía en un acontecimiento que habría de influir de manera decisiva en su futura ruta de pensamiento.

Alrededor de 1960 descubrió para sí a Jean-Paul Sartre, aunque en menor medida ya había leído también a Albert Camus. De Sartre le gustaban sobre todo sus piezas teatrales, y tan sólo un poco después, en 1964, se topó con su autobiografía.

Sin embargo, hubo un pensador que habría de volverse central para su desarrollo filosófico y que lo acompañaría por el resto de su vida: Friedrich Nietzsche, el hijo de un pastor protestante alemán, tuvo un gran impacto en él; percibía sus escritos como liberadores, como “un horizonte insuperable”. El adolescente de 15 años leyó con entusiasmo *La genealogía de la moral* y *El Anticristo*. De ahí en adelante la visión del mundo de Nietzsche estaría presente en su pensamiento y seguiría con él hasta el presente.

En su autobiografía *Mi vida. Caminos de un pensamiento* (2014), De Benoist rindió homenaje al pensamiento de Nietzsche:

Comprobé que Nietzsche había cuestionado al conjunto de ídolos de su tiempo: el progreso, la felicidad de las masas, los derechos humanos, la moral del rebaño. En lugar del contraste entre lo bueno y lo malo, postulaba el contraste entre lo alto y lo bajo. Contraponía la vida con el discurso sobre la vida, el mundo con el “mundo oculto” [“extramundo”], el “Gran Mediodía” [el momento cúspide] con la historiografía lineal [...] El tema de su obra que me fascinó en principio [...] fue sobre todo su análisis crítico de la moral. La lectura de *La genealogía de la moral* me fulminó como un rayo. De entrada, porque ahí encontré ese método (el genealógico) de rastrear los orígenes para poder después dilucidar la importancia de lo que se derivó de ellos –método del que me apropié de ahí en adelante. Luego, porque ataca la moral y, con ello, la visión del mundo que es característica del pensamiento bíblico y cristiano [...] la interpretación de Nietzsche de la moral cristiana como una moral del resentimiento, como una negación de los valores de la vida, resumía en palabras algo que yo hasta entonces sólo experimentaba como una desazón informe [...] En todo lo que he escrito, la reflexión sobre la moral aparece como contrapunto. A raíz de la lectura de Nietzsche [...] el monoteísmo mismo me pareció un fenómeno de compensación. A pesar de que soy tan solo gente pequeña, menospreciada por todos, el Dios todopoderoso, el único y verdadero Dios que reina por encima de todos los hombres, me ha prometido su apoyo y ha sellado una alianza conmigo. Así que, en apariencia, mientras más débil, más fuerte soy en realidad –es decir, soy más fuerte mientras más débil parezco. Y éste, en sí, es el contenido del Sermón de la Montaña: Bienaventurados los débiles, porque un día los fuertes serán humillados. El monoteísmo como promesa de venganza y producto del resentimiento (De Benoist, 2014: 75-76).

### ***Benoist – Nietzsche***

Como se mencionó antes, Georg Brandes, un historiador danés de la literatura, definió a la filosofía de Friedrich Nietzsche como “radicalismo aristocrático”, una caracterización que hubiera contado con la total aprobación del filósofo alemán. También para Alain de Benoist esta interpretación debe haber resultado liberadora. La “visión dionisiaca del mundo” de Nietzsche, pensada como trabajo preparatorio de *El nacimiento de la tragedia*, anticipaba ya ese pesimismo dionisiaco que a pesar de todos los sufrimientos en este mundo lo reafirma, trascendiendo así a una nueva disposición anímica hacia la vida. En contraste con el cristianismo, la religión griega, ajena a los dogmas, es una constante divinización de la vida en todos sus aspectos. Según puede leerse en los escritos póstumos sobre “La visión dionisiaca del mundo” (1870), los dioses griegos “respiraban el triunfo de la existencia” (Nietzsche, 1980, KSA 7: 599). La concepción trágica del mundo, según la cual éste no tiene un objetivo



