



Isaiah Berlin

El sentido de la realidad

Sobre las ideas y su historia

Título original: *The Sense of Reality. Studies in Ideas and their History*

Isaiah Berlin, 1996

Traducción: Pedro Cifuentes

Diseño de cubierta: Juan Pablo Rada

Editor digital: German25

ePub base r1.2

Para Alfred e Irene Brendel

PREFACIO DEL EDITOR

Durante los últimos seis años he tenido el privilegio de reunir y editar la extensa obra no publicada de Isaiah Berlín: ensayos, discursos, conferencias, emisiones y debates (categorías que no son, por supuesto, mutuamente excluyentes) que abarcan los últimos sesenta años y más. Mis, en ocasiones, esquivas fuentes incluyen manuscritos y textos mecanografiados, grabaciones (con frecuencia no impresas)^[1] y transcripciones —muy variadas en cuanto a su precisión— de grabaciones que ya no existen. Los textos mecanografiados editados que he reunido para su publicación selectiva son aproximadamente iguales en extensión (un millón de palabras) que la obra publicada hasta ahora de Berlín.

Dos largos estudios extraídos de este material, sobre Joseph de Maistre y J. G. Hamann^[2], han sido ya publicados, y los nueve escritos seleccionados para su inclusión en el presente volumen proceden de la misma fuente. Ellos y sus precursores tienen tres propiedades en común. Primero, existían como escritos más o menos acabados, la mayoría— si no todos— de los cuales había sido considerada por Berlín en el momento de su elaboración como potencialmente publicable, aunque por una u otra razón habían eludido el ser impresos. En segundo lugar, me parece, y a otros que los han leído, que merecen totalmente añadirse a la *oeuvre* publicada de Berlín, por decirlo no menos modestamente. Finalmente, están vinculados temáticamente al ejemplificar todos su preocupación central por las ideas y su historia, como mi subtítulo indica. Mi esperanza es que más material no publicado vea a su debido tiempo la luz, y que más obras publicadas pero no recopiladas de Berlín serán juntadas; pero con unas pocas excepciones —principalmente sus escritos sobre la Rusia soviética y sobre el sionismo— el volumen presente, junto con sus ocho antecesores^[3], completa la publicación colectiva de los ensayos más largos y acabados de Berlín.

Me centro ahora en los orígenes de los escritos. «El sentido de la realidad» fue la base de la primera Conferencia Elizabeth Cutter Morrow, pronunciada el 9 de octubre de 1953 en el Smith College, Northampton, Massachusetts, bajo el título «El realismo en la historia»; algunas de las cuestiones que aborda habían sido analizadas por Berlín en otros ensayos, por ejemplo «El erizo y el zorro» y «El concepto de historia científica», pero aquí está su tratamiento más continuo, y merece claramente un lugar en esta recopilación. «El juicio político», que también tiene puntos de contacto con «El sentido de la realidad», pero desde un ángulo netamente político, era una conferencia (la sexta en una serie de siete titulada «Pensando sobre la política») emitida por primera vez el 19 de junio de 1957 en el Tercer Canal de la BBC: el texto está basado conjuntamente en un escrito preparado y en una grabación de la emisión. «Filosofía y represión gubernamental» era una conferencia elaborada para una serie titulada «El derecho del hombre a la libertad de pensamiento y expresión», que era parte de las celebraciones bicentenarias en la Universidad de Columbia, Nueva York; la conferencia estaba proyectada para el 24 de marzo de 1954, pero en ese momento Berlín no pudo asistir. «El socialismo y las teorías socialistas» difiere de los otros escritos por haber aparecido impreso en el momento que fue escrito: fue publicado por primera vez en la *Enciclopedia Chambers* (Londres, 1950: Newnes; Nueva York, 1950: Oxford University Press), y su versión revisada apareció en una edición posterior de la misma obra (Oxford, Nueva York etcétera, 1966: Pergamon); la versión actual incorpora

revisiones posteriores dirigidas a una nueva edición de la enciclopedia que nunca apareció, y se incluye en parte por esa razón, en parte porque no ha sido anteriormente recopilada, y en parte por su adecuado tema de estudio. «El marxismo y la Internacional en el siglo XIX» fue la base de una conferencia pronunciada en la Universidad de Stanford en 1964 en unas jornadas celebradas para conmemorar el centenario de la Primera Asociación Internacional de Hombres Trabajadores. «La revolución romántica» fue escrita para una conferencia en Roma en marzo de 1960, donde fue dictada en una traducción italiana: durante la larga gestación de este libro el texto italiano ha aparecido en Isaiah Berlín, *Tra la filosofia e la storia delle idee: intervista autobiográfica*, ed. Steven Lukes (Florencia, 1994: Ponte alle Grazie), y traducciones holandesas y alemanas del texto original en inglés, respectivamente, *Nexus y Lettre International*. «El compromiso artístico» es una versión revisada de una conferencia dada en las Naciones Unidas a comienzos de la década de 1960. «Kant como un origen desconocido del nacionalismo» fue la Primera Conferencia Memorial Humayun Kabir, pronunciada en Nueva Delhi en 1972. «Rabindranath Tagore y la conciencia de nacionalidad» fue también pronunciada en Nueva Delhi, el 13 de noviembre de 1961, en unas jornadas celebradas para conmemorar el centenario del nacimiento de Tagore.

Como en volúmenes anteriores, he recibido ayuda generosa e indispensable de un número de eruditos, a quienes ofrezco mi mayor gratitud. Patrick Gardiner (con quien estoy también en deuda por su excelente introducción) y Roger Hausheer leyeron todos los ensayos que escogí, a la vez que unos cuantos que no escogí, y me ayudaron a hacer la selección y a resolver algunos problemas textuales específicos. El profesor G. A. Cohen leyó y comentó los escritos sobre socialismo y marxismo, ayudándome a convencer a Berlín —irremediablemente escéptico de su trabajo— de que fuesen incluidos; y el profesor Terrell Carver, entre otras muestras de generosidad intelectual, me ha permitido añadir referencias al último ensayo. El doctor Gunnar Beck me ayudó inestimablemente con Fichte, Andrew Robinson con Tagore, el profesor Frank Seeley con Turguénev, el doctor Ralph Walker con Kant, Helen McCurdy con varios problemas rusos. El doctor Derek Offord puso su conocimiento perfecto de Belinsky y otros autores rusos a mi disposición con una generosidad, paciencia y eficiencia verdaderamente heroicas, que me dejan especialmente en deuda con él. También me beneficié, y no por primera vez, de la sabiduría prodigiosa del doctor Leofranc Holford-Strevens. El propio Isaiah Berlin leyó y aprobó con bastante indulgencia mi texto editado de todos los escritos, haciendo unas modificaciones en el proceso. Sin su secretaria, Pat Utechin, nada sería posible; y lo mismo es cierto, desde 1990, de los muy generosos benefactores que han financiado mi beca en la Wolfson College, y de lord Bullock, a cuya instigación fue creado el cargo para mí. Finalmente, me gustaría agradecer a mis editores en Chatto y Windus, Will Sulkin y Jenny Uglow, su ayuda y apoyo; y a Elisabeth Sifton, de Farrar, Straus y Giroux por una lectura atenta del texto que produjo numerosas mejoras.

HENRY HARDY

Wolfson College, Oxford, abril de 1996.

INTRODUCCION

Patrick Gardiner

Los escritos de Isaiah Berlin han afectado a tantas y diferentes esferas del pensamiento y la investigación, y se han ramificado en tan variadas, y, en ocasiones, inesperadas direcciones, que cabe preguntarse cuáles han sido las concepciones rectoras que han guiado o aglutinado, en último término, sus variadas incursiones en ámbitos intelectuales aparentemente tan dispersos. Esta cuestión no es tan simple como pudiera parecer; en efecto, a los ojos de algunos de sus admiradores puede parecer bastante fuera de propósito, al descuidar el punto esencial. Pues podrían alegar que una parte sustancial del singular valor de sus logros reside precisamente en la notable ausencia de ambiciones unitarias o pretensiones sistemáticas que muestra; la extensión y mera diversidad de lo que ha escrito, que incluye, entre otras cosas, una disposición constante a considerar en sus propios términos tanto creencias rigurosamente contradictorias como los puntos de vista de aquellos que las sustentan, han desempeñado un papel clave para ampliar los horizontes de sus lectores y para aflojar las ligaduras de prejuicios o dogmas obstructivos. El propio Berlin ha caracterizado de «doctrinaria» a la persona «propensa a suprimir, si se encuentra con ello, lo que pueda sospechar que es verdadero», y ciertamente se da el caso de que su propia perspectiva se opone completamente a esta actitud. Aun así, y pese a la apertura y objetividad de enfoque que ha demostrado con tanta consistencia, pueden distinguirse en su obra rasgos generales de preocupaciones y temas particulares, que le otorgan una coherencia interna que no por ser relativamente discreta y contenida es menos impresionante. Lo que, a primera vista, pueden parecer cabos sueltos o inconexos de su pensamiento resultan ser frecuentemente, examinados de cerca, urdimbres de una trama más extensa, partes de un conjunto de mayor envergadura. Puede considerarse, en otras palabras, que contribuyen a un intrincado complejo de ideas sutilmente interrelacionadas, más que pertenecer al marco de un sistema teórico rígido. Es más, puede decirse que el complejo en cuestión refleja la presencia de ciertas preocupaciones fundamentales, cuya influencia omnipresente se ha manifestado de diversas maneras a lo largo de la trayectoria intelectual de Berlin.

Una de estas preocupaciones recurrentes se refiere a la naturaleza y el significado de la historia, un tema central del ensayo que da título a la presente colección. Berlin a menudo ha negado ser o haber sido nunca un historiador; y puede que exista un sentido aceptado, aunque restrictivo, del término en el que ello sea así. El hecho cierto, sin embargo, es que ha realizado una contribución única y memorable a la historia de las ideas y que, por tanto, posee un conocimiento íntimo y adecuado del tipo de cuestiones y problemas que suscita esta rama de investigación sobre el pasado humano. Además, al centrar sus estudios sobre el pensamiento de los siglos XVIII y XIX, inevitablemente, ha tenido que hacer frente a muy diversas teorías, concernientes tanto al carácter del proceso histórico como a nuestro conocimiento del mismo. Así, cuando escribió su primer libro, sobre Karl Marx, no sólo se vio obligado a abordar las muy influyentes consideraciones de éste acerca de las fuerzas que rigen el cambio y la evolución históricos, sino a leer también las obras de antecesores tan importantes como Helvecio, Condorcet, Saint-Simon y Comte.

De un modo u otro, estos autores compartían la convicción, muy corriente entre los pensadores de la Ilustración francesa, de que los métodos y categorías científicos que habían probado ser tan provechosos para el avance de nuestro conocimiento del mundo natural debían extenderse al estudio de la humanidad y de su historia. Berlin ha descrito en otra parte cómo, en el curso de sus investigaciones acerca de las fuentes de éstas y otras cuestiones conexas, trató de buscar la comprensión desde dentro de los problemas que obsesionaban a quienes los habían planteado; las ideas del pasado (pensaba) sólo podían resucitarse «adentrándose» en las mentes y puntos de vista de las personas que las sostuvieron, así como en los contextos sociales y culturales de los que formaban parte. Al seguir este procedimiento era consciente, sin embargo, de estar participando de un modo de pensar que parecía estar muy lejos de lo que proponían los autores de quienes se ocupaba en esos momentos. La comprensión imaginativa y empática del género en cuestión carecía de aparentes paralelos o analogías dentro de las ciencias naturales. Donde sí pudo, por otro lado, encontrar un eco receptivo fue en las obras de dos pensadores del siglo XVIII, de mentalidad bien distinta. Vico y Herder estaban visiblemente distanciados en varios aspectos del talante predominante de su época, y no sólo en su actitud hacia lo que ellos consideraban como el carácter distintivo del objeto de estudio de los historiadores. En su opinión, éste intentaba asimilar la metodología histórica a la de las ciencias, erróneamente concebida por principio. Pues mientras que en el caso de esta última nunca podíamos obtener más que un conocimiento puramente «externo» de los fenómenos de los que se ocupaban, la relación cognitiva que establecíamos con los fenómenos específicos de la historia era de un orden completamente diferente. Aquí era posible alcanzar una comprensión directa e interna de los procesos mentales que se expresaban en los hechos y creaciones de los agentes históricos; la humanidad implícita que los historiadores compartían con aquéllos a quienes trataban de comprender les capacitaba para indagar desde dentro sobre qué era lo que impulsaba y movía a los objetos de sus investigaciones, incluso cuando —como sucedía con frecuencia— ello significase recordar mediante un esfuerzo de imaginación la vida interior de otros periodos y culturas cuyos penetrantes puntos de vista y presupuestos diferían profundamente de los suyos propios. Tanto Vico como Herder, si bien de distinta forma, daban a entender que un enfoque semejante era fundamental para emprender cualquier desarrollo significativo de los estudios humanos, y ésta es una concepción de la práctica histórica sobre cuya importancia cardinal Berlin —al igual, en este punto, que su admirador y seguidor del siglo XX, Collingwood— también ha insistido.

Puede decirse que la influencia de tales controversias, incluido el énfasis sobre la autonomía esencial del pensamiento y la comprensión históricos, late tras algunas de las tesis apuntadas en «El sentido de la realidad», donde el contraste trazado entre la historia y otras disciplinas recuerda la atención que Berlin ha concedido a varios aspectos de este complejo asunto en un buen número de ensayos notables. En esta ocasión lo aborda, sin embargo, desde un punto de vista que diverge en aspectos significativos de otros adoptados en algunos de sus otros debates. Su perspectiva tiene aquí implicaciones más generales, que abarcan tanto cuestiones prácticas como académicas. En efecto, el título dado a este fragmento es indicativo de ello, y refleja en parte su desconfianza característica hacia los intentos de simplificar, o de reducir a términos artificialmente abstractos, la «oscura masa de factores» que configura la existencia humana, tanto si éstos se emprenden con propósitos puramente teóricos como con la intención de realizar planes globales de índole política o social. Siempre ha demostrado ser agudamente consciente de la perenne fascinación

ejercida por la expectativa de descubrir alguna fórmula infalible o receta universal capaz de resolver los variopintos problemas que presenta la condición humana de un modo que no dejase cabos sueltos ni incertidumbres pendientes. Y a este respecto ha subrayado también hasta qué punto, en el periodo moderno —es decir, aproximadamente desde finales del siglo XVII— tal aspiración se ha manifestado a menudo en esfuerzos por demostrar que el proceso histórico se somete a leyes ineludibles o uniformidades que cabe considerar válidas tanto para el futuro como para el pasado, poseyendo así un potencial predictivo y explicativo. Pero considera, de todos modos, que la fascinación mencionada representa una tentación que debería resistirse, y que las dificultades que subyacen a algunos de los proyectos a los que ha dado lugar nacen de malentendidos que van más allá de los límites de la interpretación y la metodología históricas, alcanzando, en último término, al fondo y a la esencia de toda vida y experiencia humana.

Tal como señala Berlin, la teorización histórica del tipo que él tiene en mente no se adapta en absoluto a un único esquema. Las consideraciones representativas van desde aquellas que se fundan en regularidades concebidas de un modo mecánico hasta las que invocan leyes «orgánicas» o evolutivas de desarrollo. En el presente contexto, no obstante, su preocupación no es distinguir y comentar diferentes ejemplos del género; más bien se trata de cuestionar en su totalidad la propia noción de construir una teoría regida por leyes o sistemática, que fuera capaz de encajar en un esquema unificado la multiplicidad y variedad de elementos heterogéneos de los que se compone el proceso histórico. Con relación a este último punto, se refiere con aprobación a Tolstói, y es digno de atención que mucho de lo que afirma sobre este tema evoca el tono de las consideraciones históricas del escritor ruso, tal como aparecen al final de *Guerra y paz*. Tolstói no sólo dio muestras de un escepticismo considerable respecto a las toscas simplificaciones y las vagas generalidades que atribuía a las diversas filosofías de la historia y de la sociedad producidas hasta ese momento; dio a entender además que todos los proyectos que comportasen el uso de abstracciones y esquemas de la especie favorecida por los teóricos especulativos, estaban destinadas a fracasar al final, siendo intrínsecamente inadecuados para comprender el *continuum* de «infinitesimales» —la serie de incontables, minúsculas e interrelacionadas acciones y eventos— que configuraban la vida y la historia de la humanidad. En el propio tratamiento que Berlin da al tema se encuentra una actitud crítica similar adoptada frente a «previas historias y teorías seudocientíficas sobre el comportamiento humano», junto con un énfasis comparable, aunque de ningún modo idéntico, respecto a la forma en la que cabe esperar que el denso material de la historia se resista a la imposición de procedimientos adaptados originariamente a áreas de interés y estudio radicalmente diferentes.

Tales afinidades apenas sorprenden. Por sus dones particulares como escritor creativo, Tolstói se convierte a los ojos de Berlin en alguien especialmente capacitado para apreciar la riqueza y diversidad de la realidad humana, tal como es vivida y comprendida: la infinita variedad e individualidad de las cosas y de las personas, los sutiles entrecruzamientos de sentimientos producidos tanto en los intercambios sociales como en las relaciones personales, el profundo amor propio y la confusa intencionalidad que laten bajo la superficie de la vida pública —todo ello estaría entre los innumerables fenómenos captados por sus excepcionales facultades de observación e imaginación, que le llevaron a atravesar los suaves y regulares trazos diseñados por los autoproclamados intérpretes de la historia hasta alcanzar los irregulares y, con frecuencia, caóticos detalles de la experiencia real que ocultaban. Como es bien sabido, tales aspectos de la obra de Tolstói están retratados elocuentemente en un penetrante ensayo de Berlin, «El erizo y el zorro». Su

preocupación fundamental radicaba aquí, sin embargo, en contrastar la sensibilidad y el talento artísticos de Tolstói con otra vertiente, bastante opuesta, de su actitud y personalidad: aquella que perseguía una verdad monista o unitaria que trascendiera todos los problemas y distracciones que asolan nuestra existencia mundana. En el presente contexto, por otro lado, desea apuntar hacia la relevancia de las aptitudes específicamente literarias del novelista para el tema general del ensayo, relacionándolas no ya sólo con las actividades de los historiadores ocupados en reconstruir el pasado, sino también con las de los políticos y las de los denominados «hombres de acción» en su actuación en la esfera de los asuntos prácticos. Así, en «El juicio político», que sigue a «El sentido de la realidad» como pieza de acompañamiento y desarrolla algunos de sus puntos, Berlin sugiere que determinadas cualidades mentales, análogas en ciertos aspectos a las que poseen los escritores imaginativos, puede afirmarse que desempeñan un papel tanto en el estudio de la historia como en el ejercicio de lo que califica como «arte de gobernar». Al igual que el historiador experto, el político eficaz precisa de una capacidad bien desarrollada de «evaluación no generalizadora de situaciones específicas»; una sensibilidad perfectamente ajustada a los contornos o niveles cambiantes de la existencia social, y, junto a esto, una «percepción» intuitiva de lo que es empíricamente viable y de lo que, en la intrincada y a menudo recalcitrante esfera de hechos o circunstancias particulares, se asocia a las que siempre han estado entre las características distintivas de los dirigentes políticos sobresalientes. Berlin advierte que tal «sabiduría práctica» o talento ha tendido a ser tratada por los grandes sistematizadores de la historia como un enfoque «precientífico» fortuito, que ya no es aceptable teóricamente y requiere ser sustituido o reformado radicalmente. Pero también señala que algunas de las mejoras propuestas apenas cabe considerar que constituyan una respuesta alentadora a la exigencia planteada. Los experimentos de estilo utópico que inspiraron tuvieron consecuencias no previstas, como aquéllas con las que la propia historia —de un modo bastante irónico— nos ha familiarizado en exceso.

Tomados en conjunto, estos dos artículos poseen una envergadura y alcance que son muestra de la singular variedad y de la esclarecedora amplitud de miras de su autor. Fueron escritos originariamente en los años cincuenta, y sus diferentes alusiones a teorías sociales especulativas y textos originales pueden considerarse, en parte, como el reflejo de las preocupaciones de un periodo agudamente consciente de las ideologías totalitarias que aún continuaban dominando gran parte del paisaje político. Aun así, sería erróneo considerar que tales referencias no poseen más que una significación limitada o transitoria, juzgadas en el conjunto de la perspectiva general del pensamiento de Berlin. Este autor fue prácticamente de los primeros en alertar de los peligros inherentes a un «cientificismo» extraviado y de la confusión de límites que puede producir, opuso una resistencia temprana a las tendencias reduccionistas dentro de la epistemología y la filosofía del lenguaje, prefigurando las objeciones que más tarde plantearía a las doctrinas influyentes en teoría política y social. Jamás ha negado que fuera apropiado e incluso saludable dar la bienvenida e intentar emular los métodos que habían favorecido el éxito de las ciencias naturales en sus propios dominios; pero era una cosa bien distinta defender una extensión indiscriminada de los mismos a ámbitos de investigación ajenos o a planos de experiencia bastante diferentes. Como hemos visto, a este respecto ha atribuido errores de interpretación a algunos *philosophes* del siglo XVIII y a sus seguidores, por el enfoque que adoptaron con relación a los asuntos humanos. Ésta no ha sido, sin embargo, la única fuente de su insatisfacción con las concepciones de tales pensadores; las mayores reservas las ha expresado de forma recurrente en sus escritos al suscitar interrogantes sobre su actitud

frente a la Ilustración como un todo. Cabe colegir la índole de algunas de las incertidumbres percibidas a partir de otros ensayos contenidos en el presente volumen.

Lo cierto es que, a pesar de lo que se supone a veces, Berlin ha estado lejos de ser reticente en caracterizar su propia posición, reconocidamente compleja, respecto a este asunto. Así, se ha apartado de su línea al alabar a los representantes de la Ilustración por su valerosa oposición a muchos de los males de su época, como la ignorancia, la opresión, la crueldad y la superstición, así como por su apoyo a ideales como la razón, la libertad y la felicidad humana; tal como le hizo notar escuetamente a un interlocutor^[4] esto le ponía de su parte. Pero, al mismo tiempo, y a pesar de la inclinación que siente hacia gran parte de los que defendieron, considera también que eran propensos a conceder un crédito dogmático a hipótesis —con frecuencia, de origen tradicional— que no eran para nada evidentes por sí mismas y cuya validez podrían haber puesto en duda, llevados por su respeto declarado a los principios empíricos. Estas hipótesis incluían determinadas concepciones sobre una naturaleza humana uniforme y básicamente inmutable, junto a parecidas creencias en la existencia de valores universales susceptibles de ser realizados de forma armoniosa por los seres humanos a lo largo de sus vidas. Algunas de las cuestiones que asoman en tales concepciones se analizan en «La revolución romántica»: aquí se sostiene que la aparición del romanticismo a finales del siglo XVIII supuso un cambio dramático en el ambiente intelectual de la época, desafiándose el estatuto objetivo de los criterios y las normas vigentes por parte de doctrinas subjetivistas, que repercutieron trascendentalmente sobre los ámbitos de la ética, la estética y la política. Al concluir esta sorprendente exposición, Berlin sugiere que un efecto perdurable del choque de perspectivas resultante ha sido que hoy día nos consideramos herederos de dos tradiciones, con una tendencia a «apoyarnos desasosegadamente en un pie u otro». Pero, también, mantiene que las novedosas y subversivas ideas introducidas por este movimiento contribuyeron indiscutiblemente a profundizar y enriquecer la composición de la gente y las sociedades, tanto al exponer las limitaciones o lagunas visibles en el legado de la Ilustración, como al abrir, simultáneamente, nuevas posibilidades de pensamiento y sentimiento, que, hasta ese momento, se hallaban más allá de los límites de la imaginación europea.

El tratamiento que da Berlin a la tensión descrita entre estos diferentes puntos de vista se corresponde con la combinación de agudeza y penetración empática que inunda su enfoque de la historia de las ideas en su conjunto. Por un lado, ha mostrado una habilidad excepcional para captar desde dentro, así como para apreciar la fuerza de perspectivas intelectuales y culturales que a menudo se enfrentan a otras con las que, personalmente, se siente más identificado. Por otro, ha estado dispuesto a reconocer y determinar con precisión las siniestras implicaciones latentes en buen número de las posturas que ha descrito tan gráficamente: principalmente, los fantasmas de irracionalismo y de formas agresivas de nacionalismo ocultos en algunas de las doctrinas pertenecientes a lo que ha designado como Contra-Ilustración. Respecto a este último punto, lo que escribe hacia el final de su ensayo sobre Rabindranath Tagore es indicativo de la frontera que desea trazar entre las formas benéficas y las destructivamente chauvinistas que el nacionalismo puede adoptar. Aquí, y en otros lugares, comenta cómo Tagore intentó decir la verdad sin caer en un exceso de simplificación, y, por ello, fue tal vez menos escuchado, pues —como subrayó el filósofo americano C. I. Lewis— «no existe ninguna razón *a priori* para pensar que, cuando descubrimos la verdad, ésta resulte ser interesante». Berlin cita aquiescentemente esta observación. En sus propios escritos, sin embargo, cabe decir con

sinceridad que la verdad, invariablemente, demuestra serlo.

EL SENTIDO DE LA REALIDAD

I

Cuando, como sucede a veces, los hombres desarrollan cierto disgusto hacia la época en la que viven, y aman y admiran algún periodo pasado con una devoción tan incondicional que está claro que, si tuvieran ocasión de ello, desearían estar vivos entonces y no ahora —y cuando, como paso siguiente, tratan de introducir en sus vidas algunos de los hábitos y prácticas del pasado idealizado, y critican el presente por no estar a la altura, o ser una degeneración, de ese pasado— tendemos a acusarles de «escapismo» nostálgico, anticuarianismo romántico, falta de realismo; desechamos sus esfuerzos como intentos de «invertir el reloj», «ignorar las fuerzas de la historia», o «huir del rostro de la realidad», en el mejor de los casos conmovedores, infantiles y patéticos, en el peor «retrógrados», «obstruccionistas» o enfermizamente «fanáticos», y, pese a estar condenados, al final, al fracaso, como capaces de crear obstáculos gratuitos al progreso, en el inmediato presente y en el futuro.

Esta clase de acusación se realiza —y se comprende, aparentemente— con facilidad. Va acompañada de nociones tales como la «lógica de los hechos» o la «marcha de la historia», que, como las leyes de la naturaleza (con las que se identifican en parte) se piensa que son, en cierto sentido, «inexorables», proclives a tomar su rumbo cualesquiera que sean los deseos o anhelos de los seres humanos, un proceso inevitable al que los individuos deben amoldarse, puesto que si lo desafían, perecerán; que, como los hados en el verso de Séneca, «*ducunt volentem... nolentem trahunt*»^[5]. Y, sin embargo, esta forma de pensar parece presuponer un mecanismo en el universo, que quienes piensan en tales términos no aceptan necesariamente, y que, desde luego, si son estudiosos de la historia más que metafísicos, tratan de refutar por medio de ejemplos negativos derivados de su propia experiencia y de la de otros. No obstante, incluso los que intentan rebatir esta forma de pensar se encuentran con que no pueden abandonar del todo los conceptos en cuestión, porque parecen corresponderse con algún rasgo de su concepción de cómo suceden las cosas, a pesar de que quizá no creen en la mecánica del determinismo que normalmente se considera origen de los mismos.

Déjenme tratar de aclararlo un poco. Sin duda, todo el mundo cree que existen factores que están, en buena parte o por completo, más allá del control humano consciente. Y cuando describimos tal o cual modelo como impracticable o utópico lo que queremos decir, con frecuencia, es que resulta irrealizable frente a tales hechos o procesos incontrolables. Éstos son de varias clases: ámbitos de la naturaleza con los que no podemos interferir, como, por ejemplo, el sistema solar o el reino general del que se ocupa la astronomía; ahí no podemos alterar ni el estado de los entes en cuestión, ni tampoco las leyes que obedecen. En cuanto al resto del mundo físico del que se ocupan las diversas ciencias naturales, concebimos a las leyes que lo rigen como algo que nosotros mismos no podemos alterar, pero proclamamos ser capaces de intervenir, hasta cierto punto, para cambiar el estado de las cosas y las personas que obedecen a tales leyes. Algunos creen que esas mismas intervenciones están en sí mismas sujetas a leyes: que nosotros mismos estamos determinados totalmente por nuestro pasado; que nuestra conducta es, en principio, enteramente calculable; y que nuestra «libertad» de interferir en los procesos naturales es, por tanto, ilusoria. Otros niegan esto total o parcialmente, pero eso no nos concierne aquí, desde el momento en que ambos bandos quieren asegurar que extensos ámbitos de nuestro universo, en particular, su sector inanimado, es como es y experimenta lo que experimenta, queramos o no.

Cuando examinamos el mundo de los seres sensibles se piensa, ciertamente, que algunas parcelas del mismo están gobernadas por la «necesidad». Están, para empezar, los efectos de la interacción mutua entre los seres humanos y la naturaleza, sus propios cuerpos y lo externo a ellos mismos. Se da por supuesto que existen ciertas necesidades humanas básicas, de alimento, de abrigo, los recursos mínimos para que la vida sea posible, quizá de determinadas formas de placer o de autoexpresión, de comunicación; que éstas se ven afectadas por fenómenos tan relativamente fijos como el clima, la configuración geográfica y los productos de un entorno natural, que revisten la forma de instituciones económicas, sociales, religiosas, y demás, cada una de las cuales es el efecto combinado de factores físicos, biológicos, psicológicos, geográficos, etcétera, y en las que cabe descubrir ciertas uniformidades, con arreglo a las cuales son observables ciertas pautas en las vidas tanto de individuos como de sociedades —modelos cíclicos del tipo planteado por Platón y Polibio, o no recurrentes, como en las obras sagradas de los judíos, los cristianos, y quizá también de los pitagóricos y órficos, modelos y series vitales que pueden hallarse en diversas religiones y filosofías orientales, y, en los tiempos modernos, en las cosmologías de autores como Vico, Hegel, Comte, Buckle, Marx, Pareto, y en bastantes psicólogos sociales, antropólogos y filósofos de la historia contemporáneos. Estos tienden a considerar las instituciones humanas como no procedentes en exclusiva de propósitos o deseos humanos conscientes; pero, aun teniendo debidamente en cuenta tales propósitos conscientes, ya sea por parte de quienes fundan, como por el de quienes utilizan o participan en tales instituciones, subrayan las causas inconscientes o semiinconscientes que guían a individuos y grupos, y, más aún, las secuelas de los choques entre los propósitos inconexos de seres humanos diversos, actuando cada cual a su modo, en parte por motivos coherentes y articulados, en parte por causas o razones poco claras para él mismo o para los demás, y originando, por tanto, situaciones que quizá nadie pretendiera provocar, pero que, a su vez, condicionan las vidas, caracteres y acciones de los hombres.

Desde esta perspectiva, si consideramos la extensión de lo que no depende de planes humanos conscientes —el reino completo de la naturaleza inanimada, cuyas ciencias no prestan atención alguna a las cuestiones humanas; y ciencias humanas como la psicología y la sociología, que asumen que cierta clase de reacciones humanas y uniformidades de conducta básicas, tanto sociales como individuales, son susceptibles de verse modificadas radicalmente por las intenciones de los individuos—, si tenemos todo esto en cuenta, surge la imagen de un universo cuyo comportamiento es, en principio, calculable en gran medida. Tendemos a caer con naturalidad bajo el influjo de esta imagen, a pensar que la historia crece a través de etapas inevitables, en una dirección irreversible, al menos idealmente descriptibles, como ejemplos de la totalidad de las leyes que describen y resumen las uniformidades naturales en cuyos términos concebimos el comportamiento de las cosas y de las personas. La vida del siglo XIV fue como fue porque constituía una «etapa» alcanzada mediante la interacción de factores humanos y no humanos —sus instituciones fueron aquellas que las necesidades humanas, medio conscientemente, medio sin saberlo, hicieron surgir o sobrevivir, y porque la vida individual e institucional del siglo XIV fue como fue, los siglos XV y XVI no podían ser más que como fueron, y no podían parecerse, por ejemplo, al III, al IX o al XIII, porque el siglo XIV había hecho que tal cosa fuese bastante «imposible». Podemos no saber a qué leyes obedece la evolución social, ni los precisos factores causales que actúan entre la vida del individuo y la del «hormiguero social» al que pertenece, pero podemos estar seguros de que existen tales leyes y factores. Comprobamos que esto es así al preguntarnos si pensamos que la historia explica algo, es

decir, si ha arrojado algo de luz sobre el siglo XV lo ocurrido en el XIV, en el sentido de que si captamos los vínculos históricos podremos comprender qué es lo que hizo ser al siglo XV como fue. Captar tal cosa es ver lo que convierte en absurdo sugerir que en el siglo XV todo pudo haber sido una exacta reproducción de lo sucedido en el XIII —como si el siglo XIV nunca hubiera existido. Y de aquí parecen derivarse ese montón de conceptos con los que comenzamos. Existe un modelo y tiene una dirección; no es necesariamente «progresivo», es decir, no tenemos que creer que estamos acercándonos de forma gradual a alguna meta «deseable», como quiera que definamos lo deseable; pero estamos persiguiendo una dirección definitiva e irreversible; la nostalgia por cualquier etapa pasada de la misma es *eo ipso* utópica; pues es como querer invertir el nexo entre causas y efectos. Podemos admirar el pasado, pero tratar de reproducirlo es ignorar este nexo. El roble no puede regresar al estado de bellota; un anciano no puede, por así decirlo, desvivir lo que ya ha vivido y ser joven de nuevo, en sentido literal, de cuerpo tanto como de corazón y de ánimo juveniles. Los anhelos románticos de edades pretéritas constituyen, virtualmente, un deseo de deshacer la lógica «inexorable» de los acontecimientos. Si fuese posible reproducir circunstancias pasadas, se rompería la causalidad histórica, lo cual, desde el momento en que no podemos evitar pensar con arreglo a ella, es psicológicamente imposible, así como irracional y absurdo.

Se nos podría decir que expresiones tales como «anacronismo» se bastan seguramente a sí mismas para transmitir esta verdad: describir a alguien o a algo como un anacronismo equivale a decir que uno u otro no es característico del modelo general de la época. No necesitamos muchos argumentos para convencernos de que presenta graves deficiencias un historiador que piense que Richelieu podría haber hecho igualmente lo que hizo en los años cincuenta de este siglo, o que Shakespeare podría haber escrito sus piezas de teatro en la Antigua Roma o en la Mongolia exterior. Y se entiende que este sentido de lo que corresponde a cada lugar, de lo que no puede haber ocurrido frente a lo que sí pudo, implica la noción de un proceso irreversible, donde todo pertenece a la etapa que le corresponde y está «fuera de lugar» o «fuera de tiempo» si se inserta erróneamente en el contexto equivocado.

Hasta ahí, bien. No estamos comprometidos más que con la idea de que existen algunos criterios de realidad —que disponemos de algunos métodos para distinguir lo real de lo ilusorio, las cumbres montañosas reales de las formaciones de nubes, las palmeras y manantiales reales de los espejismos del desierto, las características reales de una época o de una cultura de las reconstrucciones caprichosas, las alternativas reales que pueden realizarse en un momento dado de las alternativas realizables, tal vez, en otros lugares y en otros tiempos, pero no en la sociedad o periodo en cuestión. Es con arreglo a alguno de tales principios como exponen sus postulados diversos teóricos de la historia. Si se les preguntara por qué Shakespeare no podría haber escrito *Hamlet* en la Antigua Roma, los hegelianos hablarían del espíritu greco-romano, con el que no serían compatibles pensamientos, sentimientos y palabras tales como los de Shakespeare. Los marxistas podrían referirse a las «relaciones» y «fuerzas» de producción, que en Roma eran de tal modo que habrían generado «inevitablemente» una superestructura cultural en la que Virgilio podía funcionar como lo hizo —no así Shakespeare. Montesquieu se habría referido a la geografía, los climas, el «espíritu dominante» de los diversos sistemas sociales; Chateaubriand, a la diferencia marcada por la cristiandad, y Gobineau, a la raza; Herder, al espíritu tradicional; Taine, a la raza, el medio, el momento; Spengler, a la «morfología» autónoma de culturas y civilizaciones mutuamente excluyentes entre sí; y así

sucesivamente. Ser utópico, cometer anacronismos, no ser realista, ser «escapista», no entender la historia o la vida del mundo, es no lograr entender un conjunto determinado de leyes y fórmulas que cada escuela ofrece como clave de su explicación acerca del por qué lo que sucede debe suceder como lo hace y no en cualquier otro orden. Lo que todas las escuelas tienen en común es la creencia en que existe un orden y una clave para su comprensión, un plan —una geometría o una geografía— de acontecimientos. Quienes lo comprenden son sabios; los que no lo son vagan en la oscuridad.

Y aun así hay algo peculiar al respecto, tanto en la teoría como en la práctica. En la teoría, porque ningún intento de aportar una «clave» semejante en la historia ha tenido demasiado éxito hasta ahora. Ha arrojado, sin duda, gran cantidad de luz, muy valiosa, sobre las condiciones del pasado a través del énfasis puesto sobre factores desdeñados hasta ese momento: antes de Vico y Montesquieu, la importancia de las costumbres y las instituciones, del lenguaje, la gramática, la mitología, los sistemas legales; de la influencia de factores ambientales y de otros asépticos factores causales continuos para explicar por qué los hombres se comportaban como lo hacían, y desde luego como un instrumento para revelar la forma en la que el mundo se aparecía ante los hombres como algo relativamente remoto en el tiempo y en el espacio, lo que sentían y decían, y por qué y cómo, y por cuánto tiempo y con qué efecto —todo ello era ignorado en gran medida. Marx nos enseñó a prestar mayor atención a la influencia de la condición económica y social de los individuos; Herder y Hegel, a las interrelaciones entre fenómenos culturales aparentemente diversos y a la vida de las instituciones; Durkheim, a las pautas sociales inintencionadas; Freud, a la importancia de los factores irracionales e inconscientes en la experiencia individual; Sorel y Jung, a la importancia de los mitos irracionales y actitudes emocionales colectivas en el comportamiento de las sociedades. Hemos aprendido mucho; nuestra perspectiva ha cambiado; vemos a los hombres y las sociedades desde nuevos ángulos, bajo luces diferentes. Los descubrimientos que nos han conducido a ello son descubrimientos auténticos, y la literatura histórica ha sido transformada por ellos.

Pero la «clave» se nos escapa. No podemos siquiera, como ocurre en la astronomía o incluso en la geología, dadas ciertas condiciones iniciales, reconstruir de modo fiable, calcular el pasado o el futuro de una cultura, de una sociedad o una clase, de un individuo o de un grupo, salvo en casos tan raros y anormales, con tantas lagunas, con la ayuda de tantas hipótesis y rodeos *ad hoc*, que la observación directa resulta ser más económica e ilustrativa que esos intentos de inferencia científica. Si nos preguntamos cuánto somos capaces de decir realmente sobre un determinado periodo de una cultura o una determinada pauta de la acción humana —una guerra, una revolución, un renacimiento del arte o de la ciencia— partiendo del conocimiento de sus propios antecedentes o consecuencias más inmediatos, habremos de responder seguramente: prácticamente nada en absoluto. Ningún historiador, por versado que esté en sociología, en psicología o en cualquier teoría metafísica se atreverá a escribir historia de un modo tan *a priori*. Cuando Hegel lo intentó, con el coraje de sus prejuicios antiempíricos, el resultado fue considerado algo erróneo incluso por sus seguidores; así también, se descubre con facilidad que Spengler, cuando insiste en que las calles de las ciudades griegas eran rectas y se cruzaban entre sí en ángulo recto debido al espíritu geométrico de los griegos, está escribiendo disparates. Los teóricos de la historia suponían, ciertamente, que estaban equipando a los historiadores con alas que les capacitarían para cubrir con rapidez grandes territorios, comparado con el paso lento y pedestre del recolector empírico de datos; pero, aunque las alas han estado ya entre nosotros durante más de un siglo, nadie ha conseguido, por el momento, volar; los que así

lo intentaron, como comentó Henri Poincaré en una referencia similar, tuvieron un triste final. Han fracasado todos los intentos de sustituir por máquinas —métodos de producción en masa— el lento trabajo manual de los anticuarios e investigadores históricos; todavía confiamos en aquellos que consagran sus vidas a reconstruir penosamente su conocimiento a partir de fragmentos de evidencia real, siguiendo a esta evidencia a donde quiera que les lleve, por muy tortuoso o extraño que resulte el modelo, o sin conciencia de ningún modelo en absoluto. Entretanto, las alas y la maquinaria se encuentran acumulando polvo en los estantes de los museos, ejemplos de una ambición desmedida y de una fantasía vana, no de un logro intelectual.

Los grandes constructores de sistemas han expresado e influido a la vez con sus obras en las actitudes humanas frente al mundo —la luz bajo la que se contemplan los acontecimientos. Los sistemas y actitudes metafísicos, religiosos, científicos, han modificado el reparto del énfasis, el sentido de lo que es importante, significativo o admirable, o también de lo que es remoto, bárbaro o trivial —han afectado profundamente a los conceptos y las categorías humanas, a la mirada con la que los hombres ven o perciben y comprenden el mundo, a las lentes a través de las que miran— pero no han realizado, como proclamaban, una tarea científica, no han revelado nuevos hechos, aumentado nuestra cantidad de información, desvelado acontecimientos insospechados. Nuestra creencia de que los acontecimientos, las personas y las cosas pertenecen de forma inevitable, inexorable, y *per contra* a nuestro sentido de la utopía y el anacronismo, al lugar que les corresponde, perdura con mayor fuerza que nunca; pero nuestra fe en leyes específicas de la historia, cuya ciencia podemos formular, no es demasiado sólida —si su comportamiento, ya sea como historiadores o como hombres de acción prueba algo— incluso entre la minoría de aquellos que se dedican a tales materias. Es poco probable, por tanto, que lo primero provenga de lo segundo; que nuestro escepticismo sobre la posibilidad de un «retorno al pasado» se sustente en el temor a contradecir alguna determinada ley o leyes de la historia. Pues mientras nuestra actitud frente a la existencia de tales leyes es más que dudosa, nuestra certeza de lo absurdo de los esfuerzos románticos por volver a alcanzar las glorias del pasado es extremadamente robusta. Lo último no puede depender, en consecuencia, de lo primero. ¿Cuál es, entonces, el contenido de nuestra noción de la inevitable «marcha de la historia», de la insensatez de tratar de resistir lo que denominamos irresistible?

Impresionados —y, hasta cierto punto, oprimidos— por consideraciones verdaderas sobre los límites de la acción humana libre —las barreras impuestas por regularidades inalterables, o escasamente modificables por naturaleza, en el funcionamiento de los cuerpos y las mentes humanas— la mayoría de los pensadores del siglo XVIII y, tras ellos, la opinión ilustrada del siglo pasado, y aun en cierto grado del nuestro, concibieron la posibilidad de una verdadera ciencia empírica de la historia que, incluso aunque nunca llegara a ser lo bastante precisa como para hacernos capaces de realizar predicciones o retrodicciones en circunstancias específicas, sí indicaría en cualquier caso, mediante el manejo de grandes números, y confiando en comparaciones entre sustanciosos datos estadísticos, la orientación general de, digamos, el desarrollo social y tecnológico, y nos capacitaría para desechar ciertos planes, revolucionarios y reformistas, por ser visiblemente anacrónicos y, por tanto, utópicos —no conformes a la dirección «objetiva» de la evolución social. Si cualquiera en el siglo XIX contemplaba seriamente un retorno a formas de vida prerrafaelitas era innecesario discutir si era deseable o no; bastaría seguramente con decir que el Renacimiento, la Reforma y la Revolución industrial habían tenido efectivamente

lugar, que las fábricas no podían ser desmanteladas ni las grandes industrias masivas podían ser reconvertidas en talleres a pequeña escala, como si los descubrimientos, inventos y cambios en las formas de vida que éstas habían traído consigo nunca hubieran existido, que se había avanzado en el conocimiento y en la civilización, en los medios de producción y distribución, y que, ocurriese lo que ocurriese después, estaba más allá del ingenio y la capacidad del hombre desviar un proceso tan incontrolable como las grandes uniformidades de la naturaleza. Podían diferir las opiniones respecto a lo que fuesen las auténticas leyes de este proceso, pero todos admitían que tales leyes existían, y que tratar de alterarlas o comportarse como si no fuesen decisivas era una ensoñación absurda, un deseo infantil de sustituir las leyes de la ciencia por las de un fantástico cuento de hadas en el que todo es posible.

Era cierto que los grandes hombres que primero habían obtenido el triunfo de esta nueva actitud científica —los filósofos y científicos anticlericales de finales del siglo XVII y el siglo XVIII— habían simplificado las cosas en exceso. Ellos suponían, como algo evidente, que los hombres debían analizarse como objetos materiales en el espacio y que sus existencias y pensamientos podían deducirse, en principio, de las leyes mecánicas que regían el comportamiento de sus cuerpos. El siglo XIX tuvo a esta visión por demasiado tosca y fue condenada como «mecanicista» por los metafísicos alemanes, como «materialismo vulgar» por los marxistas, como no evolucionista e insuficientemente «orgánica» por los darwinistas y positivistas. Tales leyes mecánicas podían explicar aquello que no se ha alterado sustancialmente a lo largo de la historia humana registrada —las consecuencias químicas, físicas, biológicas y fisiológicas permanentes de causa y efecto, o interrelaciones funcionales (o estadísticas), o cualquiera que fuese la categoría central de estas ciencias. Pero la historia no consistía en meras repeticiones a corto plazo: el desarrollo existía; se precisaba de un principio para explicar el cambio continuo y no meramente la diferencia «estática». Los pensadores del siglo XVIII habían estado demasiado imbuidos por el modelo mecánico de Newton, que explicaba el reino de la naturaleza, pero no el de la historia. Se necesitaba algo para descubrir las leyes históricas, pero de la manera en que las leyes de la biología se habían diferenciado de las de la química, no sólo aplicándolas a una materia distinta, sino constituyendo en principio, otras clases de leyes, pues la historia —para Hegel la evolución del espíritu, para Saint-Simon o Marx el desarrollo de las relaciones sociales, para Spengler o Toynbee (las últimas voces del siglo XIX) el desarrollo de las culturas, formas de vida más o menos aislables— obedecía a sus propias leyes; leyes que tomaban en cuenta la conducta específica de naciones, clases o grupos sociales y de los individuos englobados en ellos, sin reducirlos (o creyendo que debían o podían ser reducidos) al comportamiento de las partículas de materia en el espacio, que figuraba, adecuadamente o no, como el ideal dieciochesco mecanicista— de toda explicación.