intrínseco, sino que son únicamente los hombres los que pueden fijarse objetivos, se convirtió después de sus lecturas de Nietzsche en una parte constitutiva de la visión del mundo del propio Alain de Benoist. Pero también la predilección de Nietzsche por Heráclito y su filosofía del devenir fue ampliamente compartida por éste. Para Nietzsche Heráclito era el más importante de todos los presocráticos. No sólo su arrogante y solitaria búsqueda de la verdad despertaba su admiración, sino también su aristocratismo, que no tenía expectativa alguna en la comprensión de las masas. “Uno me es más valioso que diez mil, si es el más capaz” (Heráclito, Frag. 49), el mundo es un devenir y no un ser. En el que sin duda es su fragmento más famoso, Heráclito escribe: “El tiempo, *Aeon*, es un niño; un niño que construye montículos de arena y luego los destruye; un niño ante el juego de tablero; un niño ocupa el trono” (Heráclito, Frag. 52).

Esta visión cíclica del mundo era exactamente aquella que se contraponía de manera diametral con una interpretación lineal de la historia; en ella no existía ningún progreso, la historia misma no tenía un objetivo y al final de ella no aguardaba ningún estado paradisiaco. El pesimismo dionisiaco de Nietzsche era heroico y tanto la revolución conservadora como Alain de Benoist se mantendrían fieles a esta interpretación durante toda su existencia.

El sufrimiento en esta tierra tenía que ser soportado con estoicismo, porque era parte de la vida y no había perspectiva de otro mundo. Esta actitud heroica frente a la vida condujo a Nietzsche a contraponer la visión del mundo antiguo con la cristiana, porque para él, el cristianismo representaba la base histórico-intelectual de la decadencia y su hostilidad hacia la vida; era necesario superarla si se pretendía sanear a esta tierra. Frente a un optimismo frívolo, la alegría trágica es así la única postura apropiada para afirmar un mundo que se aprecia como doliente a la luz del pesimismo. La afirmación nace del dolor y contiene ya de manera incipiente la posterior fórmula de Nietzsche para la afirmación dionisiaca del mundo, el *amor fati*, en el sentido de una “justicia trágica”: “Todo lo existente es justo e injusto y, en ambos casos, igualmente justificado. ¡Éste es tu mundo! Esto significa un mundo” (Nietzsche, 1980, 1: 71).

En los fragmentos póstumos de la primavera de 1888, Nietzsche puso frente a frente con rudeza a las visiones antigua y cristiana del mundo.

Dionisos contra el “Crucificado”; ahí tenéis el contraste. No se trata de una diferencia en cuanto al martirio –es sólo que el mismo tiene otro sentido. La vida misma, su perenne fecundidad y eterno retorno, producen el sufrimiento, la destrucción, la voluntad de aniquilamiento [...] en el otro caso, es decir el “Crucificado” como inocente, el sufrimiento sirve como objeción contra esta misma vida, como fórmula de su enjuiciamiento. Uno adivina: el problema es el del sentido del sufrimiento; de un sentido cristiano o de uno trágico [...] en el primer caso, es el camino hacia un estado de bienaventuranza; en el segundo, la existencia ya se considera suficientemente bienaventurada como para poder justificar una enorme cantidad adicional de dolor. El hombre



trágico afirma aun el más acerbo de los sufrimientos: es suficientemente fuerte, pleno, endiosado para ello [...] El cristiano niega aun el destino más dichoso sobre la tierra: es ya suficientemente débil, pobre y desheredado como para padecer cualquier otra forma de sufrimiento en la vida (Nietzsche, 1980, 13: 266).

La transvalorización de todos los valores de Nietzsche sólo debía destruir una escala de valores que habían introducido las religiones monteístas y en la que todos los débiles y desafortunados eran los que estaban destinados a la salvación. Nietzsche quería devolverles la buena conciencia a los señores [amos] de la tierra, pero tan solo en el sentido de que entendía como señores a los nobles, los fuertes y los buenos. Nietzsche explica su bosquejo de una orientación de vida no sustentada en la moral con una palabra que fácilmente puede ser malinterpretada y que, hasta entonces, no formaba parte del acervo de los conceptos filosóficos: “nobleza”. La crítica moral de Nietzsche no tiene como objetivo romper todas las ataduras, sino sólo las ataduras morales que inhiben el desenvolvimiento de los fuertes. Únicamente la tiranía sobre los sanos y los vigorosos debía ser eliminada (Nietzsche, 1980, 5: §14). Nietzsche sugiere un modelo de vida que de ninguna manera es adecuado para todos, sino sólo para unos cuantos. La ética nietzscheana de la nobleza contiene en principio reglas para la relación de los “nobles” o de los “señores” entre sí; es, por así decirlo, un código de conducta entre los pocos, entre la élite. Pero dentro de él también existen reglas para la relación de los fuertes con los débiles, de los “nobles” con seres de un rango inferior.

El gran objetivo que Nietzsche persigue con su modelo es la transvalorización de los valores judeocristianos; es decir, la reversión de “la rebelión de los esclavos en la moral” mediante una nueva transvalorización (Schröder, 2005: 57).

En el marco del contraproyecto de Nietzsche para la moral, la “nobleza” es el concepto clave. En el distintivo de “nobleza” radican los privilegios de los pocos que literalmente detentan “el derecho de los señores a crear valores” (Nietzsche, 1980, 5, *Jenseits von Gut und Böse* [JGB] [*Más allá del bien y del mal*], §261: 213). Únicamente los hombres nobles de excepción están facultados para crear, en una decisión libre, una “nueva moral”. Este concepto es de importancia sistemática también por otro motivo: es un momento importante de la crítica de la época por parte de Nietzsche y también de su bosquejo histórico-filosófico para superar “la degeneración y el empequeñecimiento del ser humano como un absoluto animal de rebaño” (Nietzsche, 1980, 5, JGB, §203: 127). Son los nobles los que mediante la creación de una nueva tabla de valores propia impiden “la degeneración conjunta de la humanidad” (Nietzsche, 1980, 5, JGB, §201: 123). Que “hoy en día la moral en Europa sea una moral del rebaño”, en detrimento de los fuertes y en beneficio de los débiles, se manifiesta en el “movimiento democrático” liberal (Nietzsche, 1980, 5, JGB, §203: 127). Tanto

los “socialistas” como los defensores del liberalismo son “uno en la resistencia contra toda prerrogativa, contra todo privilegio (Nietzsche, 1980, 5, JGB, §202: 125). De ello se puede deducir que el proyecto de Nietzsche está encaminado a superar “el orden democrático de las cosas” (Nietzsche, 1980, 5, JGB, §261: 213), que ha hecho degenerar al hombre “al animal enano de los mismos derechos y pretensiones” (Nietzsche, 1980, 5, JGB, §203: 127). De los “nuevos filósofos” y mandatarios es de esperarse una transvalorización de los valores en el sentido de la nobleza.

Esta pequeña digresión sobre Nietzsche, sobre su filosofía moral tal y como la formuló en *Más allá del bien y del mal*, *El crepúsculo de los ídolos* y *La genealogía de la moral*, nos parece apropiada porque Alain de Benoist, como en realidad todos los miembros de la nueva derecha, le ha conferido una elevada importancia a su crítica moral.