Comprender cómo vivir y actuar, tanto en la vida privada como en la pública, equivalía a comprender estas leyes y a utilizarlas para los fines propios. Los hegelianos creían que esto se lograba mediante una especie de intuición racional; los marxistas, comtianos y darwinianos, a través de la investigación científica; Schelling y sus seguidores románticos, por una visión inspirada «vitalista» y «creadora de mitos», mediante la iluminación del genio artístico; y etcétera. Todas estas escuelas creían que la sociedad humana crecía en una dirección escrutable, regida por leyes; que la línea fronteriza que dividía a la ciencia de la utopía, a la eficacia de la ineficacia en cualquier esfera de la vida, era susceptible de ser descubierta por la razón y la observación y podía ser trazada con mayor o menor precisión; que, en pocas palabras, había un reloj, cuyo movimiento seguía

reglas desvelables y al que no se podía dar marcha atrás.

Estas creencias se vieron bruscamente sacudidas por la evidencia del siglo XX. Las nociones, las ideas y las formas de vida que se consideraron inseparables del estadio particular de la evolución histórica alcanzado por la humanidad, y «orgánicamente» necesarias para él, fueron quebradas o absolutamente deformadas por dirigentes nuevos y violentos: Lenin, Stalin, Hitler. Es cierto que actuaron como lo hicieron en nombre de sus propias teorías históricas o seudohistóricas; los comunistas, en nombre del materialismo dialéctico, Hitler en nombre del hegemonismo racial. Pero no cabía duda de que habían conseguido lo que hasta entonces se había considerado como virtualmente imposible, contrario a las leyes de una civilización en progreso —una violación de las leyes inexorables de la historia humana. Quedaba claro que hombres lo bastante enérgicos y sin escrúpulos podían reunir un grado suficiente de poder material para transformar sus mundos de un modo mucho más radical del que se había pensado que era posible hasta entonces; que si uno rechazaba verdaderamente esos conceptos morales, políticos, legales, considerados tan firmes, elementos de su propia fase histórica como de sus condiciones materiales, y si, más aún, uno no aborrecía el asesinato de millones de seres humanos, en contra de creencias aceptadas sobre lo que era razonable, en contra de lo que era considerado lo correcto por la mayoría de su propia época, entonces podían introducirse cambios mayores de los que las «leyes» permitían. Los seres humanos y sus instituciones resultaban ser mucho más maleables, mucho menos resistentes; las leyes resultaban ser bastante más flexibles de lo que los primeros doctrinarios nos habían enseñado a creer. Se hablaba de una recaída en la barbarie, de un retorno deliberado a ella que, según las anteriores teorías revolucionarias, no era sólo lamentable, sino poco menos que imposible.

Era una verdad cuya recepción produjo toda clase de resistencias. Así, cuando en Rusia un régimen exterminó abierta y temerariamente muchos de los logros de la civilización occidental —tanto en las artes como, hasta cierto punto, en las ciencias, y desde luego, en la política y la moral— sobre la base de que pertenecían a la ideología de una minoría condenada por la historia a la destrucción, este holocausto tuvo que ser presentado, no como la regresión que era, sino como la continuación de un salto revolucionario hacia adelante por parte de esta misma civilización en la dirección en la que había estado moviéndose con anterioridad, aunque (a diferencia de la gran Revolución francesa) lo que ocurrió de hecho representara un cambio de dirección casi total. Tal cosa no podía probarse, porque las doctrinas en cuyo nombre se llevaba a cabo la revolución —y a las que, con bastante ironía, la revolución hizo tanto por poner en peligro y desacreditar— estaban demasiado arraigadas como consignas oficiales radicales con las que se fingía seguir estando de acuerdo. Hitler, con un mejor sentido de su actuación, proclamaba estar retornando, en efecto, a un viejo pasado y estar tratando de anular los efectos de la Ilustración y de 1789; y, a pesar de que su plan fue visto como un sueño de locos, una sádica fantasía neomedieval que no podía realizarse en el siglo XX, y que fue ampliamente descartada, en consecuencia, tanto por liberales como por conservadores y marxistas, ¿quién diría hoy que fracasó por completo? Gobernó apenas una docena de años, en el transcurso de los cuales transformó el aspecto y la estructura de la vida de sus súbditos más allá de las expectativas de los pensadores históricos y políticos más virulentos de Europa occidental (y oriental); fue vencido al final, pero perdió por un margen tan estrecho que no hace falta una imaginación excesiva para imaginar que pudo haber ganado, y que las consecuencias de su victoria habrían reducido, finalmente, a un sinsentido a aquellas doctrinas según las cuales su ascenso y sus victorias eran manifiestamente imposibles.

En 1944 fue propuesto un plan en la Conferencia de Quebec por Henry Morgenthau, secretario del Tesoro de Estados Unidos, según el cual se dismantlarían las industrias alemanas y todo el país sería reconvertido de nuevo en pastos. Se trataba de un plan que apenas podía tomarse en serio, aunque se dice —ignoro con qué credibilidad— que Roosevelt fue favorable a él durante un breve periodo. En cualquier caso, aquéllos a quienes horrorizaba y se resistían a su aplicación admitían que era practicable. Pero la propia noción de que un plan semejante pudiera ponerse en marcha habría parecido absolutamente utópica a la mayor parte de los historiadores, filósofos, estadistas y hombres lúcidos de finales del siglo XIX —digamos que de cualquier momento antes de 1914. Por tanto, Lenin, Hitler y Stalin, así como sus seguidores menores en cualquier otra parte, más por sus actos que por sus preceptos, demostraron la verdad, estremecedora para algunos, consoladora para otros, de que los seres humanos son mucho más dúctiles que lo que se había pensado hasta ese momento, que dadas la voluntad de poder, el fanatismo y la determinación suficientes —y, sin duda, una favorable conjunción de circunstancias— es posible alterarlo casi todo, en cualquier caso mucho más de lo que se pensaba hasta entonces.

Las balastradas sobre las que nos enseñaron a apoyarnos los constructores de sistemas del siglo XIX han demostrado ser incapaces de soportar la presión ejercida sobre ellas. Las técnicas de la civilización moderna, lejos de protegernos contra recaídas en el pasado o incursiones violentas en direcciones impredecibles, han resultado ser las armas más efectivas en manos de aquellos que desean cambiar a los seres humanos jugando con los impulsos irracionales y desafiando el marco general de la vida civilizada según un arbitrario modelo de su cosecha. La cuestión consistió en ver dónde estaban dispuestos a detenerse los revolucionarios —una cuestión más moral que psicológica—, puesto que la inercia de la costumbre, la tradición, el «inexorable» progreso tecnológico, se derrumba fácilmente ante asaltos suficientes y atrevidos. Se hicieron esfuerzos por probar que esos mismos asaltos seguían una pauta, que, tanto si provenían de la derecha como de la izquierda, eran también —los avances del totalitarismo— inevitables, como un día se había proclamado que lo era el progreso hacia la libertad individual. Pero tales análisis adolecían de la vieja y soberbia convicción de aquellos profetas y visionarios decimonónicos, que pensaban que habían resuelto por fin el enigma de la historia, y de una vez para siempre; resultó meridiano que únicamente se trataba de intentos tibios, desanimados, por escrutar una bola de cristal, cubierta de repente, una vez más, con la neblina de la incertidumbre tras el espejismo reluciente de dos siglos en los que se había sostenido que los rayos de la ciencia habían atravesado la noche de la ignorancia histórica. Ahora, de nuevo, era únicamente un desplazamiento de sombras, indeterminado e insustancial, describable sólo en términos aproximativos, de un inspirado ejercicio de adivinación, de conclusiones a corto plazo derivadas de fenómenos locales, susceptibles de ser desbaratadas por demasiados factores desconocidos y aparentemente incognoscibles.

El reverso de ello fue, por supuesto, una mayor fe en la eficacia de la iniciativa individual —la idea de que cada situación era más variable de lo que se había supuesto en épocas de mayor calma— que complacía a aquellos que encontraban la imagen científica y determinista o la teleología hegeliana demasiado convencionales y estériles, demasiado asfixiantes, demasiado intransigentes con la novedad; demasiado estrechas para la afirmación de energías revolucionarias, para la experimentación de sensaciones nuevas y violentas; y aterrorizaban a aquellos que buscan orden, tranquilidad, valores fiables, seguridad moral y física, un mundo en el que el margen de error es calculable, los límites

del cambio discernibles y los cataclismos sólo se deben a causas naturales, siendo, en principio, predecibles con el avance del conocimiento científico. El mundo social parece, ciertamente, más perturbador, más lleno de peligros invisibles, que nunca; pero de ello se seguiría que existe una trayectoria más abierta a los talentos, siempre y cuando éstos sean lo bastante audaces, poderosos e implacables.

En tales circunstancias cabría preguntarse: ¿por qué no somos capaces de reproducir, por ejemplo, las condiciones del siglo XIV, si deseáramos hacerlo? Ciertamente, no es fácil desbaratar las condiciones del siglo XX y reemplazarlas por algo tan diferente; no es fácil, ¿pero acaso es, con seguridad, literalmente imposible? Si Hitler, si Stalin, pudieron transformar sus sociedades y conmocionar al mundo en un grado tan elevado y en tan poco tiempo; si Alemania pudo haber sido «pastoralizada»; si todas las voces que advierten sobre lo fácil que sería poner fin a la civilización humana mediante tal o cual arma destructiva, lo precario que es todo el entramado, estuvieran diciendo la verdad, ¿no habrá entonces un espacio para las capacidades creativas que no sea menor que el de las capacidades destructivas? Si las cosas están menos determinadas de lo que parecían, ¿no estarán empezando a perder su fuerza términos como «anacronismo», la «lógica de los hechos» y demás? Si podemos, dada la ocasión, obrar con mayor libertad de lo que creemos que podríamos, ¿qué es lo que separa la planificación utópica de la realista? Si creemos realmente que la vida del siglo XIV es preferible a la del XX, entonces, si somos lo bastante decididos y tenemos suficientes recursos materiales, y somos numerosos y no vacilamos en enviar a la hoguera cuanto se nos resiste, ¿por qué no podemos «regresar al pasado»? Las leyes de la naturaleza no nos lo impiden, dado que éstas no han cambiado en los últimos seis siglos. ¿Qué es entonces lo que nos detiene —lo que detiene, digamos, a los fanáticos neomedievales para actuar a su antojo? Porque no hay duda de que hay algo que actúa de ese modo, que incluso los más extremistas entre ellos apenas creen que podrían reproducir literalmente alguna edad de oro pretérita, la Inglaterra Feliz, el Viejo Sur o el mundo de *le vert galant*, en el sentido en el que los comunistas o los fascistas fanáticos creen que *pueden* obligar al mundo a sufrir una transformación no menos violenta —desviarlo, como sea, de su trayectoria anterior, aunque sea con un plan tan tortuoso.

Imaginemos lo que entrañaría semejante regreso al pasado. Suponiendo que un hombre se propusiera realmente restablecer las condiciones de su época y lugar favoritos —recrearlos tan exactamente como pudiera—, ¿qué pasos daría? Para empezar, tendría que familiarizarse tan minuciosamente como pudiera con la vida anterior que desease restablecer. Debe presuponer que posee un cierto conocimiento sobre la forma de vida en cuestión como para haberse enamorado de ella tan profundamente. Si su conocimiento es real o engañoso no es relevante por el momento. Asumamos que es algo más que un entusiasta sentimental, que es un profundo estudioso de la historia y las ciencias sociales; sabrá entonces que, para acceder a una determinada forma de vida, es preciso hacer algo más que llevar cierto tipo de vestimentas, comer cierta clase de alimentos, reorganizar nuestra vida social con arreglo a cierta serie de pautas, o tener ciertas creencias religiosas. No conseguiremos nuestro objetivo, sino que nos limitaremos a desempeñar nuestros papeles como actores en un escenario, a menos que las bases de esa vida, económicas, sociales, lingüísticas, tal vez geográficas y ecológicas también, sean adecuadas, es decir, de una clase que haga que su sociedad ideal sea posible y, desde luego, natural y normal. Intrépido, se pone manos a la obra —asumamos que, si bien no omnipotente, sí controla, en todo caso, recursos materiales muy cuantiosos, y que tiene que manejar a seres humanos singularmente impresionables y dóciles—, empieza a transformar convenientemente todas

las condiciones naturales y artificiales requeridas. Si es lo bastante fanático y aísla a su sociedad suficientemente de todo contacto con el mundo exterior (o, alternativamente, si su experimento es de alcance mundial) podrá, en teoría, alcanzar cierto éxito. Las vidas humanas son radicalmente alterables, los seres humanos pueden ser reeducados, condicionados o puestos patas arriba —ésta es la principal lección de los tiempos violentos que vivimos. Además de amplios recursos materiales y una extraordinaria habilidad en emplearlos, deberá poseer asimismo un conocimiento asombroso sobre la época que intenta reproducir y las causas y factores que la hicieron ser como fue. Pero asumamos que también dispone de ellos, y que comprende el Londres del siglo XIV, por ejemplo, o la Florencia del XV, como nadie los ha conocido anteriormente. Los conocerá, desde luego, mejor que lo pudieran haber hecho sus propios habitantes; pues éstos daban demasiadas cosas por supuestas, demasiadas les parecían tan normales y habituales que no podían, por muy perceptivo que fuera el más analítico y crítico de ellos, prestar atención al clima, a la red de costumbres, pensamientos y sentimientos en que vivían del modo en que un observador externo, capaz de compararlo con fenómenos distintos para subrayar sus peculiaridades, puede hacerlo. Pese a todo, está claro que por muy habilidosa, minuciosa y fanáticamente concienzuda que fuese semejante reconstrucción, fracasaría en su objetivo principal —la recreación literal de una cultura pasada. Y ello no por las causas más obvias —porque el propio conocimiento es susceptible de error, porque uno contempla la edad de oro desde algún punto de mira posterior, distinto de aquél desde el que los londinenses del siglo XIV o los florentinos del XV se podían ver a sí mismos o a los demás—, pues incluso si el creador de este mundo se viera privado de observar las cosas desde dos puntos de vista a la vez, podría conseguir, empleando los métodos satirizados por Aldous Huxley o George Orwell, fabricar hábil y conscientemente seres humanos cuyo punto de vista esté modificado en la forma requerida, no, de nuevo, a causa de las numerosas dificultades prácticas obvias en la realización de un modelo tan extravagante: al menos en teoría, se podría zafar de todas ellas. En cualquier caso, por muy triunfalmente que hayan sido superadas, el resultado siempre parecerá curiosamente artificial —una falsificación ingeniosa, una pieza de anticuarismo sintético injertado sobre unas bases ineludiblemente contemporáneas.

Parece claro que al tratar de adquirir conocimientos sobre el mundo, externo o interno, físico o mental, inevitablemente advertimos y describimos sólo ciertas características del mismo, las que son, por así decirlo, públicas, que atraen la atención sobre sí mismas debido a algún interés específico que tenemos en investigarlas, debido a nuestras necesidades prácticas o intereses teóricos: aspectos del mundo con arreglo a los cuales tiene lugar la comunicación entre los hombres; características que pueden ser mal interpretadas o mal descritas, cuyo conocimiento es importante hasta cierto punto, es decir, atañen a nuestra actividad, se destine a la utilidad o al placer; objetos interesados o desinteresados de acción, pensamiento, sentimiento o contemplación. Y percibimos que progresamos en el conocimiento en tanto que descubrimos hechos y relaciones desconocidos, en particular cuando éstos resultan ser relevantes para nuestros propósitos principales, para la supervivencia y todos los recursos que ello comporta, para nuestra felicidad o la satisfacción de las muy diversas y contrapuestas necesidades que determinan que los seres humanos hagan lo que hacen y sean como son.

Lo que se deja al margen de tales investigaciones es lo que resulta demasiado obvio como para necesitar ser mencionado. Si somos antropólogos y describimos costumbres o creencias humanas, referimos y consideramos destacables aquellos aspectos en los que

otras tribus se diferencian de nosotros, o aquéllos en los que se parecen a nosotros de forma inesperada, puesto que sus múltiples diferencias podrían llevarnos a pensar de otro modo. No registramos lo obvio: por ejemplo, el hecho de que los nativos de Polinesia prefieran tener calor a pasar frío, o que les disgusten el hambre o el dolor físico; resulta demasiado aburrido registrar esto. Damos por supuesto, natural y justificablemente, que si esos nativos son seres humanos lo anterior será tan verdadero para ellos como lo es para nosotros mismos, y para todo el resto de los seres humanos de los que hayamos tenido noticia —es uno de los elementos de la normalidad. Tampoco registramos que las cabezas de esos polinesios son tridimensionales y que hay espacio por delante y por detrás de ellas, ello también se deriva de las definiciones de tales términos y debe darse por supuesto.

Cuando uno considera qué cantidad de hechos semejantes —costumbres, creencias— damos por supuesto al pensar o decir cualquier cosa, cuántas nociones, éticas, políticas, sociales, personales, confluyen en la configuración de la perspectiva de una sola persona, por simple e irreflexiva que pueda ser, en cualquier contexto, comenzamos a darnos cuenta de qué pequeña parte del conjunto pueden abarcar nuestras ciencias —no sólo las ciencias naturales, que operan mediante generalizaciones en un alto grado de abstracción, sino también los estudios humanos, «impresionistas», la historia, la biografía, la sociología, la psicología introspectiva, los métodos de los novelistas, de los autores de memorias, de los estudiosos de los asuntos humanos desde cualquier ángulo. Y ésta no es una cuestión para sorprenderse o lamentarse: si fuésemos conscientes de todo cuanto, en principio, podríamos ser, bien pronto enloqueceríamos. El acto de observación o pensamiento más primitivo requiere ciertos hábitos determinados, todo un marco general de cosas, personas, ideas, creencias y actitudes que deben darse por supuestas, presunciones no criticadas, creencias no analizadas. Nuestro lenguaje, o cualquier simbolismo con el que procedamos, está en sí mismo impregnado de estas actitudes básicas. No podemos, ni siquiera en principio, enumerar todo lo que sabemos y creemos, pues las palabras o símbolos con los que lo hacemos entrañan y expresan en sí mismas ciertas actitudes que se encuentran, *ex hypothesi*, «encapsuladas» en ellos, y que tampoco son fácilmente describibles por ellos. Podemos hacer uso de un conjunto de símbolos a fin de descubrir las presunciones que subyacen a otro, e incluso ésta es una tarea de lo más penosa, difícil y crucialmente importante, que sólo muy pocos, y muy sutiles, muy profundos, muy serios, perspicaces, audaces y lúcidos pensadores geniales han desempeñado con algún éxito; pero no podemos examinar la totalidad de nuestro simbolismo y, sin embargo, no emplear para este propósito ningún símbolo en absoluto. No existe ningún punto arquimédico exterior a nosotros desde el que podamos situarnos para adoptar nuestro punto de vista crítico, para observar y analizar todo lo que pensamos o creemos mediante una simple inspección, todo lo que puede decirse que damos por supuesto, ya que nos comportamos como si lo aceptásemos —esta suposición es un absurdo evidente por sí mismo.

El rasgo de la profundidad en pensadores que son filósofos o novelistas profesionales, u hombres geniales de otra especie, consiste precisamente en penetrar en alguna de esas grandes presunciones embutidas en cierta actitud generalizada, aislarla y cuestionarla, preguntarse qué ocurriría si las cosas fuesen de otro modo. Es al tocar uno de estos nervios, nervios que están tan profundamente dentro de nosotros que es con arreglo a ellos que sentimos y pensamos como lo hacemos, cuando notamos esas sacudidas eléctricas que indican que ha cuajado alguna intuición auténticamente profunda. Sólo cuando ocurre esa experiencia única, inmediatamente reconocible, perturbadora, nos damos cuenta de estar en presencia de esa peculiar y muy rara forma de talento poseída por quienes nos

hacen ser conscientes de las categorías más omnipresentes, menos observadas, aquellas que están más cercanas a nosotros y que, por esa misma razón, escapan a la descripción, por mucho que nuestras emociones, nuestra curiosidad, nuestra diligencia, se hayan puesto en movimiento para registrar la totalidad de cuanto conocemos.

Todo el mundo sabrá a qué cualidad me refiero. Newton abordó problemas que habían ocupado durante mucho tiempo la atención de los filósofos y científicos, y propuso soluciones a problemas de considerable dificultad, soluciones caracterizadas por una simplicidad y envergadura que son rasgos distintivos de su particular clase de talento. Pero sus resultados, si eran perturbadores, lo eran sólo para los especialistas, otros físicos o cosmólogos. Cambió la perspectiva de muchos hombres, sin duda, pero nada de lo que dijo afectó directamente a sus pensamientos y sentimientos más recónditamente privados y esenciales. Sin embargo, Pascal cuestionó esas categorías, aludió a esos hábitos de pensamiento, creencias, actitudes semiconscientes o totalmente inconscientes, en virtud de las cuales se presentaban la vida interior, los elementos básicos de sus propios mundos privados, ante los hombres de su tiempo. Realizó grandes descubrimientos en matemáticas, pero no es por esto por lo que se atribuyen a su pensamiento cualidades únicas de profundidad: en sus *Pensées* no hay descubrimientos formales, no hay soluciones, ni siquiera planteamientos claros de problemas con indicaciones sobre el modo en que deben investigarse. Y, sin embargo, Locke, que hizo todas estas cosas y fue un pensador con una influencia incomparable, nunca ha sido considerado como un pensador excepcionalmente *profundo*; ello a pesar de su originalidad, su universalidad, su ingente contribución a la filosofía y a la política, en comparación con los fragmentos aislados que dejó Pascal. Sucede lo mismo con Kant. Estableció categorías puras de índole omnipresente, básica —espacio, tiempo, cantidad, objetividad, libertad, personalidad moral— y, en consecuencia, aun cuando fuera un filósofo sistemático y a menudo pedante, un escritor difícil, un lógico oscuro, un metafísico y moralista rutinario y profesoral, fue reconocido en vida por ser lo que fue, no sólo un hombre genial en muchos terrenos, sino uno de los pocos pensadores auténticamente profundos y, por tanto, revolucionarios, en la historia humana: alguien que no se limitaba a discutir lo que los demás debatían, que veía no sólo lo que los demás describían, y que no daba respuesta simplemente a lo que, en general, se estaba inquiriendo, sino que atravesó un estrato de suposiciones y presunciones que el propio lenguaje incorpora a los hábitos de pensamiento, marcos generales básicos conforme a los que pensamos y actuamos; y los conmocionó. Nada es comparable a la experiencia de estar siendo informado de las características de los instrumentos más íntimos con los que uno piensa y siente, no de los problemas a los que uno busca soluciones, ni tampoco de las soluciones, sino de los términos más recónditos, las categorías más profundamente imbricadas con las que, y no sobre las que, uno piensa; de las formas en las que acontecen las propias experiencias; no sobre la naturaleza de las experiencias mismas, por muy notable o instructivo que pudiera ser el análisis de estas últimas.

Parece claro que lo que nos resulta más sencillo de observar y describir es el amueblamiento del mundo exterior —árboles, rocas, casas, mesas, otros seres humanos. Algunas personas, provistas de una cualidad mental meditativa, son capaces de describir sus propios sentimientos y pensamientos con sensibilidad y precisión; otros, de mente más incisiva y analítica, pueden avanzar en la distinción y la descripción de las categorías comunes con las que pensamos —las diferencias entre el pensamiento matemático e histórico, o entre el concepto de cosa y de persona, o entre sujeto y objeto, o entre actos y sentimientos, y así sucesivamente. Los conceptos y categorías comprendidos en las

disciplinas formales que disponen de leyes relativamente claras —física, matemáticas, gramática, el lenguaje de la diplomacia internacional— resultan, en comparación, fáciles de investigar. Para los que participan en actividades menos articuladas —las actividades del músico, escribir novelas o poesía, la pintura, la composición, el trato social cotidiano de los seres humanos y la representación con «sentido común» del mundo— ello resulta, por razones obvias, mucho más difícil. Podemos construir ciencias sobre los presupuestos de ciertas invariaciones relativas; respecto del comportamiento de las piedras, del césped, de las plantas, o de las mariposas asumimos que no han sido tan diferentes en tiempos remotos como para invalidar las presunciones establecidas en la actualidad por la química, la geología, la física, la botánica o la zoología. Y a menos que creyéramos que los seres humanos fueron lo bastante parecidos entre sí en ciertos aspectos básicos y abstraíbles a lo largo de periodos de tiempo suficientemente largos, no tendríamos motivos para confiar en aquellas generalizaciones que, de forma consciente o no, entran no ya sólo en ciencias establecidas como la sociología, la psicología y la antropología, sino en la historia, la biografía y el arte de la novela, la teoría política y cualquier forma de observación social.