El rechazo de los postulados de la Revolución francesa, con sus conceptos centrales de igualdad y fraternidad, ha seguido siendo el denominador común básico de todas las corrientes integrantes de esta nueva derecha. Nietzsche expresa con despiadada dureza lo que las corrientes políticas prefieren callar. Alain de Benoist, el aristócrata venido a menos, ciertamente no sueña con la antigua sociedad de esclavos, sino más bien con una *societas civilis*, una sociedad medieval de clases, en la que cada individuo tenía un lugar fijo e inmune a cambios dentro de esa sociedad. En los escritos de la etapa tardía de Nietzsche puede leerse una clara oposición a la democracia, que no sólo fue orientadora para De Benoist, pues podemos dar por entendido que los ideales socialistas de una eliminación de clases y el fin de la propiedad privada no podían sino provocar el rechazo de la Nueva Derecha.

### ***De Benoist y la revolución conservadora***

Si bien Nietzsche fue determinante para el paganismo y la visión del mundo de Alain de Benoist, su visión política fue determinada por un grupo de pensadores y periodistas que Armin Mohler, quien fue un importante interlocutor de De Benoist, habría denominado bajo el nombre de *revolución conservadora*.

Los más importantes exponentes de esta corriente política que dominaba la escena de los intelectuales de derecha de la República de Weimar eran Oswald Spengler, Moeller van den Bruck y Carl Schmitt; de ellos retomó Alain de Benoist momentos importantes de su crítica al liberalismo, la Ilustración, el parlamentarismo occidental y el universalismo. El punto de partida de la teoría política de Alain de Benoist es la identificación del “enemigo principal”, como el núcleo verdadero de lo político cuya determinación inició en la tradición argumentativa de la obra *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt (2002).

La intención es reconocer al enemigo ideológico y llevar a cabo una lucha cultural en su contra; al mismo tiempo, esta localización del enemigo sirve para el reconocimiento del propio punto de vista político. En la filosofía política de Alain de Benoist está o se refiere al universalismo igualitarismo del marxismo y del cristianismo, pues tiene como enemigo central al liberalismo.

Si bien el sistema económico liberal había aumentado el bienestar material, es también responsable de la penuria intelectual, pues los valores culturales fueron disueltos y sustituidos por el sentido del comerciante (De Benoist, 1982: 14,33); con estos argumentos, que habían esgrimido tanto Moeller como Carl Schmitt en la década de 1930, probablemente de forma más nítida que el propio de Benoist, Moeller van den Bruck planteó su crítica al liberalismo en su obra clave *El Tercer Reich* con las siguientes palabras: “el liberalismo socavó culturas, destruyó religiones y aniquiló patrias, es la autodisolución de la humanidad (Moeller, 1923: 100).

El hecho de que el liberalismo tenga sus raíces en la ilustración, implica para Moeller la necesidad de atacarla, por lo cual, señala: “la lucha en contra de la ilustración que nosotros emprendemos, sería una lucha en contra del liberalismo en todas sus implicaciones” (Moeller, 1923: 128). Emprendiendo esta tarea el individualismo se mueve al centro de la crítica, dado que la concepción de la política que parte del individuo aislado, constituye un punto central para la conceptualización contractualista del Estado constitucional democrático.

Para los teóricos de la revolución conservadora el individuo sólo tenía importancia sometién dose a la totalidad del Estado o del movimiento, Moeller continúa explicando:

[...] es la visión destructora del liberalismo que lleva a la disolución, que amplía y que implica una enfermedad moral de los pueblos políticos y en el grado que determina su dominio sobre una nación echa a perder su carácter, el liberalismo afirma que todo lo que emprende, lo emprende para el pueblo, pero especialmente él echa de lado al pueblo y pone un yo en su lugar, el liberalismo es expresión de una sociedad que ya no es comunidad (Moeller, 1923: 80).

El trasfondo ideológico de esta crítica es una imagen de la sociedad antipluralista que parte de una homogeneidad necesaria del pueblo y que ve en la libertad individual y en la expresión de sus intereses un elemento que disuelve esta unidad. Vinculada íntimamente con esta enemistad en torno a la Ilustración, en el individualismo y los derechos humanos está la negación del principio de igualdad. En ese sentido se expresa Spengler en *Los años de la decisión*, al decir que:

[...] se pierde de vista la necesidad de la estratificación que determina cada humano y de su actividad su rango en la vida de la totalidad, se pierde el sentido de la necesaria desigualdad de las partes que es idéntico a un orden orgánico, se pierde la buena conciencia de su propio rango des-

prende recibir sometimiento como algo natural, pero de la misma manera, los estratos inferiores, como consecuencia de esto desaprenden asumir el sometimiento y reconocerlo como necesario y justo. Sin embargo, la sociedad se basa en la desigualdad de los seres humanos, derechos iguales, están en contra de la naturaleza, son un signo de degradación, de sociedades que han envejecido, son el principio de su inevitable desmembramiento (Spengler, 1933: 66).

Esto significó una declaración de guerra a los ideales de la Revolución francesa que habían determinado la cultura europea. Empero, para Alain de Benoist el representante de la revolución conservadora es Carl Schmitt, quien determinó profundamente su visión de democracia y cuyo escrito *El concepto de lo político* acompañó su camino de pensamiento. Un rechazo fundamental de la democracia parlamentaria y representativa es el común denominador de todos los miembros de la revolución conservadora. Esto no está vinculado con un menosprecio y rechazo del concepto de democracia; más bien, en la mayoría de los representantes de este grupo se nota una tendencia hacia una nueva interpretación del mismo. Para esto se contraponen dos modelos con los cuales la visión de la democracia representativa está devaluada o se niega al parlamentarismo la etiqueta de ser democrático. Al concepto parlamentario se contrapone la idea de democracia identitaria, que es característica de la revolución conservadora, pero también para la nueva derecha francesa representada por de Benoist.

Nadie formuló con mayor claridad el concepto de democracia identitaria que Carl Schmitt en su *Doctrina de la constitución*, donde dice: “democracia –como forma de Estado o como forma de gobierno y legislación– es la identidad de dominantes y dominados, gobernantes y gobernados, mandatarios y súbditos” (Schmitt, 1993: 205). Esta visión parte, por un lado, de la unidad y homogeneidad de la voluntad popular y, por el otro, de su identidad absoluta con gobierno y Estado. Schmitt continúa explicando:

[...] ese principio de la identidad del pueblo existente consigo mismo como identidad política, pero se basa en el hecho de que no existe ningún Estado sin pueblo y que un pueblo, como entidad existente, tiene que estar realmente presente. El principio contrario parte de la visión de que la unidad política del pueblo nunca puede estar presente en una identidad real y por eso tiene que ser representada por algunas personas, todas las distinciones de formas reales de Estado en cualquiera de sus manifestaciones: monarquía, aristocracia y democracia, monarquía y república, entre otras, se dejan reducir a la distinción fundamental de identidad y representación (Schmitt, 1993: 234).

La consecuencia inmediata de la visión de la democracia identitaria es no solamente la negación de la visión de la representación, sino también el rechazo del pluralismo, porque aquello pone en peligro la homogeneidad de la sociedad. En su disertación *Die geistesgeschi-*

*chtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Schmitt explica las consecuencias de la visión identitaria de la democracia:

A la democracia pertenece [...] necesariamente, primero la homogeneidad y segundo, si es necesario, la expulsión o la destrucción de lo heterogéneo [...] El poder político de una democracia se expresa en su capacidad para iluminar todo lo ajeno y desigual, todo lo que amenaza la homogeneidad se debe eliminar o mantener lejos (Schmitt, 1978: 14).

Si uno sigue esta visión, entonces, la democracia no se basa en el principio de la mayoría, sino que ve en el dominio del pueblo en primera línea una unidad de voluntad, una entidad orgánica en la que Estado y pueblo se unen. Esta visión política no está hecha por el individuo que tiene derechos inalienables, sino por una verdadera voluntad metafísica del pueblo.