Algunas de esas generalizaciones son demasiado próximas a nosotros mismos y son demasiado evidentes como para ser sacadas a la luz por cualquiera, a excepción de los hombres geniales y audaces, originales e independientes. Pascal y Dostoievsky, Proust, san Agustín, tuvieron éxito en tales empresas de inmersión de altura, en la observación y descripción de tales actitudes y categorías estructurales básicas. Algunas de ellas son aplicables a la humanidad durante etapas de tiempo lo suficientemente extensas como para ser consideradas virtualmente universales; algunas varían de era en era y de cultura en cultura, y varían, sin duda, hasta cierto punto, entre personas y grupos de personas, así como entre distintas épocas y bajo diversas circunstancias. Siempre que se ignoren las pequeñas diferencias y que lo que se manejen sean siempre cantidades muy grandes, podemos formular leyes que sólo se aplican literalmente a entes idealizados, cuya relación con objetos o personas reales será siempre cuestión de duda o de talento intuitivo por parte del especialista que trate el problema, más aún que la aplicación de las leyes generales de la anatomía a una enfermedad individual. Por ejemplo, el concepto de una naturaleza «humana» básica, que no puede ser alterada radicalmente y que es lo que configura a la mayor parte de los seres humanos, representa un vago esfuerzo por transmitir la idea de un conjunto de características invariables y no analizadas que conocemos, por así decirlo, desde el interior, pero que no es susceptible de una formulación o manipulación científica precisas. Tales términos generales —la naturaleza humana, la paz, la guerra, la estabilidad, la libertad, el poder, el ascenso, el declive— son símbolos convenientes que resumen, son el concentrado de, mis observaciones; pero, por mucho que sea lo que las ciencias lleguen a dominar, por detalladas, escrupulosas, verificadas y coherentes que sean las narraciones de nuestros mejores historiadores, una gran cantidad de cosas queda necesariamente fuera, en ambos extremos de la escala, tanto las categorías más profundas y omnipresentes que forman una parte demasiado íntima de la totalidad de nuestra experiencia como para poder separarlas de ella con facilidad para su observación, como, en el otro extremo, aquellas opiniones, sentimientos, reacciones, instintos, creencias, infinitamente mudables y cambiantes, que constituyen la singularidad de cada individuo y de cada una de sus acciones y pensamientos, y también la singularidad, el aroma individual, el peculiar modo de vida de un carácter, de una institución, de un talante, y también de un estilo artístico, de toda una cultura, una época, una nación, una civilización.

Es una perogrullada afirmar que son las diferencias y no las semejanzas las que

constituyen la integridad de un acto de reconocimiento, de una descripción histórica, de una personalidad —ya sea de un objeto, o de un individuo o de una cultura. Vico y Herder, a pesar de todas sus extravagancias y sombras, nos enseñaron de una vez por todas que ser un griego homérico o un alemán del siglo XVIII es pertenecer a una sociedad singular, y que lo que significa «pertenecer» no puede analizarse en términos de algo que esas personas tengan en común con otras sociedades o entes del universo, sino sólo en términos de lo que cada uno de ellos tenga en común con otros griegos homéricos o alemanes, que existe una forma alemana o griega de hablar, comer, concluir tratados, participar en el comercio, bailar, gesticular, atarse los zapatos, construir barcos, explicar el pasado, venerar a Dios, impregnada por alguna cualidad común que no puede analizarse con arreglo a casos de leyes generales o efectos de causas discernibles, de uniformidades recurrentes, de repeticiones que permiten que se puedan abstraer los elementos comunes y a veces experimentar con ellos. La pauta singular conforme a la que todas las acciones que son alemanas están entrelazadas, o que nos permite atribuir una pintura, o incluso un verso poético, o una agudeza a una época en vez de a otra y a un autor en lugar de a otro, respecto a eso no existe ninguna ciencia. Reconocemos estas manifestaciones del mismo modo que reconocemos las expresiones de las caras de nuestros amigos. La interconexión de diversas actividades que se considera que emanan de, o constituyen, un carácter o estilo o situación histórica único y singular se parece mucho más a la coherencia de una totalidad estética, de una sinfonía o de un retrato; lo que reprobamos como erróneo o inadecuado se parece bastante más a lo que se rechaza como falso o inapropiado en un cuadro o en un poema que en un sistema deductivo o en una teoría científica, o en las hipótesis ensambladas de una ciencia natural. Cómo llevamos a cabo tales actos de identificación y atribución es casi imposible de decir. Demasiados factores participan en el proceso; son demasiado evanescentes, sus vínculos son, a menudo, demasiado sutiles e invisibles; la idea de que podrían convertirse en objeto de una técnica y enseñarse a los demás de manera sistemática es claramente absurda, y, sin embargo, forman parte de nuestras experiencias más corrientes. Entran en la gran mayoría de nuestros juicios, opiniones y predicciones de sentido común sobre las conductas de los demás, son aquello de lo que vivimos, nuestros métodos más profundamente arraigados, nuestros hábitos de pensamiento y sentimiento, que cambian y apenas nos damos cuenta, que varían en los demás y podemos no notarlo conscientemente, aunque podemos reaccionar a ello de un modo semiinconsciente. La investigación de tales presunciones —de lo que configura la perspectiva singular de una época o de una persona— precisa, sencillamente, de mucha mayor afinidad, interés e imaginación, así como de experiencia de la vida, que las actividades más abstractas y disciplinadas de los científicos naturales.

En consecuencia, puede decirse que cada persona y cada época tiene, por lo menos, dos planos: una superficie superior, pública, iluminada, fácilmente perceptible, claramente descriptible, de la que cabe abstraer y condensar semejanzas provechosamente en forma de leyes; y, por debajo de ella, una senda hacia características cada vez menos evidentes, pero más íntimas y profundas, mezcladas demasiado estrechamente con sentimientos y actividades como para ser fácilmente distinguibles de ellos. Con gran paciencia, laboriosidad y asiduidad podemos ahondar bajo la superficie —los novelistas hacen esto mejor que los «científicos sociales» expertos— aunque su consistencia es la de una sustancia viscosa: no nos topamos con ningún muro de piedra, ningún obstáculo insuperable, pero cada paso es más difícil, cada esfuerzo por avanzar nos arrebató el deseo o la capacidad de continuar. Tolstói, Shakespeare, Dostoievsky, Kafka o Nietzsche

profundizaron más que John Buchan, H. G. Wells o Bertrand Russell; pero lo que conocemos en este plano de costumbres semiarticuladas, de conjeturas y formas de pensamiento no examinadas, de reacciones semiinstintivas, modos de vida tan profundamente asimilados que no pueden percibirse en absoluto de forma consciente, lo que sabemos de ello es tan poco, y, probablemente, ya que carecemos del tiempo, de la sutileza y de la perspicacia, seguirá siendo insignificante, que sostener que somos capaces de hacer generalizaciones donde, a lo sumo, sólo podemos entregarnos a un retratar exquisito, afirmar la posibilidad de una clave científica infalible cuando cada entidad singular exige una vida entera de observación minuciosa y constante, interés y discernimiento, constituye una de las declaraciones más grotescas jamás planteada por un ser humano.

II

El ideal de todas las ciencias naturales es un sistema de proposiciones tan generales, claras, *amplias* y conectadas cada una a las demás por vínculos lógicos tan poco ambiguos y tan directos, que el resultado sea lo más semejante posible a un sistema deductivo, donde uno pueda desplazarse a través de rutas lógicas totalmente fiables desde cualquier punto del sistema hasta otro, totalmente seguras porque han sido construidas *a priori* según leyes avaladas, como en un juego, porque han sido adoptadas, porque se ha decidido conservarlas y no romperlas. La utilidad de un sistema así —comparada con su fuerza o su belleza— depende, por supuesto, no de su alcance y coherencia lógicos, sino de su aplicabilidad a cuestiones prácticas. Esto, a su vez, depende no sólo de la pericia con la que construyamos el sistema, sino del comportamiento real de las cosas y las personas en el mundo a quienes el sistema se aplica, o a partir de las que se generaliza o idealiza el sistema. Por esta razón, siempre ha ocurrido que cuanto más general y lógicamente satisfactorio era un sistema, menos útil resultaba para describir la trayectoria específica del comportamiento de un ente particular en el universo —cuanto mayor fuese la cantidad de entes, tanto más preciso sería el poder descriptivo y predictivo del sistema; cuánto menor fuese el número de ejemplos, mayor sería el margen de error, de desviación de la norma.

Los historiadores, cuyo oficio es contarnos lo que realmente ocurrió en el mundo, tratan de evitar, en consecuencia, los modelos teóricos rígidos a los que los hechos han de ajustarse a veces con bastante dificultad y artificialidad. Y este instinto es acertado. La verdadera finalidad de las ciencias consiste en recoger la cantidad de semejanzas en el comportamiento de los objetos y construir proposiciones con el grado mayor de generalidad, a partir de las cuales pueda deducirse lógicamente la cantidad máxima de esas uniformidades. En la historia, nuestro propósito es el contrario. Cuando queremos describir una determinada revolución —lo que realmente tuvo lugar—, lo último que hacemos es concentrarnos en exclusiva en las características que comparte con tantas revoluciones como podamos descubrir, desechando las diferencias como irrelevantes para nuestro estudio; y así, lo que el historiador quiere destacar es lo que es particular, único, de un carácter o de una serie de acontecimientos o una circunstancia histórica determinada, de manera que el lector, ante tal relación, sea capaz de comprender la situación en lo que se denomina su «concreción», es decir, cómo ocurrió en ese tiempo particular, en el lugar particular, en el marco general de acontecimientos particulares en el que la misma, y sólo ella misma, se dio —los aspectos en que difiere de todo cuanto ha sucedido antes o es probable que pueda ocurrir después. El historiador tiene interés en pintar un retrato que representa el modelo singular de experiencia, y no una radiografía que sea capaz de operar

como un símbolo general para todas las estructuras de un mismo tipo.

Esta verdad fue comprendida —y exagerada— por los pensadores del movimiento romántico que se quejaban de que los historiadores anteriores habían sido demasiado abstractos o demasiado pedestres y mecánicos, con sus listas de reinados, batallas y relatos irrelevantes e inconexos de cronistas, de que no habían logrado envolver esos huesos desecados en la encarnadura de la realidad viviente, ni pintar el carácter o la sociedad humana de forma que diese al lector una sensación de realidad, una sensación de la clase de sociedad o de la clase de carácter que pudiera imaginar haberse encontrado o con la que él mismo pudiera haberse relacionado en vida; y que los novelistas o pintores históricos, u otros hombres cuya imaginación fuese adecuada a su conocimiento, lo hacían con mayor fortuna.

Este don histórico no sólo consiste en establecer hechos mediante aquellas técnicas reconocidas, aquellas formas de manejar pruebas, que han desarrollado los especialistas —paleógrafos, epigrafistas, arqueólogos, antropólogos y demás—, que pueden muy bien entrañar procesos lógicos no del todo diferentes a los de las ciencias naturales, con su tendencia a la generalidad y la abstracción, y al empleo de modelos idealizados, sino también algo que está en el extremo opuesto de la escala, a saber, una intuición para advertir lo que es singular e irreplicable, la particular concatenación de circunstancias, las singulares combinaciones de atributos, que confieren a una persona, a una situación, a una cultura o a una época su carácter peculiar, en virtud del cual es posible atribuir tal o cual decisión política, tal o cual pintura o enfoque moral o forma de escritura a una civilización o fase de una civilización determinada, o incluso a individuos de la misma, con un alto grado de credibilidad.

¿Cómo se hace esto? No es nada fácil saberlo. Requiere una observación escrupulosa, un conocimiento exacto de los hechos, pero es algo más: constituye una forma de comprensión y no de conocimiento de los hechos en el sentido corriente. Cuando decimos que conocemos bien el carácter de alguien, que determinada acción no podría haber sido realizada por el hombre en cuestión; o, alternativamente, que consideramos que algo es del todo característico de él, precisamente la clase de cosa que él y sólo él podría hacer —una percepción que depende a la vez de nuestro conocimiento de su estilo de vida, de su semblante intelectual o afectivo, y acrecienta nuestro conocimiento de los mismos—, ¿qué clase de conocimiento es ése que afirmamos poseer? Si nos viésemos obligados a establecer las leyes psicológicas generales de las que deducimos o pudiéramos haber deducido esto, y, más aún, los elementos a partir de los cuales se construyen estas generalizaciones, tendríamos que detenernos inmediatamente. Si, teóricamente, hubiéramos alcanzado una comprensión íntima de la singular personalidad de nuestro amigo (o de nuestro enemigo) por medios científicos semejantes, eso es algo que ignoro —parece evidente que, por el momento, nadie ha accedido a este tipo de conocimiento por cualquiera de estos métodos. El sentido en el que el psicólogo más experto y preciso, trabajando exclusivamente sobre la base de datos científicos acumulados y de hipótesis sustentadas sobre éstos, puede describir y predecir el comportamiento del ser humano en una situación concreta, hora por hora y día a día, es bien distinto de aquél en que puede hacerlo quien conoce bien a una persona, como los amigos, socios o parientes; es mucho más general, mucho menos exacto aplicado a una circunstancia particular. Un cuadro médico o un diagrama no es el equivalente de un retrato como al que pueden dar forma un novelista dotado o un ser humano provisto de la perspicacia —comprensión— adecuada; no equivalente, en absoluto porque precise de una habilidad menor o sea menos valioso para

sus propios fines, sino porque se reduce a hechos públicamente registrables y a generalizaciones atestiguadas por los mismos, debe necesariamente dejar fuera de sus cálculos la enorme cantidad de pequeños, incesantemente cambiantes y evanescentes colores, aromas, sonidos, y los equivalentes físicos de los mismos, las apenas percibidas, apenas inferidas, apenas vislumbradas, apenas absorbidas inconscientemente, minucias de la conducta, del pensamiento y del sentimiento, que son, al mismo tiempo, demasiado numerosas, demasiado complejas, demasiado sutiles y demasiado indiscernibles entre sí como para ser identificadas, mencionadas, ordenadas, registradas y expuestas en un lenguaje científico neutral. Y más aún, hay entre ellas cualidades tipo —¿de qué otra forma podemos llamarlas?—, hábitos de pensamiento y emoción, modos de observar, de reaccionar, de narrar experiencias demasiado cercanas a nosotros como para poder ser distinguidas y clasificadas, de las que no nos percatamos estrictamente, pero que, en cualquier caso, absorbemos en nuestra imagen de lo que ocurre, y que, cuanto más sensible y agudamente nos percatemos, acrecentarán la comprensión y la perspicacia que, legítimamente, se dice que poseemos.

En esto consiste, principalmente, comprender a los seres humanos. Es imposible tratar de analizar y describir con claridad lo que ocurre cuando comprendemos de esta manera, no porque el proceso «trascienda» o esté «más allá», en cierta forma, de la experiencia normal, porque sea un acto especial de adivinación mágica que no se puede describir mediante el lenguaje de la experiencia corriente; sino por el motivo contrario, porque se adentra de un modo demasiado íntimo en nuestra experiencia más corriente, y constituye una especie de integración automática de una gran cantidad de datos demasiado fugaces y diversos como para ser dispuestos, uno a uno, en el soporte de algún proceso científico, en un sentido demasiado obvio, demasiado asumido como para ser enumerable. Nuestro lenguaje no está concebido para aprehenderlos; está pensado para comunicar características relativamente estables, principalmente del mundo exterior, con arreglo a las que tratamos los unos con los otros, que configuran la frontera de nuestro mundo común y en cuya manipulación consisten, en gran medida, nuestras vidas. Tampoco está destinado a describir aquellas características que son demasiado permanentes, excesivamente cercanas, como para reparar en ellas, puesto que siempre están ahí, y, por tanto, no plantean problemas específicos, dado que acompañan a todas nuestras percepciones (éstas son las categorías que, con un singular esfuerzo de autoconciencia desvelan los filósofos) o, en el otro extremo de la escala, esas características que no son lo bastante perdurables, que son excesivamente efímeras, que confieren su aroma único a aquello que ocurre, que constituyen la esencia singular de una situación particular, de un momento concreto de la historia, que le otorgan su carácter irremplazable, el flujo y reflujo de diferencias que hacen que cada momento, cada persona, cada acto significativo —así como el modelo de cada cultura o empresa humana— sea lo que es en sí mismo, singularmente diferente de cualquier otra cosa en cualquier momento. Estas propiedades fluctuantes presuponen, a su vez, esas mismas características constantes, ni demasiado omnipresentes como para ser aprehendidas, ni demasiado evanescentes como para ser catalogadas, que utilizan las disciplinas oficiales —las ciencias y paraciencias de la humanidad. Y, con todo, lo que convierte a los hombres en necios o sabios, inteligentes u obtusos, en lugar de preparados, o instruidos, o bien informados, es la percepción de estas esencias singulares de cada situación tal como es, con sus diferencias específicas, de aquello en ella que la diferencia de cualquier otra situación, es decir, aquellos aspectos de la misma que no la hacen susceptible de tratamiento científico, porque constituye ese elemento suyo que ninguna generalización,

por ser una generalización, puede abarcar.

Como he dicho antes, es posible decir algo acerca de estas diferencias singulares —desde luego, los historiadores y biógrafos intentan hacerlo. Es la capacidad de hacerlo lo que convierte a algunas personas en estudiosos más profundos de los seres humanos que otros, en mejores consejeros respecto a sus problemas que otros con mayor instrucción, que disponen de más datos e hipótesis. Pero, al final, no es posible fijarlo todo, ya sea oralmente o por escrito: hay demasiadas cosas; pasan demasiado deprisa; contaminan las propias formas de expresión y no tenemos ningún punto de mira exterior desde el que observar e identificar todo desapasionadamente. Lo que estoy tratando de describir es, en pocas palabras, esa adaptación sensible de uno mismo a lo que no puede ser, de ningún modo, totalmente medido, pesado o descrito —esa capacidad denominada perspicacia imaginativa, genio en su dimensión más elevada— que despliegan por igual los historiadores, novelistas, dramaturgos y personas corrientes dotadas de una comprensión de la vida (denominada, en su grado normal, sentido común). Éste es un factor esencial a la hora de admirar y confiar en algunos historiadores más que en otros. Cuando un historiador describe así el pasado es cuando somos conscientes de que nos ha aportado no ya sólo hechos fidedignos, sino la revelación de una forma de vida, de una sociedad presentada con un detalle suficientemente rico y coherente, suficientemente parecido a lo que nosotros entendemos por vida humana, sociedad o relaciones entre los hombres, cuando podemos continuar extrapolando nosotros mismos, proseguir nosotros mismos, entender por qué ese hombre hizo eso o esa nación aquello, sin que tenga que venir explicado al detalle, porque se han puesto en juego aquellas de nuestras facultades que operan de un modo semejante en nuestra comprensión de nuestra propia sociedad, diferentes de ciertas conclusiones inductivas o deductivas, es entonces cuando reconocemos lo que se nos ha ofrecido como historia, y no como el árido traqueteo de fórmulas mecánicas o de un montón informe de osamentas históricas.

Eso es lo que se denomina resucitar una época pasada. La vía está sembrada de trampas traicioneras: cada era, cada grupo de hombres, cada individuo tiene su propio enfoque, y éstos no permanecen inmóviles, sino que varían, y esto debe entenderse partiendo de la evidencia que poseemos, no estando disponible, en este punto, ninguna prueba definitiva de que hayamos comprendido, en el sentido que dan las ciencias al término. Las pruebas de verdad y de falsedad, de métodos honrados y de engaño, de reconstrucción meramente ilusoria y de percepción fiable, trabajosamente adquirida, son como son en la vida corriente, donde distinguimos entre cordura e insensatez, hombres de talento y charlatanes, sin utilizar criterios científicos. Más aún, cualquier enfoque del pasado difiere en la perspectiva de todos los observadores sucesivos. Existe el enfoque —el modelo singular de actitudes— que constituye la visión renacentista de las cosas o de la forma de vida (aquello que es común a su propia variedad interna de enfoques y caracteres, y demás); y existe, por así decirlo, la visión dieciochesca, el panorama del Renacimiento tal como era contemplado por, digamos, la Ilustración francesa en el siglo XVIII; y esto diferirá de su aspecto para los pensadores Victorianos, los comunistas del siglo XX o los neotomistas. Estos enfoques y enfoques de enfoques existen, y es tan ocioso preguntarse cuáles son verdaderos o falsos como preguntar qué vista de los Alpes es la auténtica y cuál la falsa. Pero existe un sentido en el que los «hechos», lo que puede demostrarse mediante la evidencia, en contraste con las interpretaciones, teorías, hipótesis, enfoques, deben permanecer invariables para todos esos enfoques cambiantes, pues, en caso contrario, no dispondríamos de ninguna validez histórica en absoluto. Y por confusa que pueda ser la frontera entre el hecho, por un lado, y las actitudes e interpretaciones, por otro, ésta existe

realmente. Gibbon no habría rechazado hechos descubiertos por Ranke, Creighton o Pirenne, porque no eran lo que él entendía por hechos (ni tampoco Tucídides); los habría rechazado, en su caso, sólo porque podía haber pensado que eran falsos o triviales o no eran lo que estaba buscando. Dentro de la cultura occidental hay un acuerdo suficiente acerca de lo que cuenta como un hecho y lo que es teoría o interpretación (pese a los continuos esfuerzos por negarlo por parte de relativistas y subjetivistas de toda especie) como para convertir a las dudas sobre las fronteras entre ambos en un seudoproblema. No obstante, un mero recital de hechos no es historia, ni siquiera si se les añaden hipótesis científicamente comprobables; sólo sirve su ubicación en la textura concreta, opaca en ocasiones, pero continua, rica, plena, de la «vida real», en el *continuum* intersubjetivo, directamente reconocible, de la experiencia.

Pero estas ideas son tan difíciles de formar, tan subjetiva parece también una sucesión de enfoques, que existe una tentación natural de evitarlas por parte de los historiadores que se toman en serio su tarea, o, al menos, de reducirlas al mínimo. De ahí el alegato de aquellos investigadores austeros que declaran que establecer que el buen rey Dagoberto o el emperador León Isaurio fallecieron tal o cual día de tal o cual año, por trivial o tedioso que pueda parecer, es establecer un hecho firme, algo que los investigadores del futuro no se verán obligados a descubrir de nuevo, un sólido sillar en el templo del saber; mientras que un intento de analizar la «mente medieval», de aportar una descripción tan vivida de alguna parcela de la sociedad franca o bizantina que haga posible que el lector «se adentre en ella» de forma imaginativa, es, en definitiva, una mera conjetura y periodismo, una fantasía coherente, concebida, tal vez, en términos modernos irrealizables que probablemente dará paso, en una fecha no muy distante, a alguna otra «interpretación» no menos arbitraria, que refleje todos los intereses y temperamentos de los nuevos intérpretes; ni historia ni ciencia, una pieza de expresión caprichosa, agradable, incluso fascinante, pero *nicht Wissenschaft, bloss Kunst* ^[6].

Nuestra historia intelectual es una sucesión de periodos de inflación y deflación; cuando la imaginación crece de forma demasiado prolífica a expensas de la observación cuidadosa y el detalle se da una reacción saludable en favor de la austeridad y los hechos escuetos; cuando las aportaciones de éstos llegan a ser tan aburridas, monótonas y pedantes que el público comienza a preguntarse por qué una actividad tan tediosa, tan poco vinculada a cualquier posible interés humano, merece ni siquiera desarrollarse, un Macaulay, un Mommsen, un Michelet, un Pirenne, replantea los hechos en alguna síntesis magnífica que restaura la confianza del fatigado lector en la historia como descripción de seres humanos reales y no solamente de algún rincón de sus vidas, tan aislado, abstraído tan artificialmente del resto, como para no ofrecer durante más tiempo la respuesta a cualquier posible pregunta que pueda razonablemente esperarse que cualquiera desee formular sobre el pasado. Hay una oscilación entre los intentos de decir tan poco como sea posible (de jugar sobre seguro, correr los menores riesgos posibles con la verdad) y los intentos de decir tanto como sea posible (de no decir menos de lo que podamos, de dejar fuera tan poco como sea posible), una oscilación perpetua entre el horror de decir más de lo que sabemos con certeza, que le lleva a uno a decir lo menos posible, lo más cercano a no decir nada con cierto interés dentro de lo que humanamente podamos, y, *per contra*, el intento de describir el pasado en términos reales, de darle una apariencia de vida, algo reconociblemente humano, incluso con el riesgo inevitable de decir más de lo que podemos conocer mediante métodos «científicos» acreditados, poniendo en juego aquellas formas de valorar y analizar hechos que son intrínsecas a nuestra experiencia cotidiana normal como seres humanos en

mutua relación con otros —toda la vida intelectual, imaginativa, moral, estética, religiosa, del hombre—, pero que puede no superar la inspección minuciosa de una investigación que establezca los hechos en puridad. Y los historiadores, en un momento determinado, se inclinan a favor de uno u otro de estos polos como reacción frente a alguna tendencia excesiva previa hacia una exuberancia o fantasía excesivas, o una aversión demasiado puritana hacia la imaginación.

III

La historia es la descripción de las relaciones de los hombres entre sí y con su entorno; en consecuencia, lo que es cierto respecto de la historia es probable que lo sea también respecto del pensamiento y la acción políticos. La natural admiración por los triunfos de las ciencias desde Galileo y Newton ha estimulado aquellas formas de teoría política que, bajo la presunción de que los seres humanos obedecían leyes naturales discernibles, y de que sus males se debían a la ignorancia o a la inmoralidad y podían remediarse, como los de sus cuerpos, mediante la aplicación de la clase correcta de higiene social, formularon proyectos según los cuales los hombres podían llegar a ser felices, y virtuosos, mediante una determinada reorganización de sus vidas. Y, en efecto, si lo que los hombres sabían sobre sí mismos pudiera exponerse siguiendo la misma forma sistemática con la que formulan su conocimiento de los objetos naturales, quizá podrían contar con un grado de éxito similar a la hora de cambiar sus vidas. Los triunfos de la tecnología eran atribuidos, con razón, a un conocimiento apropiado de las leyes de la naturaleza, que capacitaba a los hombres para predecir los resultados de sus propias acciones y experimentos. Sabían que no podían hacerlo todo, pero también podían anticipar, dentro de un margen de error razonable, cuánto, dentro de los límites de lo que es factible, podían conseguir. Y, sin embargo, siempre que este mismo método fue aplicado a los asuntos humanos, señaladamente en 1789, 1792 y 1793, 1848 y 1917, los resultados rara vez se correspondieron con las esperanzas de los ingenieros sociales que condujeron los decisivos experimentos sociales. La gran Revolución francesa no logró establecer lo que sus creadores —impregnados de las ciencias humanas de su tiempo— habían creído y esperado crear; la libertad, la igualdad y la fraternidad no se realizaron por separado, y mucho menos juntas. ¿Qué había ido mal? ¿Acaso no había un conocimiento suficiente de los hechos? ¿Habían ofrecido los enciclopedistas hipótesis erróneas? ¿Había habido un error de cálculo en las matemáticas utilizadas?

Los que creían que las vidas de los seres humanos podían ser controladas y planificadas por los científicos pensaban que podían atribuir el error a una atención insuficiente a los hechos económicos. Esto era lo que había pensado Babeuf; esto fue lo que inspiró los levantamientos fracasados de junio de 1848 en París; aunque este último fue un fracaso mayor que su predecesor. ¿Qué fue, en esta ocasión, lo causante del fracaso? Los marxistas tenían preparada la respuesta: el principio dominante del desarrollo humano era el choque entre clases económicamente determinadas; esto había sido olvidado o ignorado por políticos de mentalidad superficial, ingenuos. Provistos de esta teoría final, los experimentadores no podían fracasar; y con una confianza suprema en que todo el conocimiento relevante estaba a su disposición —sabían lo que estaban haciendo, podían calcular el resultado— se inició la Revolución bolchevique de 1917, que, con el tiempo, fracasaría a una escala más espectacular que ninguna otra revolución hasta ese momento.

No es que esas revoluciones fuesen inútiles: las de 1789 y 1917 habían destruido cada una un viejo mundo, «liquidado» clases enteras, transformado el mundo de un modo

muy violento y permanente; pero el elemento positivo del programa —los seres humanos transformados, el nuevo mundo moral— fracasó manifiestamente en su materialización. Cada revolución había sido maldecida y bendecida, pero los resultados parecían estar igual de lejos tanto de los presentimientos más oscuros de sus víctimas como de las esperanzas más luminosas de sus dirigentes. Algo había sido mal calculado, algo había demostrado ser reacio a la aritmética social empleada. En cada caso, los autores de la revolución se vieron arrastrados por las fuerzas que habían desatado en una dirección que apenas habían anticipado. Algunos fueron destruidos por estas fuerzas, otros intentaron controlarlas, pero fueron, sencillamente, controlados por ellas, a pesar de todos sus esfuerzos por dominar los elementos. Los observadores de estos magnos acontecimientos disponían de hipótesis *ad hoc* para dar cuenta de, o disculpar justificadamente, cada fallo, cada frustración. Otros cayeron en una especie de fatalismo y abandonaron todo esfuerzo por comprender lo ininteligible. Otros encontraron refugio, de nuevo, en generalizaciones tan extensas, en modelos que se expandían a lo largo de tantos siglos y milenios, que las menores burbujas visibles en la superficie, las guerras y las revoluciones, se «compensaban», con arreglo a la curvatura cósmica global. El esfuerzo de imaginación realizado fue grandioso, pero su valor para explicar los sucesos específicos —las grandes revoluciones de nuestro tiempo— fue, comparativamente, pequeño.

Los planes para el progreso humano, desde las reformas más revolucionarias y radicales hasta las más leves, presumen cierto grado de comprensión del modo en el que se desenvuelve la vida social, junto con algunas hipótesis referidas a qué consecuencias seguirán a qué acciones. Según el grado en que tales concepciones de la sociedad e hipótesis sobre los métodos más eficientes para transformarla toman la forma de teorías explícitamente formuladas, éstas toman en cuenta, en exclusiva o de forma principal, aquellos hechos de la vida social más dignos de atención, es decir —por los motivos que hemos aportado antes—, ni los más obvios ni los menos obvios, sino sólo los que llaman más nuestra atención (por ejemplo, los que han cambiado más en el pasado reciente, o los que constituyen los obstáculos o las ayudas principales para alguna cosa que yo mismo, mi clase, mi iglesia o mi profesión deseamos promover). Además, los hechos en cuestión son los que con mayor facilidad se prestan a generalizaciones —y, por tanto, se ajustan con mayor facilidad a teorías de la sociedad, de la historia, del desarrollo y el cambio político. Cualquier teoría implica un alto grado de abstracción, y, en consecuencia, aquellas que basan sus acciones sobre tales teorías tienden a tomar en consideración sobre todo los aspectos de la situación que se acomodan a semejante tratamiento. Esto es lo que hemos denominado el plano superior, hechos sociales exteriores, inspeccionables públicamente. Por debajo de ellos, en diversos planos de complejidad cada vez mayor, existe una compleja red de relaciones que abarca cada una de las formas de interrelación humana, cada vez menos susceptible de clasificación ordenada, cada vez más opaca a la visión del teórico cuando intenta descifrar su estructura, que se torna cada vez más compleja, compuesta por partículas más pequeñas, más numerosas y más escurridizas, cuando éste intenta analizar cualquier unidad social determinada, definida de un modo más o menos arbitrario, en su completa individualidad, tal como realmente ocurre, singularmente diferente de cualquier otra unidad. Sin embargo, es evidente que la distinción entre los planos «superior» e «inferior» es artificial: cada teórico abstrae a su modo, debido a sus propósitos concretos, pero la cantidad de formas en las que puede hacerse es literalmente infinita, las hebras que conectan los elementos de la experiencia social, las facetas, interrelaciones, interacciones, son muy numerosas, por numerosas que sean es realmente

imposible rastrearlas minuciosamente, en cualesquiera redes teóricas.

La teoría política conforme a la que, por ejemplo, se realiza una revolución, condensa ciertos aspectos del plano superior, público; con suerte, energía, habilidad y decisión por parte de los revolucionarios, este plano se ve radicalmente alterado; ciertas instituciones se destruyen en la forma debida, otras las reemplazan; se transforman las vidas humanas, se imponen y ejecutan nuevas ideas y políticas. Pero este trastorno conmociona, de forma inevitable, si podemos seguir usando la metáfora, los planos inferiores de la vida. Vista en vertical, la estructura de una sociedad es ininterrumpida. Los cambios en la superficie originan sacudidas de fuerza violenta que discurren a lo largo de todo el sistema. Si la revolución en la cúspide es muy violenta, penetra hasta las profundidades más recónditas, los rincones más ocultos de la vida social. Los teóricos de la revolución pueden creerse capaces de predecir los efectos de su nuevo modelo sobre las zonas de la estructura social que observan con cierta claridad —que ocupan un lugar en sus teorías—, pero no pueden desestimar los resultados de sus acciones sobre los planos más oscuros, ni el modo en el que éstos, a su vez, afectarán al nivel que les resulta conocido. Inevitablemente, sus acciones afectan a mucho más de lo que puedan posiblemente saber. Los procesos menos observables, que no son lo bastante claros como para tenerse en cuenta, dejan de forma natural secuelas prácticamente incalculables; con el resultado de que la historia común de todas las grandes revoluciones —trastocamientos violentos iniciados para crear, obedeciendo una fórmula, un nuevo paraíso y una nueva tierra— es que, a pesar de que a veces hacen naufragar en efecto formas existentes, y para bien, llevan también, la mayoría de las veces, a situaciones totalmente nuevas e imprevistas, igualmente distantes de las expectativas de los revolucionarios y de las de sus contrarios. Cuanto más abstracta sea la fórmula, menos se adaptará a las líneas tortuosas, enmarañadas, de las relaciones humanas reales, más alejado estará su efecto global de las rígidas y mustias convicciones de los teóricos.

Los prejuicios de la mayoría de los hombres que se consideran prácticos frente a las soluciones de los programas sociales preconizadas por los teóricos —la desconfianza popular hacia los intelectuales y los doctrinarios— nacen del sentimiento de que los programas simplifican en exceso la compleja trama de la vida humana, de que, en lugar de acomodarse a sus contornos, tratan de alterarlos, de obligarla a adaptarse a la simetría y la simplicidad de los propios modelos, así como que no prestan la suficiente atención a la informe realidad cambiante de las vidas humanas; y cuantos menos efectos deseados produce la aplicación de tales fórmulas, tanto más exasperados se vuelven los teóricos, tanto más tratan de constreñir a los hechos dentro de un molde preconcebido, cuanta mayor resistencia encuentran, tanto mayores son los esfuerzos por vencerla, mayor la reacción, la confusión, el indecible sufrimiento, y en tanta mayor medida se pierden de vista los fines originales, hasta que las consecuencias de los experimentos llegan más allá de lo que cualquiera de ellos había deseado, planeado o esperado, con demasiada frecuencia una lucha amarga y carente de propósitos entre los planificadores y sus víctimas, en una situación que los desborda, que se extiende más allá del control de ambos.

¿Por qué razón términos tales como «doctrinario», «ideólogo fanático», «teórico abstracto», deberían ser términos evidentes de oprobio si la doctrina, las ideas, las abstracciones, pueden ser correctas y verdaderas, si existe una ciencia de la sociedad y podemos predecir los resultados de acciones radicales con un grado razonable de exactitud? ¿Por qué no resultaría adecuado aplicarlos a la sociedad? No culpamos a los científicos por creer en los postulados de su ciencia; no reprobamos a los astrónomos su devoción

inconmovible hacia los métodos matemáticos; es cuando economistas o sociólogos o teóricos políticos obtienen un poder suficiente para cambiar nuestras vidas cuando los hombres se vuelven suspicaces o indignados o se revuelven violentamente. Esto puede deberse, en parte, al conservadurismo natural, a la aversión al cambio, a la adhesión inconsciente a sus propias teorías de «sentido común», ni un ápice menos estúpidas, a una fe y una lealtad irracionales hacia el viejo orden establecido, por cruel, injusto y grotesco que fuera. Pero no toda esa resistencia frente a la doctrina es atribuible a la estupidez, a la mediocridad, a los intereses creados, a los prejuicios, al mezquino egoísmo, a la ignorancia y a la superstición; se debe, en parte, a creencias sobre qué clase de comportamiento tiende a producir, y cuál no, resultados afortunados, en memoria de las revoluciones fallidas, de los océanos de sangre que no han conducido al Reino del Amor, sino a más sangre, a más miseria. Y en el trasfondo de ello existe un sentimiento justificado de que el oficio de estadista —el arte de gobernar y transformar las sociedades— no se asemeja ni a la erudición de los académicos ni al conocimiento científico; que los estadistas geniales, a diferencia de los maestros de estas disciplinas, no pueden comunicar su conocimiento directamente, no pueden enseñar un conjunto específico de reglas, no pueden desarrollar ninguna de las proposiciones que hubieran establecido de un modo en el que puedan ser aprendidas fácilmente por otros (de manera que nadie necesite volver a establecerlas de nuevo), ni enseñar un método que, después de ellos, pueda practicar cualquier especialista competente sin precisar del talento del inventor o descubridor original. Lo que en los estadistas se califica de cordura, experiencia política, es más comprensión que conocimiento, algún tipo de familiaridad con los hechos relevantes, de una especie tal que faculta a quienes la poseen para decir qué es lo que cuadra con qué cosa: qué es posible en determinadas circunstancias y qué no, qué medios funcionarán en qué situaciones y con qué alcance, sin ser necesariamente capaces de explicar cómo lo saben o incluso lo que saben. ¿Qué es lo que nos hace distinguir a César Augusto, a Enrique IV de Francia, a Richelieu, a Washington o a Cavour, de hombres como Juan de Leiden, el emperador José II de Austria, Robespierre, Hitler o Stalin, no menos notables, desde luego, en cierto sentido? ¿Cuál es el «secreto» de los éxitos de los primeros? ¿Cómo supieron lo que hacer y cuándo hacerlo? ¿Por qué permanece su obra, en tanto que la de hombres no menos decididos, instruidos, valerosos, se ha derrumbado, y, no pocas veces, ha dejado por todo recuerdo una indecible miseria humana?

Una vez que nos planteamos cuál es el secreto se hace evidente que puede y puede no haberlo, que nos estamos preguntando qué clave tenían esos hombres respecto de los misterios de sus propias circunstancias cuando, de hecho, no hay ninguna. La botánica es una ciencia, pero la jardinería no; la acción y los resultados de la acción en situaciones en las que sólo la superficie es visible pueden ser afortunados, en parte, sin duda, como resultado de la fortuna, pero, en parte, debido a la «perspicacia» de los actores, es decir, la calidad de la comprensión de las relaciones del plano «superior» con el «inferior», la clase de integración semiinstintiva de los incontables infinitesimales de los que se compone la vida individual y social (a los que se refirió Tolstói con tanto acierto en el «Epílogo» de *Guerra y paz*), en la que están comprendidas todas las clases de habilidades —facultades de observación, conocimiento de hechos, sobre toda experiencia— en relación con las que hablamos de un sentido de la oportunidad, de una sensibilidad hacia las necesidades y capacidades de los seres humanos, de un talento político e histórico, en pocas palabras, de la clase de sabiduría humana, la capacidad de dirigir la propia vida o de ajustar los medios a los fines, respecto de la que, como descubriera Fausto, el mero conocimiento de los hechos

—el estudio, la ciencia— no era del todo idéntico. El ensayo y el error se producen aquí como en las ciencias, como en el desarrollo de la erudición. Lo que Karl Popper denomina el método hipotético-deductivo desempeña aquí un papel esencial, y también la deducción y la inducción en su sentido ortodoxo. Pero existe un elemento de improvisación, de tocar de oído, de ser capaz de valorar la situación, de saber cuándo saltar y cuándo quedarse quieto, que ninguna fórmula, ninguna panacea, ninguna receta general, ningún talento para identificar situaciones específicas como ejemplos de leyes generales, podría sustituir^[7].

Los racionalistas del siglo XVIII han sido acusados a menudo, y con razón, de ignorar esta verdad, y de suponer que los fenómenos de la vida social e individual podían deducirse de la ecuación de condiciones iniciales más leyes científicas, como los cuerpos celestes en el sistema newtoniano. La verdad que ignoraban era la existencia de una brecha demasiado grande entre la generalización y la situación concreta —la simplicidad de la primera, la complejidad excesiva de la última. Pero algunos de sus críticos no se encuentran en mejor situación. Sin duda, Helvecio, Robespierre, Comte y Lenin se equivocaron al suponer que la ciencia aplicada solucionaría todos los males humanos. Pero Burke, Maistre, Tolstói y T. S. Eliot, que perciben las falacias de esta postura, tienden a sugerir que, a pesar de que la clave de la ciencia es la ausencia de clave, sí existe un método verdadero para desvelar el misterio, dependiente de la tradición, la revelación y la fe, o una visión «orgánica» de la vida, o la pura simplicidad y la simple fe cristiana, o intentando adivinar la corriente oculta de la civilización cristiana. Pero, si estamos en lo cierto, todas estas soluciones son falsas por principio. No existen sucedáneos de un sentido de la realidad^[8]. Muchas actividades pueden servir de propedéutica, como la arqueología y la paleografía lo son para la historia. Los historiadores y los hombres de acción adquieren su información de donde pueden. Métodos científicos, estadísticos y detalle biográfico microscópico: ninguno de ellos es irrelevante, todos pueden acrecentar este sentido de qué es lo que pertenece a qué lugar. Desde luego, sin un mínimo de simple información de este tipo no hay más que ignorancia. En cualquier caso, el sentido de la realidad o de la historia que nos hace capaces de detectar las relaciones entre cosas y personas reales es el conocimiento de individuos, en tanto que toda teoría maneja atributos y entes idealizados —lo general.

Esto fue percibido por muchos pensadores, pero sólo Hegel trató de unir a ambos al hablar de lo universal como «concreto», desestimando la ciencia existente por manejar abstracciones y proponiendo la posibilidad de otra enteramente superior que, sin dejar de ser general, capacitaría al científico (es decir, al metafísico) para razonar su rumbo, mediante pasos infalibles, hasta el núcleo de lo concreto particular, la situación real, que comprendería en toda su complejidad, plenitud y riqueza, de forma tan clara y exhaustiva y con la misma clase de certeza demostrativa con la que comprendía con rigor los sistemas deductivos. Mediante esta monstruosa paradoja se creó un estado de la mente en el que los atributos contradictorios, lo formal y lo material; teoría y práctica; deducción y conocimiento directo; lo que es aquí y ahora, la situación real, tanto como lo que es allí y entonces, separado de ello por el tiempo y el espacio; pensamiento y observación; experiencia real y generalizaciones a partir de la misma; sujeto y objeto; cosas y palabras, fueron, todos ellos, declarados ser uno e indivisible, el objeto de un saber trascendental, el Geist accediendo a la conciencia de sí mismo, que superaría todos los débiles y quebrados esfuerzos por tratar uno por uno los fragmentos de la realidad, o, lo que es aún peor, como si cada uno contuviese una totalidad. Sin embargo, con este esfuerzo verdadero por abrir camino con lo que, en el mejor de los casos, es un sensacional truco de prestidigitador, Hegel contribuyó a desenmascarar las exageradas demandas del positivismo de su tiempo,

que identificaba todo saber con los métodos de las ciencias naturales, culminando en un sistema de proposiciones generales que abarcase el universo y diese cuenta de todo lo existente.

A partir de esta especie de positivismo han discurrido la mayor parte de las utopías de nuestra época. ¿Qué es lo que queremos decir cuando calificamos a un pensador de utópico, o cuando acusamos a un historiador de ofrecer una descripción de acontecimientos irreal, en exceso doctrinaria? Después de todo, ningún utópico moderno puede ser acusado de querer desafiar las leyes de la física. No son leyes como la gravitación o el electromagnetismo lo que los utópicos modernos han ignorado. ¿En contra de qué han pecado, pues, los adeptos de tales sistemas? Ciertamente, no en contra de las leyes de la sociología, pues, por ahora, muy pocas de ellas han sido establecidas, incluso por los menos rigurosos y más impresionistas de los procedimientos «científicos». En realidad, la fe excesiva en su existencia es, con frecuencia, una de las señales de falta de realismo, como se demuestra en cada ocasión en la que los hombres de acción las desafían con éxito y derriban otro falso modelo sociológico más. Parece más verdadero decir que ser utópico equivale a sugerir que pueden seguirse rumbos que, en realidad, no pueden seguirse, y argumentarlo desde premisas teóricas y frente a la evidencia «concreta» de los «hechos». Esto es, ciertamente, lo que entendían Napoleón o Bismarck cuando despotricaban en contra de los teóricos especulativos.

¿Cuáles son esos hechos que se resisten a nuestros deseos, que hacen que modelos por otra parte deseables parezcan impracticables para los hombres sensatos, que hacen que quienes, no obstante, exhortan a su realización sean proclives a ser llamados teóricos insensatos, utópicos ciegos? No hay duda de que al discutir sobre lo que puede y no puede hacerse tendemos a afirmar de tal o cual plan que «fallará inevitablemente», es decir, que reposa en el supuesto de que los deseos humanos, las organizaciones humanas, serán lo bastante potentes como para realizar esto o aquello, cuando, de hecho, no lo harán, ya que fuerzas demasiado poderosas para ellos los aplastarán y derrotarán. ¿Qué fuerzas son éstas? Fuerzas que, por ejemplo, comprendieron Bismarck, lord Salisbury o Abraham Lincoln, creemos, pero no los meros fanáticos obsesionados por las teorías.