La consecuencia inmediata de esta comprensión de la democracia identitaria es una imagen de la sociedad antipluralista que se expresa en el rechazo del parlamentarismo y de los partidos; una visión identitaria de la política que se basa en la unidad entre gobernantes y gobernados necesariamente tiene que ver en el parlamento un factor de distorsión de esta identidad. El parlamento, en tanto que organismo mediador de la voluntad política, se interpone entre gobierno y pueblo. A esto se añade que los diferentes partidos representan solamente intereses parciales de la sociedad y, a través de esto, representan la contraposición a la visión de una democracia identitaria; los partidos aparecen como un elemento que disuelve la unidad de la comunidad del pueblo y amenazan tanto a la sociedad como al Estado.

Nadie mejor que Carl Schmitt ha sabido poner en evidencia las debilidades del parlamentarismo y fue el teórico más brillante de una visión democrática identitaria que fue compartida por los demás representantes de la revolución conservadora. Alain de Benoist revitalizó las teorías de la revolución conservadora en Francia y las expuso a un público más amplio, a través de la mediación de Armin Mohler, quien en algún tiempo fue el secretario privado en Ernst Junger.

Las teorías de la revolución conservadora del periodo de entre-guerras se transformaron en tema central del pensamiento de Alain de Benoist y, con esto, de la nueva derecha francesa. Dado que las interpretaciones se expresan con mayor claridad en el pensamiento de Carl Schmitt y Moeller van den Bruck, tanto como en Alain de Benoist, resulta importante analizar los textos originales que, en su radicalidad, logran mayor claridad que en los escritos del propio Alain de Benoist, en los que aparecen más velados.

## Sobre el autor

**HERBERT FREY NYMETH** es doctor en Filosofía por la Universidad de Viena, *Privatdozent* en Ciencias Políticas por la Universidad de Hannover y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel III. Es investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Sus líneas de investigación son: recepción internacional de Nietzsche; filosofía política; filosofía e historia de Occidente; historia de las religiones comparadas; la revolución conservadora; nueva derecha europea. Entre sus libros más recientes se encuentran: *En el nombre de Dionysos: Nietzsche el nihilista anti nihilista* (2013); *El otro Nietzsche: Interpretaciones de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970* (ed. y coord.) (2015); *Nietzsche la memoria y la historia. Ensayos en torno a Nietzsche* (aceptado para publicación).

## Referencias bibliográficas

- Agulhon, Maurice (1976) "Les transformations du monde paysan" en Duby, Georges y Armand Wallon (dirs.) *Historie de la France Rurale, t. 3: Apogée et Crise de la Civilisation Paysanne, 1789-1914*. París: Seuil.
- De Benoist, Alain (1979) *Vue de droite: Anthologie critique des idées contemporaines*. París: Copernic.
- De Benoist, Alain (1982) *Die entscheidenden Jahre. Zur Erkennung des Hauptfeindes*. Tübinga: Grabert.
- Doumont, Louis (1982) *Homo aequalis: Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (2 tomos). París: Gallimard.
- Fourastié, Jean (1979) *Les Trente Glorieuses ou la Révolution invisible de 1946 à 1975*. París: Fayard.
- Freinet, Célestin (1979) *Die moderne Französische Schule*. Paderborn: Schöningh. Moeller van den Bruck, Arthur (1931) *Das Dritte Reich*. Hamburgo: Hanseatische.
- Nietzsche, Friedrich (1980) *Kritische Studienausgabe (KSA)* (Giorgio Colli y Mazzino Montinari, eds.). Berlín / Nueva York: Walter de Gruiter.
- Schmitt, Carl (1978) *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (1993) *Verfassungslehre*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Schmitt, Carl (2002) *Der Begriff der Politischen*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Schroeder, Winfried (2005) *Moralisches Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Stuttgart: Reclam.
- Spengler, Oswald (1933) *Jahre der Entscheidung*. Munich: Hofenberg.
- VVA (1977) "Le recensement de la population de 1975" *Economie et statistique*, (85): 61-63.