Existe, al menos, una respuesta a esta pregunta, que, desde luego, es falsa, y es que Bismarck comprendía leyes que los fanáticos no, que su relación con ellos es la de Newton o Darwin con los astrólogos o alquimistas precientíficos. Esto no es así. Si conociéramos las leyes, las leyes que rigen la vida social o individual, podríamos operar con ellas utilizándolas del mismo modo que utilizamos otras para dominar a la naturaleza, inventando métodos que expliquen en su integridad tales fuerzas, sus relaciones y costosos efectos. De lo que carecemos es precisamente de esta tecnología social fiable. Nadie supone en realidad que Bismarck conociera más leyes de la dinámica social, o que las conociera mejor que, digamos, Comte. Al contrario, es porque Comte creía en ellas y William James no que el primero es tachado de utópico. Cuando hablamos de un proceso como inevitable, cuando advertimos a la gente que no oponga sus deseos al poder superior de la circunstancia histórica, que no pueden cambiar, o que no pueden cambiar en la forma que desean, lo que queremos decir no es que conozcamos los hechos y las leyes que seguimos, sino que no lo hacemos; que somos conscientes, más allá de los hechos a los que apuntan los reformadores potenciales, de una oscura masa de factores cuya tendencia general percibimos, pero cuyas interrelaciones precisas no podemos formular, y que cualquier intento de comportarnos como si sólo los factores claros «de nivel superior» fuesen significativos o decisivos, ignorando el trasfondo, conducirá a la frustración de las reformas

pretendidas, o quizá a un desastre inesperado. Cuando pensamos que los utópicos intentan, de forma patética, hacer zozobrar las instituciones o alterar la naturaleza de los individuos o los Estados, ese *pathos* se deriva no del hecho de que existan leyes conocidas que esos hombres desafían ciegamente, sino del hecho de que extienden su conocimiento de una pequeña parcela de la escena a la escena entera; porque, en lugar de percibir y admitir cuán pequeño es nuestro conocimiento, cómo incluso ese conocimiento que podríamos esperar poseer sobre las relaciones entre lo que es claramente visible y lo que no puede ser formulado en forma de leyes o generalizaciones, pretenden que se conoce todo cuanto se debe conocer, que están procediendo con los ojos abiertos en un medio transparente, con datos y leyes dispuestos con precisión ante ellos, en lugar de ir, como lo hacen de hecho, tanteando en una penumbra, en la que algunos podrán ver más lejos que los demás, pero donde nadie ve más allá de un cierto punto, y, como pilotos en mitad de la niebla, deben confiar en un sentido general de su posición y de cómo navegar en un clima semejante y en tales aguas, con la ayuda que puedan obtener de mapas trazados en otros tiempos por hombres que empleaban distintos signos convencionales, y con la ayuda de tales instrumentos no dar sino una información de lo más general sobre su situación.

Una de las mayores y más fatales falacias de los grandes constructores de sistemas del siglo XIX, hegelianos y comtianos, y, sobre todo, las múltiples sectas marxistas, es suponer que si designamos a algo como inevitable queremos dar a entender la existencia de una ley. El concepto de inevitabilidad es poco utilizado en las ciencias naturales, e identificar ahí lo que es inevitable con lo que es conforme a una ley puede ser, tal vez, válido y es ciertamente inofensivo, pero en la esfera de las relaciones humanas el caso parece ser justamente el contrario. Cuando hablamos de fuerzas demasiado poderosas como para poder ser resistidas no queremos decir que nos enfrentemos a una «ley de hierro». Lo que entendemos es que hay demasiadas cosas que no sabemos, sino que débilmente presumimos, acerca de la situación, y que nuestros deseos y los medios a nuestra disposición pueden no ser lo bastante eficaces como para superar esos factores desconocidos, con frecuencia amenazadores precisamente porque son demasiado difíciles de analizar. Admiramos con razón a esos estadistas que, sin pretender detectar leyes, consiguen realizar sus planes con más éxito que otros, debido a un superior sentido de los perfiles de esos factores desconocidos o apenas conocidos, así como de su efecto sobre tal o cual situación real. Son las personas que valoran qué efecto probable tendrá esta o aquella acción humana deliberada sobre el cariz particular que la situación les presenta; y juzgan ese cariz y en qué medida ellos u otros serán capaces de modificarlo con actos volitivos —un cariz formado por factores humanos y no humanos en su interrelación mutua— sin la ayuda de leyes o teorías; pues los factores en cuestión están situados por debajo del nivel de la clara visión científica, son precisamente aquellos que son demasiado complejos, demasiado numerosos, demasiado minúsculos para poder ser destilados en una elegante estructura deductiva de leyes naturales susceptibles de un tratamiento matemático, y son «formidables», «inexorables», «inevitables», precisamente porque su cariz es «opaco». No podemos decir con exactitud cuán dúctil demostrará ser, porque cada esfuerzo por actuar sobre ello representa un riesgo, y no precisamente calculable, exactamente lo contrario de lo que sucedería si existiesen leyes sociales y las conociéramos y también lo que entendemos por «inevitable», o aquello que comportan.

La ecuación que identifica el difícil medio en el que vivimos con algo que obedece a leyes objetivas, precisas en sí mismas, contradice nuestros usos normales. Para los marxistas y, desde luego, para todos quienes creen que la vida social e individual está

completamente determinada por leyes que, al menos en principio, es posible descubrir, los hombres son más débiles de lo que habían supuesto en su vanidad precientífica; son calculables y, en principio, susceptibles de omnisciencia. Pero, al pensar corrientemente en nosotros mismos, en especial como historiadores u hombres de acción —esto es, cuando estamos tratando con individuos, cosas y hechos particulares—, contemplamos un espectáculo muy diferente: hombres regidos por pocas leyes naturales; que caen en el error, derrotados, víctimas unos de otros, a través de la ignorancia, no de las leyes, sino, en gran medida, de los resultados de las acciones humanas, teniendo más éxito quien posee (aparte de suerte, que es, quizá, indispensable) una combinación de fuerza de voluntad y una capacidad de valoración no científica, no generalizadora, de situaciones específicas *ad hoc*; lo que lleva a una imagen del hombre como un ser libre, a veces fuerte y bastante ignorante, que es precisamente lo contrario de la visión científica que lo contempla como alguien débil, determinado y potencialmente omnisciente.

El llamativo fracaso de esta última visión para acomodarse a lo que consideramos que es la vida es lo que hace que caigan sospechas sobre los científicos cuando intentan generalizar en historia o en política. Sus teorías se reprueban por insensatas, doctrinarias y utópicas. Lo que quiere decirse es que todas las reformas impulsadas por tales consideraciones, tanto de la izquierda como de la derecha, no logran tener en cuenta el único método por el que se consigue algo, alguna vez, en la práctica, ya sea buena o mala, el único método de descubrimiento, la respuesta a las cuestiones propias de los historiadores, a saber: ¿qué es lo que los hombres hacen y experimentan, y por qué y cómo? Es la opinión de que las respuestas a estas preguntas pueden ofrecerse mediante la formulación de leyes generales, a partir de las que sea posible predecir con éxito el pasado y el futuro de individuos y sociedades, la que ha conducido a concepciones erróneas tanto en la teoría como en la práctica: a historias y teorías caprichosas y pseudocientíficas sobre el comportamiento humano, abstractas y formales a expensas de los hechos, así como a revoluciones, guerras y campañas ideológicas llevadas a cabo sobre la base de una certeza dogmática sobre su resultado —vastas concepciones erróneas que han costado las vidas, la libertad y la felicidad de una gran cantidad de seres humanos inocentes.

EL JUICIO POLÍTICO

¿Qué significa tener buen juicio en política? ¿Qué es ser políticamente sabio, o estar políticamente dotado, ser un genio político, o incluso no ser más que políticamente competente, saber cómo lograr que se hagan las cosas? Quizá una manera de buscar la respuesta sea considerando lo que decimos cuando censuramos, o compadecemos, a los gobernantes por no poseer esas cualidades. Nos quejamos, a veces, de que están cegados por el prejuicio o la pasión, ¿pero cegados a qué? Decimos que no entienden el tiempo en el que viven, o que se oponen a algo llamado «la lógica de los hechos», o que están «tratando de retrasar el reloj», o que «la historia está contra ellos», o que son ignorantes o incapaces de aprender, o bien idealistas poco prácticos, visionarios, utópicos, hipnotizados por el sueño de algún pasado fabuloso o de algún futuro irrealizable. Todas estas expresiones y metáforas parecen presuponer que hay que saber algo (acerca de lo que el crítico tiene alguna noción) que estas personas desgraciadas no han logrado captar, por alguna razón, ya sea el movimiento inexorable de un reloj cósmico que ningún hombre puede alterar, o alguna pauta en el tiempo o en el espacio, o en algún medio más misterioso —«el reino del espíritu» o «la realidad última»— que uno debe primero comprender si quiere evitar la frustración.

¿Pero cuál es este conocimiento? ¿Son conocimientos sobre una ciencia? ¿Hay realmente leyes que descubrir, reglas que aprender? ¿Puede enseñarse a los gobernantes algo llamado ciencia política —la ciencia de las relaciones de los seres humanos entre sí y con su entorno—, que consista, como otras ciencias, en sistemas de hipótesis verificadas, organizadas en leyes, que permitan, mediante el empleo de más experimentos y observación, descubrir otros hechos y verificar nuevas hipótesis?

Ciertamente, ésa era la teoría, disimulada o explícita, tanto de Hobbes como de Spinoza, cada uno a su manera, y de sus seguidores, una teoría que tomó más y más cuerpo en los siglos XVIII y XIX, cuando las ciencias naturales adquirieron un prestigio enorme, y se hicieron intentos por mantener que algo que no pudiera ser reducido a una ciencia natural no podía en ningún caso calificarse adecuadamente como conocimiento. Los deterministas más ambiciosos y extremistas —Holbach, Helvecio, La Mettrie— solían pensar que dados un conocimiento suficiente de la naturaleza humana universal y de las leyes del comportamiento social y un conocimiento suficiente de la situación de los seres humanos en un momento determinado se podía calcular científicamente cómo esos seres humanos, o por lo menos grupos grandes de ellos —sociedades o clases enteras— se comportarían bajo una determinada serie de circunstancias. Se afirmaba, y esto parecía bastante razonable en ese momento, que, al igual que el conocimiento de la mecánica era indispensable para los ingenieros, arquitectos o inventores, el conocimiento de la mecánica social era igualmente necesario para cualquiera —gobernantes, por ejemplo— que quisiera poner a grandes cuerpos de hombres a hacer esto o aquello. Pues sin él, ¿en qué podían confiar además de en impresiones fortuitas, reminiscencias medio olvidadas y no verificadas, conjeturas, métodos prácticos e hipótesis poco científicas? Uno debe, por supuesto, hacer lo que pueda con éstas si no tiene ningún método científico apropiado a su disposición; pero debería advertir que no son mejores que las conjeturas carentes de método aventuradas sobre la naturaleza por los pueblos primitivos, o por los habitantes de Europa durante la Edad Oscura —herramientas grotescamente inadecuadas, invalidadas por los primeros avances de la verdadera ciencia. Y los hay (en instituciones de altos estudios) que han pensado esto, y que lo piensan todavía, en nuestro propio tiempo.

Los pensadores menos ambiciosos, influidos por los padres de las ciencias de la vida afinales del siglo XVIII, concebían la ciencia de la sociedad más bien como una

especie de anatomía social. Para ser un buen médico es necesario, pero no suficiente, saber teoría anatómica. Pues uno debe saber también cómo aplicarla a casos específicos —a pacientes particulares, que padecen formas singulares de una determinada enfermedad. Esto no se puede aprender totalmente de libros o profesores, requiere considerable experiencia personal y aptitud natural. No obstante, ni la experiencia ni las dotes naturales pueden ser jamás un sustitutivo completo del conocimiento de una ciencia desarrollada —la patología, por ejemplo, o la anatomía. Saber sólo la teoría puede no ser suficiente para permitir a alguien curar a un enfermo, pero ser ignorante es funesto. Por analogía con la medicina, se consideraba que defectos como un mal juicio político, la falta de realismo, el utopismo, los intentos de detener el progreso y demás derivaban de la ignorancia o el desafío de las leyes del desarrollo social —leyes de biología social (que concibe a la sociedad como un organismo más que como un mecanismo)—, o de la correspondiente ciencia de la política.

Los filósofos proclives a la ciencia del siglo XVIII creían apasionadamente en esas mismas leyes; y trataban de explicar el comportamiento humano en términos de los efectos identificables de la educación, del entorno natural y de los resultados calculables del juego de apetitos y pasiones. Sin embargo, resultó que este enfoque explicaba una parte tan reducida del comportamiento real de los seres humanos, en el periodo que más necesitado de explicación parecía —durante y después del Terror jacobino—, y fracasó tan visiblemente en predecir o analizar fenómenos tan importantes como el crecimiento y la violencia del nacionalismo, la singularidad de, y los conflictos entre, culturas varias y los acontecimientos que conducen a guerras y revoluciones, y demostró una comprensión tan limitada de lo que, ampliamente, puede denominarse vida espiritual o emocional (ya sea de individuos o de pueblos enteros), y de la aparición impredecible de factores irracionales, que, inevitablemente, se introdujeron nuevas hipótesis, cada una con la pretensión de desbancar a todas las demás, y de constituir la última y definitiva palabra sobre el tema.

Predicadores mesiánicos profetas —como Saint-Simon, Fourier, Comte—, pensadores dogmáticos como Hegel, Marx, Spengler, pensadores teológicos con mentalidad histórica, desde Bossuet hasta Toynbee, los divulgadores de Darwin, los adaptadores de esta o aquella escuela sociológica o psicológica dominante, todos han intentado llenar el vacío producido por el fracaso de los filósofos del XVIII en construir una ciencia adecuada, provechosa, de la sociedad. Todos estos nuevos apóstoles del siglo XIX tenían alguna pretensión de poseer de la verdad. Lo que todos tienen en común es la creencia de que hay un gran modelo universal, y un único método para aprehenderlo, cuyo conocimiento habría evitado muchos errores a los gobernantes, y muchas tragedias espantosas a la humanidad.

No se negaba exactamente que gobernantes como Colbert, Richelieu, Washington, Pitt o Bismarck parecieran haberse desenvuelto con bastante soltura sin este conocimiento, al igual que, obviamente, se habían levantado puentes antes de que se descubrieran los principios de la mecánica, y habían curado enfermedades hombres que aparentaban no saber anatomía. Se admitía que mucho podía ser —y había sido— conseguido mediante los barruntos inspirados de individuos geniales, y por sus habilidades instintivas; pero, se afirmaba, especialmente hacia finales del siglo XIX, que no había necesidad de concentrarse en una fuente de luz tan precaria. Los principios sobre los que actuaron estos grandes hombres, aunque es posible que ellos no lo supieran, como han mantenido algunos sociólogos optimistas, pueden extraerse y reducirse a una ciencia precisa, de manera muy similar a como debieron establecerse un día los principios de la biología o de la mecánica.

Según esta concepción, el juicio político no necesita seguir siendo una cuestión de instinto, aptitud, iluminaciones repentinas y toques de talento inescrutable; más bien,

debería construirse en lo venidero sobre fundamentos de conocimiento indiscutible. Las opiniones podían diferir sobre si este nuevo conocimiento era empírico o *a priori*, sobre si derivaba su autoridad de los métodos de la ciencia natural o de la metafísica; pero, en cualquier forma, venía a constituir lo que Herbert Spencer llamaba las ciencias de la estática social y de la dinámica social. Los que la aplicaban eran ingenieros sociales; el misterioso arte de gobernar ya no iba a ser misterioso por más tiempo: podía ser enseñado, aprendido, aplicado; era una cuestión de competencia profesional y de especialización.

Esta tesis sería más verosímil si las leyes recientemente descubiertas no resultaran, como regla, o ser perogrulladas antiguas —por ejemplo, que la mayoría de las revoluciones son seguidas de una reacción (que no viene a ser más que la virtual tautología de que la mayoría de los movimientos llegan a su fin en algún momento, y son seguidos por algo distinto, frecuentemente en una dirección opuesta)— o ser desbaratadas constantemente, y violentamente, por los acontecimientos, dejando al sistema teórico en ruinas. Quizá nadie hizo tanto por minar la confianza en una ciencia fiable de las relaciones humanas como los grandes tiranos de nuestro tiempo: Lenin, Stalin, Hitler. Si la creencia en las leyes de la historia y del «socialismo científico» ayudó realmente a Lenin o a Stalin, les ayudó no tanto como forma de conocimiento, sino del modo en que una fe fanática, en casi cualquier dogma, puede ser de ayuda a determinados hombres, al justificar actos crueles y reprimir dudas y escrúpulos.

Entre Hitler y Stalin apenas dejaron una piedra sobre otra en el otrora espléndido edificio de las leyes inexorables de la historia. Hitler, después de todo, casi materializó su aspiración declarada de deshacer los resultados de la Revolución francesa. La Revolución rusa desvió violentamente al conjunto de la sociedad occidental de lo que, hasta ese momento, parecía a la mayoría de observadores una trayectoria bastante tranquila, la retorció en un movimiento irregular, seguido de un colapso dramático, tan poco vaticinado por los profetas marxistas como por ningún otro profeta «científico». No es difícil ordenar el pasado de un modo simétrico —el famoso epigrama cínico de Voltaire en el sentido de que la historia está constituida por tantas jugarretas hechas a los muertos no es tan superficial como parece^[9]. Una ciencia verdadera debe, sin embargo, ser capaz no sólo de reordenar el pasado sino de predecir el futuro. Clasificar hechos, ordenarlos según pautas claras, no es ciencia.

Hemos oído que el gran terremoto que destruyó Lisboa a mediados del siglo XVIII debilitó la fe de Voltaire en el inevitable progreso humano. De manera similar, las grandes revueltas políticas destructivas de nuestro tiempo han infundido dudas terribles sobre lo factible de una ciencia fiable del comportamiento humano que sirviera de guía a los hombres de acción —sean industriales, funcionarios del Estado de bienestar o gobernantes. El tema tenía que ser, evidentemente, revisado de nuevo: la suposición de que una ciencia exacta del comportamiento social era una mera cuestión de tiempo e ingenio ya no parecía tan evidente. ¿Qué método debería seguir esta ciencia? Claramente, no deductivo: no existían axiomas aceptados de los que pudiera deducirse el conjunto del comportamiento humano por medio de reglas lógicas convenidas. Ni siquiera el teólogo más dogmático pretendería eso. ¿Inductivo, entonces? ¿Leyes basadas en el examen de una larga serie de datos empíricos? ¿O en métodos hipotético-deductivos, no aplicables fácilmente a la complejidad de los asuntos humanos?

En teoría, sin duda, tales leyes deberían haber sido discernibles, pero en la práctica esto parecía menos prometedor. Si soy un gobernante enfrentado a una elección angustiada de posibles cursos de acción en una situación crítica, ¿encontraré realmente útil —incluso si

puedo esperar tanto tiempo la respuesta— emplear un equipo de especialistas en ciencia política para que reúnan todos los casos análogos a mi situación en el pasado, de los que yo o ellos debemos entonces abstraer lo que estos casos tienen en común, infiriendo de este ejercicio leyes relevantes del comportamiento humano? Los casos para tal inducción —o para la construcción de hipótesis propuestas para sistematizar el conocimiento histórico— no serían, por ser la experiencia humana tan variada, muy numerosos; y el rechazo, incluso de estos casos, de todo lo que es singular de cada uno, y la retención únicamente de aquello que es común, produciría un remanente generalizado muy escaso, y demasiado inespecífico como para ser de mucha ayuda en un dilema práctico.

Obviamente, lo que importa es entender una situación particular en su completa singularidad, los hombres, acontecimientos y peligros particulares, las esperanzas y los miedos concretos que intervienen activamente en un determinado lugar en un momento dado: en París en 1791, en Petrogrado en 1917, en Budapest en 1956, en Praga en 1968 o en Moscú en 1991. No precisamos atender sistemáticamente a lo que sea que tengan éstas en común con otros acontecimientos y otras situaciones, que pueden parecerse en algunos aspectos, pero que puede ocurrir que les falte exactamente aquello que marca toda la diferencia en un determinado momento, en un lugar determinado. Si estoy conduciendo un coche con una prisa desesperada y llego a un puente de aspecto tambaleante, y debo decidir si soportaré mi peso, un conocimiento de los principios de la ingeniería sería, sin duda, útil. Pero incluso en ese caso apenas puedo permitirme parar para inspeccionar y calcular. Para serme útil en una crisis semejante, tal conocimiento debe haber producido una destreza semiinstintiva —como la capacidad de leer sin la conciencia simultánea de las reglas del lenguaje.

Con todo, en ingeniería algunas leyes pueden ser, después de todo, formuladas, aunque no necesito tenerlas constantemente presentes. En el ámbito de la acción política, las leyes son mucho más remotas y escasas: las habilidades lo son todo. Lo que hace que los gobernantes, como los conductores de coche, tengan éxito es que no piensan en términos generales, esto es, no se preguntan primordialmente a sí mismos en qué aspecto se parece o no una situación determinada a otras situaciones durante el largo curso de la historia (que es lo que los sociólogos históricos, o los teólogos bajo cobertura histórica, como Vico o Toynbee, acostumbran a hacer). Su mérito es que captan la combinación única de características que constituyen esa situación particular: ésta y no otra. Lo que se supone que son capaces de hacer es comprender el carácter de un determinado movimiento, de un determinado individuo, de un singular estado de cosas, de una singular atmósfera, de una particular combinación de factores económicos, políticos, personales; y no creemos con facilidad que esta capacidad pueda ser verdaderamente enseñada.

Hablamos de, por ejemplo, una sensibilidad excepcional ante ciertas clases de hechos, recurrimos a metáforas. Hablamos de algunas personas como si tuvieran antenas, por así decirlo, que les comunican los perfiles y la estructura específicos de una determinada situación política o social. Hablamos de la posesión de un buen ojo, u olfato, u oído político, de un sentido político que el amor, la ambición o el odio pueden hacer entrar en juego, de un sentido que la crisis y el peligro agudizan (o, alternativamente, embotan), para el que la experiencia es crucial, un don particular, posiblemente no del todo distinto al de los artistas y escritores creativos. No nos referimos a nada oculto o metafísico; no nos referimos a un ojo mágico capaz de penetrar en algo que las mentes corrientes no pueden captar; nos referimos a algo perfectamente corriente, empírico, y cuasiestético en el modo en que funciona.

El don al que nos referimos comporta, ante todo, una capacidad para integrar una enorme amalgama de datos constantemente cambiantes, multicolores, evanescentes, solapándose perpetuamente, demasiado numerosos, demasiado fugaces, demasiado entremezclados como para ser aprehendidos, individualizados y etiquetados como tantas mariposas individuales. Integrar, en este sentido, es ver los datos (tanto los identificados mediante el conocimiento científico como mediante la percepción directa) como elementos de un esquema único, con sus implicaciones, verlos como síntomas de posibilidades pasadas y futuras, verlos pragmáticamente —esto es, con arreglo a lo que tú u otros pueden hacer o harán con ellos, y lo que ellos pueden hacer o harán a otros o a ti. Para captar una situación en este sentido uno necesita ver, acceder a una especie de contacto directo, casi sensorial, con los datos relevantes, y no simplemente reconocer sus características generales, clasificarlos o razonar sobre ellos, o analizarlos, o alcanzar conclusiones y formular teorías sobre ellos.

Ser capaz de hacer esto me parece un don semejante al de algunos novelistas, lo que hace que escritores como, por ejemplo, Tolstói o Proust transmitan una sensación de conocimiento directo de la textura de la vida; no sólo la sensación de flujo caótico de la experiencia, sino un discernimiento altamente desarrollado de lo que importa y del resto, ya sea desde el punto de vista del escritor o desde el del personaje que describen. Ante todo, éste es un agudo sentido de lo que cuadra entre sí, qué surge de qué, qué conduce a qué; cómo las cosas parecen variar para observadores diferentes, cuál será el efecto de tal experiencia sobre ellos; cuál será el resultado probable, en una situación concreta, de la interacción de seres humanos y fuerzas impersonales —geográficas, biológicas, psicológicas o las que sean. Es un sentido acerca de lo cualitativo más que lo cuantitativo, de lo específico más que de lo general; es una especie de conocimiento directo, distinto a una capacidad para la descripción, el cálculo o la inferencia; es lo que se llama variadamente sabiduría natural, comprensión imaginativa, penetración, capacidad de percepción, y, más engañosamente, intuición (que sugiere, peligrosamente, una facultad casi mágica), como opuestas a las virtudes marcadamente diferentes —admirables como son— del conocimiento o saber teórico, la erudición, las capacidades de razonamiento y generalización, el genio intelectual.

La cualidad que intento describir es esa comprensión especial de la vida pública (o, a este respecto, también vida privada) que demuestran los gobernantes exitosos, ya sean perversos o virtuosos, aquello que tenían Bismarck (seguramente un ejemplo sobresaliente, en el último siglo, de político dotado de un juicio político considerable) o Tayllerand o Franklin Roosevelt, o también hombres como Cavour o Disraeli, Gladstone o Atatürk, en común con los grandes novelistas psicológicos, algo de lo que carecen llamativamente hombres de talento más puramente teórico como Newton, Einstein, Russell o, incluso, Freud. Esto es cierto incluso de Lenin, a pesar de la gran cantidad de teoría que manejaba.

¿Cómo debemos llamar a este tipo de capacidad? Sabiduría práctica, razón práctica, quizá, un sentido de lo que «funcionará», y de lo que no. Es una capacidad, en primer lugar, para la síntesis antes que el análisis, para el conocimiento en el sentido en el que los adiestrados conocen a sus animales, o los padres a sus hijos, o los directores a sus orquestas, distinto a aquello mediante lo cual los químicos conocen los contenidos de sus tubos de ensayo, o los matemáticos conocen las reglas que obedecen sus símbolos. Los que carecen de ello, independientemente de otras cualidades que puedan poseer, por muy listos, cultos, imaginativos, amables, nobles, atractivos y geniales que sean en otros ámbitos, son considerados correctamente como ineptos políticos, en el sentido en que José II de Austria

era inepto (y era, ciertamente, un hombre moralmente mejor que, por ejemplo, sus contemporáneos Federico el Grande y la emperatriz Catalina II de Rusia, que tuvieron mucho más éxito en alcanzar sus metas, y tenía una disposición mucho más benevolente hacia la humanidad), o en el que los puritanos, o Jacobo II, o Robespierre (o, a este respecto, Hitler o, incluso, Lenin al final) demostraron ser ineptos en la realización de sus fines absolutos.

¿Qué es lo que el emperador Augusto o Bismarck sabían y el emperador Claudio o José II no sabían? Muy probablemente, el emperador José era intelectualmente más notable y bastante más culto que Bismarck, y puede que Claudio supiera muchas más cosas que Augusto. Pero Bismarck (o Augusto) tenían la capacidad de integrar o sintetizar los vestigios y fragmentos efímeros, sueltos, infinitamente variados, que integran la vida en cualquier nivel, al igual que todo ser humano, hasta cierto punto, debe integrarlos (si quiere, simplemente, sobrevivir) sin detenerse a analizar cómo hace lo que hace, y si hay una justificación teórica para su actividad. Todo el mundo tiene que hacerlo, pero Bismarck lo hizo en mucha mayor extensión, frente a un horizonte más amplio de cursos posibles de acción, con un poder mucho mayor, hasta un punto, de hecho, que es descrito, con bastante justeza, como genial. Además, los pequeños fragmentos que han de integrarse —esto es, que ha de verse que se ajustan con otros fragmentos, y que, sin embargo, no son compatibles con otros, de la manera en la que, de hecho, se ajustan y no se ajustan a la realidad—, estos ingredientes básicos de la vida son, en un sentido, demasiado familiares, están demasiado presentes, son demasiado cercanos a nosotros, forman la textura de los niveles semiconscientes e inconscientes de nuestra vida, y por esa razón tienden a resistirse a la clasificación ordenada.

Por supuesto, lo que pueda aislarse, observarse, inspeccionarse, debería serlo. No debemos ser oscurantistas. No deseo decir o insinuar, como han hecho algunos pensadores románticos, que algo se pierde en el propio acto de investigar, analizar y sacar a la luz, que hay alguna virtud en la oscuridad como tal, que las cosas más importantes son demasiado profundas para las palabras, y debieran dejarse intactas, que es de alguna manera blasfemo enunciarlas^[10]. Creo que ésta es una doctrina falsa y, en conjunto, pernicioso. Lo que pueda ser esclarecido, articulado, incorporado a una ciencia propiamente dicha debería, por supuesto, serlo. «Asesinamos para diseccionar», escribió Wordsworth^[11] —en ocasiones, lo hacemos; en otras, la disección revela verdades. Hay enormes zonas de la realidad que sólo métodos científicos, hipótesis, verdades establecidas, pueden revelar, abordar, explicar y, desde luego, controlar. Lo que la ciencia pueda lograr debe ser bienvenido. En los estudios históricos, en la erudición clásica, en arqueología, en lingüística, en demografía, en el estudio del comportamiento colectivo, en muchos otros campos de la vida y el empeño humanos, los métodos científicos pueden dar información indispensable.

No estoy de acuerdo con los que mantienen que la ciencia natural, y la tecnología basada sobre ella, deforma de alguna manera nuestra visión, y nos impide un contacto directo con la realidad «que es», con la que los presocráticos griegos o los europeos medievales se enfrentaban cara a cara. Ésta me parece una ilusión absurda. Mi argumento es sólo que no todo, en la práctica, puede —de hecho, que mucho no puede— ser captado por las ciencias. Pues, como Tolstói nos explicó hace mucho tiempo, las partículas son demasiado diminutas, demasiado heterogéneas, se suceden demasiado rápidamente, existen en combinaciones de una complejidad excesiva, son una parte demasiado esencial de lo que somos y hacemos, como para que seamos capaces de someterlas al grado requerido de abstracción, ese mínimo de generalización y formalización —idealización— que cualquier

ciencia debe exigir. Después de todo, Federico el Grande y Catalina la Grande fundaron academias científicas (que son todavía famosas e importantes) con la ayuda de científicos franceses y suizos, pero no quisieron aprender de ellos cómo gobernar. Y aunque el padre de la sociología, el eminente Auguste Comte mismo, sabía, indudablemente, muchas más cosas y leyes que cualquier político, sus teorías no son hoy más que un triste, inmenso y extraño fósil en el curso del conocimiento, una especie de rareza en un museo, en tanto que las dotes políticas de Bismarck (si me permiten volver a este hombre nada admirable, porque es, quizá, el estadista más eficaz de todo el siglo XIX) están, en todo caso, por desgracia, demasiado presentes entre nosotros todavía. No hay una ciencia natural de la política en mayor medida que una ciencia natural de la ética. La ciencia natural no puede responder a todas las preguntas.

Lo único que pretendo negar, o al menos poner en duda, es la veracidad del aforismo de Freud según el cual mientras que la ciencia no pueda explicarlo todo nada más podrá hacerlo. Bismarck comprendió algo que, digamos, Darwin o James Clerk Maxwell no necesitaban comprender, algo sobre el medio público en el que actuaba, y lo comprendió como los escultores comprenden la piedra o la arcilla; comprendió, en este caso particular, las reacciones potenciales de grupos significativos de alemanes, franceses, italianos o rusos, y lo comprendió, que sepamos, sin ninguna deducción consciente o atención cuidadosa a las leyes de la historia, o a leyes de ninguna clase, y sin recurrir a ninguna otra clave o panacea específica, no a las recomendadas por Maistre, Hegel, Nietzsche, Bergson o algunos de sus modernos sucesores irracionales, en la misma medida que las de sus enemigos, los amigos de la ciencia. Tuvo éxito porque tenía el don particular de usar su experiencia y su observación para adivinar correctamente cómo resultarían las cosas.

Los científicos, al menos *en su calidad de científicos*, no necesitan este talento. En realidad, su preparación les hace con frecuencia especialmente ineptos a este respecto. Aquellos que están científicamente educados parecen mantener concepciones utópicas precisamente por la creencia en que métodos o modelos que funcionarán bien en sus ámbitos particulares podrán aplicarse a la esfera total de la acción humana, y si no este método particular o este modelo concreto, entonces algún otro método, algún otro modelo más o menos similar. Si los científicos naturales son, a veces, ingenuos en política, ello puede deberse a la influencia de una identificación inconsciente, pero en cualquier caso engañosa, de lo que funciona en las disciplinas formales y deductivas, o en los laboratorios, con lo que funciona en la organización de la vida humana.

Repito: negar que los laboratorios o los modelos científicos ofrecen algo —a veces mucho— de valor para la organización social o la acción política es mero oscurantismo; pero mantener que tienen más que enseñarnos que cualquier otra forma de experiencia es una forma igualmente ciega de fanatismo doctrinario que ha llevado, a veces, a la tortura de hombres inocentes por monomaniacos seudocientíficos en busca de un periodo de felicidad y prosperidad. Cuando decimos de los hombres de 1789 en Francia, o de 1917 en Rusia, que eran demasiado doctrinarios, que confiaban demasiado en teorías —ya fueran teorías del siglo XVIII, como las de Rousseau, o teorías del siglo XIX, como las de Marx— no queremos decir que aunque estas teorías particulares eran, en realidad, efectivas, se podrían haber hallado, en principio, otras mejores, y que estas teorías mejores conseguirían, al final, hacer a los hombres felices, libres y sabios, de manera que no necesitarían depender desesperadamente por más tiempo de las improvisaciones de dirigentes dotados, dirigentes que son escasos y están muy distanciados entre sí, y son, por tanto, propensos a la megalomanía y a errores terribles.

Lo que queremos decir es lo contrario: que las teorías, en este sentido, no son apropiadas en estas situaciones. Es como si tuviéramos que hallar una teoría sobre la degustación del té, una ciencia de la arquitectura. Los factores a ser evaluados son en estos casos demasiado numerosos, y es en la habilidad en integrarlos, en el sentido que he descrito, sobre lo que todo depende, sea cual sea nuestra doctrina profesada o nuestra finalidad —seamos utilitaristas o liberales, comunistas o teócratas místicos, o aquellos que han perdido el rumbo en algún oscuro bosque heideggeriano. Las ciencias y las teorías ayudan, indudablemente, en algunas ocasiones, pero no pueden ser ni siquiera un sustituto parcial de un don de percepción, de una capacidad de asimilar la configuración total de una situación humana, del modo en que las cosas están relacionadas, un talento al que, cuanto más fino, cuanto más increíblemente agudo es, parece ajeno, si no positivamente hostil, el poder de abstracción y análisis.

Un observador científicamente instruido siempre puede, por supuesto, analizar un abuso social determinado, o sugerir un remedio particular, pero poco puede hacer, como científico, para predecir qué efectos generales va a tener la aplicación de un determinado remedio o la eliminación de una fuente determinada de miseria o injusticia sobre otras partes —especialmente las remotas— de nuestro sistema social completo. Empezamos tratando de alterar lo que podemos ver, pero las vibraciones que origina nuestra acción atraviesan, en ocasiones, hasta lo más recóndito de nuestra sociedad; se remueven niveles a los que no prestamos atención consciente, y sobrevienen todo tipo de resultados no intencionados. Es un conocimiento semiinstintivo de estas profundidades más recónditas, un conocimiento de las intrincadas conexiones entre la capa superior y otros estratos, más alejados, de la vida social o individual (que Burke fue, quizá, el primero en subrayar, aunque sólo fuera por dirigir su percepción a sus propios propósitos tradicionalistas) un ingrediente indispensable del buen juicio político.

Tememos con razón a los reformadores temerarios que están demasiado obsesionados con su concepción como para prestar atención al medio en que actúan, y que ignoran los elementos imponderables —Juan de Leiden, los puritanos, Robespierre, Lenin, Hitler, Stalin. Pues hay un sentido literal en el que no saben lo que hacen (y tampoco les importa). Y estamos, con razón, dispuestos a confiar más en los empiristas igualmente audaces, Enrique IV de Francia, Pedro el Grande, Federico de Prusia, Napoleón, Cavour, Lincoln, Lloyd George, Masaryk, Franklin Roosevelt (si es que estamos de su parte), porque vemos que comprenden su elemento. ¿No es esto a lo que se refiere el talento político? ¿O el talento en otras esferas de la actividad humana? Esto no es un contraste entre conservadurismo y radicalismo, o entre cautela y audacia, sino entre tipos de talento. Al igual que hay diferencias entre talentos, así también hay diferentes tipos de locura. Dos de estos tipos están en contradicción directa, y de una manera curiosa y paradójica

La paradoja es ésta: en el reino presidido por las ciencias naturales se reconoce que ciertas leyes y principios están establecidos por métodos adecuados —esto es, métodos reconocidos como fiables por especialistas científicos. Los que niegan o desafían estas leyes o métodos —gente, digamos, que cree en una tierra plana, o no cree en la gravedad— son considerados, con bastante razón, maniáticos o lunáticos. Pero en la vida corriente, y quizá en algunas humanidades —materias como la historia, o la filosofía, o el derecho (que difieren de las ciencias aunque sólo sea porque no parecen establecer, o, incluso, querer establecer, generalizaciones cada vez más extensas sobre el mundo)— son utópicos aquellos que tienen demasiada fe en leyes y métodos procedentes de campos extraños, sobre todo de las ciencias naturales, y los aplican con gran confianza, algo mecánicamente.

Las artes de la vida —no menos las de la política— al igual que algunos estudios humanos, resultan poseer sus propios métodos y técnicas especiales, sus propios criterios de éxito y fracaso. El utopismo, la falta de realismo, el mal juicio no consiste aquí en no lograr aplicar los métodos de la ciencia natural, sino, al contrario, en aplicarlos en exceso. Aquí el fracaso proviene de resistirse a aquello que mejor funciona en cada campo, de ignorarlo u oponerse a ello en favor de algún método o principio sistemático con pretensión de validez universal —por ejemplo, los métodos de la ciencia natural (como hizo Comte), o de la teología histórica o la evolución social (como hizo Marx)— o bien de un deseo por desafiar todos los principios, todos los métodos en cuanto tales, de abogar simplemente por la confianza en una buena estrella o en la inspiración personal: es decir, mera irracionalidad.

Ser racional en cualquier ámbito, revelar buen juicio en él, es aplicar esos métodos que han demostrado funcionar mejor en él. Lo que es racional en un científico es, por tanto, muchas veces utópico en un historiador o en un político (es decir, falla sistemáticamente en obtener el resultado deseado), y viceversa. Esta paradoja pragmática encierra consecuencias que no todo el mundo está dispuesto a aceptar. ¿Deberían ser los gobernantes científicos? ¿Deberían estar los científicos instalados en el poder, como querían Platón, Saint-Simon o H. G. Wells? Igualmente, podemos preguntar, ¿deberían ser los jardineros científicos, deberían los cocineros? La botánica ayuda a los jardineros, las leyes de la dietética pueden ayudar a los cocineros, pero una dependencia excesiva en estas ciencias los llevará —a ellos y a sus clientes— a la perdición. La excelencia de cocineros y jardineros todavía depende hoy en gran medida de su talento artístico, y como la de los políticos, de su capacidad de improvisación. La mayor parte de la desconfianza hacia los intelectuales en la política surge de la creencia, no del todo falsa, de que, debido al deseo de ver la vida de alguna manera simple, simétrica, ponen demasiada esperanza en los resultados beneficiosos derivados de aplicar directamente a la vida conclusiones obtenidas mediante operaciones en una esfera teórica. Y la consecuencia de esta confianza excesiva en la teoría, una consecuencia desgraciadamente corroborada demasiadas veces por la experiencia, es que si los hechos —es decir, el comportamiento de seres humanos vivos— son reacios a tal experimento, el experimentador se molesta, e intenta cambiar los hechos para adecuarse a la teoría, lo que, en la práctica, significa una especie de vivisección de las sociedades hasta que se conviertan en lo que la teoría originariamente declaraba que el experimento les debería haber convertido. La teoría se «salva», desde luego, pero con un coste demasiado alto en términos de sufrimiento humano inútil; pero al aplicarse, en primer término, aparentemente al menos, con el fin de salvar a los hombres de las penurias que causarían, se afirma, métodos más fortuitos, el resultado es contraproducente. Mientras no haya ninguna ciencia de la política a la vista, los intentos de sustituir el juicio individual por una ciencia espuria no llevan sólo al fracaso, y, a veces, a grandes desastres, sino que también desacreditan a las ciencias reales, y socavan la fe en la razón humana.

La defensa apasionada de ideales inalcanzables puede, aunque sea utópica, derribar las barreras de la tradición ciega y transformar los valores de los seres humanos, pero la defensa de medios pseudocientíficos o de otra clase de medios falsamente garantizados —métodos del tipo de los que divulgan folletos metafísicos o de otra clase espuria— sólo pueden hacer daño. Existe una historia —no sé hasta qué punto cierta— de que cuando el primer ministro lord Salisbury fue un día preguntado por el principio que seguía para ir o no a la guerra, respondió que, para decidir si cogía o no un paraguas, miraba al cielo. Quizá esto sea exagerado. Si existiera una ciencia fiable de la predicción meteorológica política, esto sería, sin duda, condenado como un proceder muy subjetivo. Pero, por razones que he

intentado explicar, tal ciencia, aunque no sea, en principio, imposible, está muy lejana. Y actuar como si ya existiera, o estuviera a la vuelta de la esquina, constituye una desventaja terrible e injustificada para todo movimiento político, sean cuales sean sus principios y sus objetivos —desde el más reaccionario hasta el más violentamente revolucionario— y lleva a un sufrimiento evitable.

Exigir o predicar precisión mecánica, incluso como principio, en un campo en el que no es posible ser ciego y despistar a los demás. Además, siempre está el papel que juega la pura suerte —que, misteriosamente, los hombres con buen juicio parecen tener con bastante más frecuencia que otros. Esto, quizá, también merezca ponderarse.

FILOSOFÍA
Y REPRESIÓN GUBERNAMENTAL

Además de la pregunta sobre qué son los derechos en sí mismos, o cómo llegan los hombres a disfrutar de ellos, a poseerlos o a perderlos, puede preguntarse: ¿por qué deberían sostener los filósofos una pretensión especial al derecho a expresarse? ¿Por qué ellos antes que los artistas, los historiadores, los científicos o la gente corriente? La libertad de palabra —o de expresión, por medios distintos a las palabras— puede ser un fin absoluto, que no necesita justificación con base en ningún otro propósito, y por el que merece la pena luchar —algunos añadirían morir— en sí mismo, independientemente de su valor para hacer a la gente feliz, sabia o fuerte. Eso es lo que yo quisiera decirme. Pero éste es un punto de vista que ha prevalecido contadas veces en los asuntos humanos; más frecuentemente, ha habido una tendencia a creer en una idea —social, política o religiosa— a la que todo debía sacrificarse, y entre las primeras está la libertad individual de expresión, al considerarse, muy justamente, que constituía un gran peligro para la clase de conformidad social que requiere, al final, la sumisión incondicional a un ideal único. Pero, en cualquier caso —sea la libertad individual o no un objetivo a defender contra las pretensiones egoístas y exclusivas de, incluso, la forma más noble de meta única y final—, la pregunta subsiste: ¿por qué deberían necesitar los filósofos una protección especial contra la represión social? ¿Hay una correlación especial entre, digamos, libertad política y genio filosófico? ¿Habría alcanzado Sócrates cotas aún más altas en una sociedad menos aterrorizada por los peligros para el modo de vida ateniense? ¿Habría prosperado más Aristóteles en una república, o Descartes en condiciones de libertad religiosa, o Spinoza en una sociedad donde nadie fuera susceptible de ser excomulgado por sus creencias? Después de todo, algunas de las afirmaciones más audaces, originales y subversivas jamás hechas fueron articuladas en París en el siglo XVIII, donde tanto el Estado como la Iglesia ejercían una censura ilimitada. Emmanuel Kant introdujo la mayor revolución filosófica de nuestros tiempos como ciudadano de un Estado en el que la libertad de expresión completa no se alentaba de ninguna manera, como él mismo llegó a saber de sobra; y, a la inversa, condiciones de auténtica libertad de expresión —como las conseguidas en muchos países de Europa en el siglo XIX— no condujeron, en Inglaterra, en la República Francesa, en Suiza o en el reino de Italia a ese florecimiento magnífico del talento filosófico que aquellos racionalistas optimistas que relacionan directamente el aumento de la libertad con el progreso de la filosofía debieron esperar.

Estoy seguro de que no puede establecerse ninguna correlación real, excepto del tipo elemental, que no requiera, indispensablemente, evidencia estadística, por la que esté claro que mucha represión evita que demasiadas personas digan lo que quieren, y paulatinamente atrofia su capacidad de comprensión y expresión; de lo que nada se sigue, salvo el dato trivial de que si evitas que la gente piense, y les embotas la imaginación, se quedarán asustados, estúpidos o infantiles y producirán poco que tenga valor, en cualquier esfera. Pero lo contrario no parece ocurrir: todo lo que parecemos capaces de aprender de la historia es que las artes, las ciencias y, en general, el pensamiento humano, florece tanto en periodos de libertad como en periodos de opresión intermitente o ineficaz; y, especialmente, cuando un régimen despótico ha perdido la confianza en sí mismo y se acerca visiblemente a su ruina —en Inglaterra en el siglo XVII, en Francia en el XVIII, en Rusia en el XIX. Pero ni siquiera esto es universalmente cierto: no fue así en los años decadentes del Imperio romano; ni, que yo sepa, en los últimos años de los Imperios de China o Turquía, o en los últimos años de la monarquía española. No veo utilidad alguna en tratar de extraer generalizaciones históricas de tales datos empíricos, destinadas a mostrar que libertad y filosofía están, de alguna manera, indisolublemente ligadas. La variedad de la

vida humana y de los tipos de sociedad es demasiado grande —cada caso debe ser examinado en relación con sus circunstancias—, y aquellos que tratan de establecer grandes uniformidades sociológicas de este tipo han contribuido, por el momento, más al compendio del error humano que a la verdad o al entretenimiento.

Y, sin embargo, *hay* una conexión, y muy profunda, entre la actividad de los filósofos y la libertad social y el control estatal. Pienso que ello se deriva de lo que la filosofía es, más que de un esquema artificial de lo que sean la sociedad y la pauta de la historia y cómo la filosofía se ajusta o debería ajustarse a ellas. En consecuencia, pretendo abandonar, por el momento, el tema de qué es la libertad, y si la filosofía la necesita y contribuye a ella, y si es una cosa buena o peligrosa para la estabilidad de la sociedad; y pretendo decir unas palabras sobre la naturaleza misma de la filosofía, que me permitirán después intentar sacar algunas conclusiones que me parecen importantes sobre la relación entre actividad filosófica y cualquier forma de control estatal.

Se han hecho muchos intentos por definir y describir la actividad filosófica, y quizá un intento más no haga mucho daño o someta a un esfuerzo demasiado grande la paciencia de mis lectores. Pienso que la filosofía es peculiar porque no tiene fijada una técnica —ninguna disciplina, ningún conjunto de reglas operacionales en el sentido en que las ciencias, tanto empíricas como formales, las poseen; en el sentido en que pueden ser explicadas a alumnos que pueden, si son suficientemente inteligentes y retentivos, empezar a aplicarlas por su cuenta. Y la razón de esto no debe buscarse lejos: es que, tan pronto como una materia adquiere reglas de esta clase, es desechada por la filosofía y cae en alguno de los dos receptáculos que están a cada lado, o bien en el reino de las ciencias empíricas, o bien en el de las formales *a priori*.

Parece claro que, sea lo que sea de lo que se ocupe la filosofía, no aborda el tipo de preguntas cuyas respuestas pueden establecerse mediante la observación empírica; no busca establecer cuestiones de hecho, una vez que está claro que la respuesta a una pregunta dada puede encontrarse sólo mediante alguna clase de observación, ya sea el sentido común normal, mediante el que averiguo si está lloviendo o si puedo recitar el *Licidas* de memoria o si lo he olvidado; o mediante técnicas ligeramente más elaboradas, con las que averiguo si un país determinado es rico o pobre, o si una molécula consiste de estas u otras partículas diminutas, o con las que descubro la edad de la tierra o del universo, o la relación de un estilo musical con otro, o las causas de un gran acontecimiento histórico, o el efecto de algún rasgo psicológico inadvertido en la mente de un individuo determinado. En todos estos casos está bastante claro cómo debo proceder para establecer los hechos —es decir, mediante algún tipo de investigación empírica— y una vez que esto es así, está claro que las preguntas no son preguntas filosóficas (por muchas implicaciones filosóficas que puedan tener), sino cuestiones de hecho a establecer mediante el uso de técnicas apropiadas; así que entender qué significa la pregunta es en sí mismo, en parte, un conocimiento sobre la clase de técnica que es relevante para alcanzar una respuesta.

Igualmente, hay una clase de disciplinas de tipo formal —deductivas, y no inductivas, analógicas o basadas en la inspección directa— que tampoco forman parte del objeto propio de la filosofía. Allí donde la técnica para establecer la respuesta es formal, como en la aritmética, la lógica o la heráldica, o cualquier otro campo deductivo (por ejemplo, el ajedrez, o cualquier otro juego que obedezca a unas reglas), es decir, allí donde la respuesta se ha de encontrar aplicando reglas específicas de transformación en un campo en el que los axiomas y los métodos de razonamiento están asentados, como si dijéramos, de antemano, allí tampoco tiene un lugar la filosofía.

La historia de las ciencias, tanto deductivas como inductivas, ha consistido principalmente, si no enteramente, en el modo en el que grupos de preguntas relacionadas cuyas respuestas no estaban antes del todo claras, de repente, son considerados dependientes para su contestación de métodos que son claramente empíricos o formales; una vez que esto es percibido, estos temas de estudio abandonan el campo general de la indagación humana indiferenciada, presidido por la filosofía, y se erigen en ciencias independientes, con técnicas específicas, reglas específicas y modos de proceder explicables. Lo que queda es el rico pero confuso ámbito de la filosofía propiamente dicha, que se enfrenta con toda la gama de preguntas en las que el método de solución no está claro, no viene dado como parte de la formulación de la pregunta misma.

Si me preguntan por la composición física de un planeta, o las perspectivas para la vida en la tierra, o si hay criaturas vivas en Marte, puedo no saber la respuesta, pero sé —o alguien sabe— cómo descubrirla, o qué obstáculos específicos hay a la contestación de tales preguntas, qué datos faltan para tales respuestas, cómo se procedería si tales datos fueran disponibles; la única dificultad reside en la disponibilidad actual de los medios para obtener la respuesta, la falta de datos o la ausencia de las herramientas requeridas, no en la oscuridad de la propia pregunta, ni en la incertidumbre acerca de qué método adoptar o dónde debería buscarse la respuesta. De manera similar, si alguien pregunta la solución a algún problema lógico o matemático sé exactamente en qué lugar ha de buscarse la respuesta y cuáles son las técnicas adecuadas a emplear, y cualquier dificultad que pueda haber residirá en la debilidad de mis recursos intelectuales, sé cómo se resuelven tales problemas y qué clase de poderes mentales son necesarios para su resolución. Pero si me preguntan si existe la bondad absoluta; o si es real el mundo material; o qué es el infinito; o por qué no puedo ir hacia atrás en el tiempo, o estar en dos sitios a la vez; o si alguna vez podrás saber lo que pienso o lo que siento al saber estas cosas; o si la libertad es mejor que la felicidad, o la justicia, y qué es la justicia, cuando se plantean preguntas de este tipo la dificultad no surge por la ausencia de medios materiales para su solución, ya sea falta de capacidad física (por ejemplo, viajar a otros planetas, tomar unos apuntes relevantes y volver de nuevo) o falta de capacidad de memoria, o de análisis intelectual, o de dinero (con el que construir instrumentos adecuados y cosas por el estilo): la dificultad principal es saber dónde buscar la pregunta; saber, incluso, cómo empezar a ponerse a buscar una solución satisfactoria. Es una duda sobre qué constituiría una respuesta satisfactoria, sin mencionar cuál sería la respuesta verdadera. Cuando estamos en esta clase de perplejidad mental es cuando es patente que el problema no es empírico, por muy sofisticado que sea el nivel, ni puede solucionarse mediante la mera aplicación de técnicas deductivas que podrían, en teoría, ser aplicadas por un dispositivo electrónico, es entonces cuando estamos en presencia de un auténtico problema filosófico.

Puede que el pensamiento meticuloso y la elucidación del problema consigan relegarlo a uno de los dos grandes caminos a cada lado de la calzada central y mostrar que es un problema empírico que debe ser tratado adecuadamente por una de las ciencias, o por una ciencia nueva aún no establecida; o, alternativamente, que es una pregunta deductiva lógica, matemática o de otra clase. Así es como la filosofía ha desechado gradualmente una gran cantidad de preguntas con las que, en varios periodos, se la acosaba. La psicología y la sociología son las últimas: y, en el presente, la lógica misma se desprenderá y emprenderá vuelo, al igual que las matemáticas, como disciplina independiente, dejando sólo los problemas de sus «fundamentos» —ellos mismos no analizables de modo puramente lógico— a la fuente principal de todos los problemas en general, el intelecto

filosóficamente inquieto.

Dado que la primera característica de una pregunta auténticamente filosófica es que no lleva en sí, por así decir, los medios teóricos para su solución, la primera dificultad reside en establecer qué es lo que estamos preguntando, qué es lo que nos preocupa, qué clase de respuestas tomaríamos como el tipo apropiado de soluciones a este problema en lugar de algo totalmente irrelevante para ellos (con independencia de que sean verdaderos o falsos). Las soluciones a tales preguntas no pueden proporcionarse creando un ejército de expertos que, dotados de considerable inteligencia, aplicación y devoción, puedan ponerse a realizar el trabajo semimecánico requerido, del mismo modo en que científicos rutinarios o historiadores rutinarios pueden realizar su trabajo sin inspiración o talento u originalidad del rango más alto, y pueden, en efecto, enseñar a otros a realizar labores útiles sin necesidad de poseer esos atributos excepcionales.

Los mayores éxitos de la filosofía se producen no por el descubrimiento de nuevas técnicas con el propósito de ofrecer soluciones para las preguntas planteadas con anterioridad pero no contestadas suficientemente —al igual que Newton ofreció respuestas a preguntas planteadas antes de su tiempo, pero contestadas menos diestramente, o no contestadas en absoluto, por sus antecesores. Los mayores triunfos de la filosofía se consiguen por parte de pensadores que hacen una de dos cosas: o bien (*a*) reformular las preguntas ellos mismos, por tener ellos mismos, e imponer a otros, una nueva concepción del mundo o de alguna porción de él que libera por sí misma al intelecto del estado de cuasi-calambre intelectual que constituye el problema original, y permite lo que se llama una nueva síntesis, una nueva visión de las relaciones entre las entidades involucradas que soluciona o resuelve automáticamente el problema original; o bien (*b*), alternativamente, hacer lo contrario, es decir, encontrar una situación en la que ciertas soluciones dogmáticas a preguntas han sido aceptadas como verdaderas, trastornan mediante algún violento *shock* la síntesis previamente existente y cuando obligan a otros seres humanos a fijar la atención sobre una concepción nueva y perturbadora que crea problemas acuciantes cuando antes no los había.

Ambos modos de pensar son totalmente diferentes de los de los científicos empíricos, que aumentan nuestro conocimiento del universo externo, como de los propios de los lógicos y matemáticos, que mejoran nuestro conocimiento o nuestras técnicas para la ordenación de lo que sabemos; aunque, por supuesto, ninguna actividad humana es enteramente distinta de otra, y la clase de genio, sintético o analítico, combinatorio o disociador, que los filósofos han poseído tiene su papel en cualquier otra esfera del pensamiento y, por supuesto, de los sentimientos humanos. Sin embargo, *hay* una diferencia radical entre la filosofía y otras ocupaciones. No quiero dar a entender que en las ciencias, o en la historia, baste con proceder mediante la observación cuidadosa, la acumulación paciente de datos, la aplicación hábil e ingeniosa de técnicas que han demostrado ser provechosas en el pasado, junto a mejoras que la experiencia o la imaginación sugieran; en pocas palabras, que la habilidad, la devoción, la honestidad, la energía o la firmeza de objetivos sean suficientes sin conjeturas inspiradas y una perspicacia repentina que da el talento. Pero es posible, con todo, avanzar en estos ámbitos sin inspiración, sin el salto imprevisible del genio imaginativo. Una vez que una ciencia se ha ubicado sobre fundamentos racionales y consistentes, una técnica de observación, investigación, hipótesis y experimentos exitosamente realizados, los grandes pioneros pueden enseñar a otros menos dotados, menos emprendedores, los procedimientos adecuados. Una combinación de dotes morales e intelectuales algo inferiores al nivel más

alto puede ofrecer, frecuentemente, resultados útiles y avanzar el conocimiento y diseminar luz en direcciones importantes. Un historiador sin imaginación que compone una narración esmerada, por ejemplo, del desarrollo de la industria en una localidad particular, o del desarrollo del arte de la guerra en una zona particular de, por ejemplo, el Mediterráneo en la Baja Edad Media, puede no estar haciendo algo original o llamativo, pero está haciendo una contribución al conocimiento, algo que otros pueden entrelazar en un esquema más ambicioso, pues lo que está haciendo no sólo no se desperdicia, sino que tiene, en su modestia, valor positivo. Pero esto no es cierto en la filosofía. En la filosofía propiamente dicha no hay técnicas aceptadas, ni posibilidad de progreso trivial, ni valor en la aplicación mecánica o cuasimecánica de métodos probados a nuevos objetos de estudio, en cooperación con otros, trabajando como un equipo (como en algunas de las ciencias naturales) o simplemente con el propósito de ofrecer material para alguna mente más poderosa o imaginativa, como sí ocurre en el ámbito histórico.

La filosofía no se ocupa del descubrimiento y la ordenación de hechos, y la inferencia de otros hechos a partir de ellos, como lo hacen las ciencias, ni con el tejido de esquemas simbólicos, como lo están las disciplinas formales. Se ocupa de la formulación de problemas que son auténticos simplemente porque se sienten como tales, y la solución de éstos mediante métodos *ad hoc* dictados por la naturaleza misma del problema, por el tipo de exigencias que plantea, por el tipo de perplejidad que causa; y los filósofos más grandes han hecho esto, conscientemente o no, alterando el punto de vista desde el que el problema parecía un problema; cambiando el énfasis, transponiendo, cambiando la visión de aquellos que están perplejos, de una manera tal que percibieron distinciones que no habían sido visibles hasta ese momento, o llegaron a ver que la distinción a la que habían dado tanta importancia no existía realmente, o descansaba sobre confusiones o falta de discernimiento.

El sentido en el que, por ejemplo, el revolucionario más grande de la filosofía moderna —Descartes— alteró la historia de la materia no fue mediante la paciente acumulación de datos, o mediante el experimento, o mediante la observación, o mediante la prueba y error sin fin, sino mediante un gran acto de rebelión. Su nuevo método, independientemente de cómo fuera concebido, era tal que aquellos que lo aceptaban como fuente de luz se encontraban con que los problemas angustiosos de la filosofía escolástica no se solucionaban sino que más bien se volvían irrelevantes o sin sentido, o resultaban ser confusiones que descansaban sobre distinciones que derivaban, ellas mismas, del uso mecánico de palabras o conceptos sin examinar sobre el objeto al que se referían o el contexto en que eran útiles o tenían sentido. Mientras que Newton revolucionó la física moderna integrando generalizaciones hasta ese momento desconectadas en una serie de pocas fórmulas centrales poderosas, con tanta riqueza deductiva como para configurarlo como el instrumento aislado más poderoso para el aumento del conocimiento humano en nuestra época, Descartes no integró, no sustituyó simplemente un cierto número de verdades aisladas por un único teorema central integrador, o teoremas, de los que el resto se seguían deductivamente; alteró el punto de vista desde el que los problemas filosóficos, metafísicos y teológicos habían sido concebidos, y al hacerlo creó una multitud de nuevos problemas, algunos de los cuales estaban destinados a ser, en su momento, sustituidos y refutados por los mismos métodos que él mismo había usado.

Los problemas filosóficos surgen porque conceptos, palabras, pensamientos y modos de formular y discutir sobre el mundo y sobre el propio sujeto entran en especiales formas de colisión. Si así ocurre es porque había alguna contradicción original en alguna formulación temprana o uso medio consciente de tales pensamientos o tales símbolos; o

porque palabras clave han devenido obsoletas —se siguen usando cuando las circunstancias con las que estaban íntimamente entretejidas no existen ya—; o porque se han convertido en el objeto de ocupaciones tales como la metafísica o la teología, que han tendido a desarrollar esos conceptos o palabras sin prestar atención a la situación en la que nacieron y a la que se referían, y en la que jugaban un papel, y han tendido, por tanto, a crear una mitología independiente al no estar ya habitada por tales conceptos y que, antes o después, relacionados con el mundo en el que sólo cobraban auténtico sentido, se convierten en fuente de perplejidad —muchas veces una pesadilla no explicada, algo cuya razón de existencia nadie puede ya recordar ni justificar—. Ésta fue la condición de la filosofía escolástica en muchos momentos en la Edad Media, pero especialmente hacia finales del siglo XVI, cuando algunos de sus propios practicantes habían, en cierta forma, perdido interés en lo que estaban haciendo, sobre todo porque ya no entendían las razones para la elaborada manipulación de símbolos huecos en que se había convertido gran parte de ella en este tiempo.

Dar un paso tan enorme como el de liberarse del ícubo de un sistema entero de símbolos —y es escasamente posible distinguir los símbolos de los pensamientos—, desprenderse de un marco tan obsesivo, requiere un talento, una fortaleza intelectual y una independencia del rango más alto. La nueva construcción, si es creada por un hombre de talento creativo además de destructivo, tiene un efecto inmenso y liberatorio sobre sus contemporáneos, pues les levanta el peso de un pasado ya no inteligible, y de un uso del lenguaje que estorba al intelecto y produce un tipo de perplejidad frustrante muy diferente de aquellos problemas reales que llevan las semillas de su solución en su misma formulación. El nuevo sistema, nacido de un acto de rebelión, se convierte entonces en una especie de nueva ortodoxia, y brotan discípulos por todos lados, ansiosos por aplicar la técnica nueva a esferas a las que el primitivo hombre genial quizá no había pensado incorporarla. Esto es, a veces, provechoso, y, a veces, conduce a un escolasticismo igualmente árido y ofuscante. Una vez que la nueva ortodoxia se ha consolidado, ella, a su vez, fabricando conceptos rígidos y creando un sistema osificado de símbolos, no flexible ya en respuesta a las situaciones que habían llevado originalmente a la revuelta, crea nuevas frustraciones, nuevos problemas irresolubles, nuevas confusiones filosóficas.

El error es cometido perpetuamente allí donde se concibe a la filosofía como una disciplina análoga a las ocupaciones con más éxito del momento —típicamente, alguna ciencia determinada— concebida, digamos, como análoga a la física, a la biología o a la historia. La vieja y derrocada filosofía se ve, sin duda, como una amalgama de superstición y error; pero la nueva es aceptada con esperanza como «científica» —modelada según las disciplinas con más éxito de su tiempo— y se piensa entonces que, al igual que hay en las ciencias técnicas comunicables a los discípulos de los grandes investigadores, es igualmente posible en filosofía entrenar ejércitos de especialistas equipados con las técnicas más recientes, que usan sus facultades de la manera convenida entre ellos con el propósito de acceder a un descubrimiento colectivo y a la difusión de la verdad final.

Pero esta misma creencia, al igual que el proceso que lo encarna, que tantas veces ha conducido a un éxito espectacular en las ciencias, o en la historia, o en disciplinas deductivas como las matemáticas o la lógica, constituye, por la sensatez fundamental sobre la que descansa, un verdadero desastre en filosofía. Pues la naturaleza de los problemas filosóficos (si llevo razón) es que son precisamente aquellos problemas que no son resolubles mediante la aplicación de técnicas ya confeccionadas, versan sobre aquellas mismas preguntas que confunden y abruman porque no se dejan abordar mediante las

técnicas que tanto éxito tienen en las ciencias, ni con cualesquiera otras; y en este sentido son más semejantes a los «problemas» del arte que a los de la ciencia. La suposición de que hay un método único, final, mediante problemas que surgen, ellos mismos, de la textura cambiante de la vida, del pensamiento, del sentimiento y de las palabras, de conceptos y opiniones, de la costumbre y de la disposición, este presupuesto es precisamente el que lleva a la arterioesclerosis, a un dogmatismo excesivo sobre el uso adecuado de la terminología filosófica, y es, en sí mismo, la causa de esa agonía mental que son, esencialmente, los problemas filosóficos más agudos. Después acontece una nueva rebelión, se tira por la borda el viejo bagaje filosófico, a los métodos victoriosos triunfantes y liberatorios de un tiempo anterior se les tacha, con bastante corrección, de logomaquia escolástica muerta, y hombres geniales se abren paso entre la vieja ortodoxia despótica, ajustan las estructuras mentales, y crean un nuevo lenguaje en términos del cual se disuelven los viejos problemas y nacen, a su debido tiempo, problemas nuevos. En el curso de esta operación algunas cuestiones son consideradas empíricas o formales, y son, por así decirlo, desplazadas hacia la derecha o la izquierda, abandonando así el objeto de la filosofía. Pero, a pesar de este parricidio sistemático, mucho permanece, aunque se reformule y reaparezca con nuevos ropajes que permiten pensar con arreglo a términos más adaptados a la experiencia coetánea de los pensadores que se enfrentan con ello.

Pero la pauta de la historia de la filosofía sigue siendo bastante similar. En una situación donde muchos problemas se han convertido en tradicionales, en irresolubles, en la que no se hace nada salvo labores triviales y menores, y hay una sensación de asfixia debido al hecho de que los problemas principales parecen totalmente irresolubles, y que conduce más bien al pesimismo intelectual que a la estimulación de la capacidad intelectual, ahí surge algún gran revolucionario y rompe las formas existentes. Leibniz, por ejemplo, fue uno de ellos, y nada es más común que el paso siguiente de este proceso particular, cuando su discípulo fiel, Christian Wolff, procedió a prometer un nuevo milenio racionalista aplicando los principios de Leibniz tan extensa y ampliamente como pudo. Redactó programas sobre teología racional y estética racional, ética racional, historia racional, física racional y así sucesivamente. Cualquier convulsión de las viejas cuestiones causa algún fermento intelectual, alguna luz, alguna libertad; e, indudablemente, el comienzo del siglo XVIII en el continente de Europa presenció un gran repunte de vitalidad intelectual a medida que pensador tras pensador respondían a la promesa de una nueva síntesis armoniosa. Enseguida el movimiento wolffiano evolucionó hacia una ortodoxia árida tan seca, mecánica, escolástica e incapaz de producir verdad o entusiasmo intelectuales como el escolasticismo que él mismo había tan desdeñosa y justificadamente destruido. En ese momento Kant lleva a cabo la misma operación enérgica y violenta que Leibniz y los racionalistas del siglo XVII habían emprendido en su momento.

Estas operaciones liberatorias son los grandes momentos de avance en la materia; pero no hay aquí técnica acumulativa, ni progreso, ni avance hacia alguna meta concreta y racional, como había sido fervorosamente esperado en los siglos XVII y XVIII. Que Descartes, Spinoza o Leibniz mostraran su genialidad destruyendo la obra de sus antecesores no significa que, para su tiempo, santo Tomás, Alberto Magno, Duns Escoto o Guillermo de Occam no hubieran llevado a cabo similares tareas liberatorias. Ciertamente, Locke y Berkeley habían infligido derrotas al racionalismo ortodoxo del siglo XVII; pero entonces Kant, y quizá incluso alguno de los filósofos alemanes románticos, reventó una gran parte de la construcción de los empiristas ingleses. Russell, a su vez, destruyó la mayor parte del imponente edificio de la metafísica tradicional, y los analistas de la

lingüística moderna han contribuido mucho en la destrucción de los fundamentos —los filosóficos al menos— sobre los que Russell había construido con tanta confianza^[12].

Esto es lo que suele desacreditar a la filosofía. Se percibe que los grandes filósofos son hombres de considerable genio intelectual, pero también se aprecia que no hay una línea definida de progreso, que los desacuerdos filosóficos son tan tajantes y tan profundos como nunca han sido; que no hay ningún cuerpo convenido de sabiduría en progresión, como en las ciencias; que la discusión parece muchas veces meramente verbal; y que hay continuos «saltos atrás» en filosofía, por donde los filósofos del siglo XX vuelven a los del XVIII para encontrar armas contra los del XIX, por los que se efectúa la resurrección de pensadores del pasado, con los que se hacen alianzas a través de los siglos frente a herejías nuevas y viejas de otros tiempos y otros lugares. A partir de esto se concluye que hay aquí alguna aberración del espíritu humano, que no se está construyendo nada sólido, y que todo lo que ocurre es una hueca discusión verbal, mera palabrería, sin una técnica rigurosa que asegure que los resultados alcanzados tienen garantía, que están sólidamente incrustados en el gran edificio del conocimiento humano. De esto se extrae, sucesivamente, una de estas dos conclusiones. Una es que la filosofía equivale a una conversación divertida, a veces inspirada, que no tiene valor «científico», una especie de confesión personal, un tipo de poesía individual por parte de personas (por ejemplo, los escritores románticos del siglo XIX) que prefieren expresarse en prosa metafísica antes que en verso. Por otro lado, están aquellos que reclaman algún rigor, disciplina y resultado sólido y que, por ello, buscan, al final, situar a la filosofía sobre la sólida base de las ciencias y convertirla en algo, si no tan respetable, sí tendente, en todo caso, a la solidez y la credibilidad de, digamos, la química o, al menos, de la biología.

Ambas actitudes descansan sobre un malentendido acerca de lo que es la filosofía y de lo que sea capaz de hacer. La filosofía es un intento, y siempre ha sido un intento, por encontrar modos de pensar y hablar que, revelando semejanzas hasta ahora inadvertidas y diferencias hasta ahora no observadas (encontrando, a veces, analogías con modelos hasta ahora no considerados, o señalando con nuevo énfasis diferencias ignoradas o infravaloradas entre los modelos hasta ahora seguidos y los objetos que, supuestamente, son como ellos), origina una transformación de la actitud suficiente para alterar radicalmente actitudes y modos de pensamiento y habla, y de esta manera, resolver o disolver problemas, redistribuir temas, reformular y reclasificar relaciones entre objetos, y transformar nuestra visión del mundo. Esto, como en el caso análogo de las artes, es algo que puede llevarse a cabo sólo desde y para cada generación separadamente, pues la visión de una generación, si se formula en palabras, se congela en técnicas, se establece como una ortodoxia, debe siempre convertirse en un recinto aprisionador para la siguiente, o las siguientes salvo una; y, por tanto, no puede esperarse ningún «progreso» en el sentido preciso; cada generación requiere su propia operación osteopática, sus propias percepciones nuevas, su propia autoliberación, sus propios hombres geniales capaces de transfigurar su concepción, establecer nuevas relaciones y nuevas diferencias. Por eso pueden tener algún valor historiadores de tercera, químicos de cuarta e, incluso, artistas, pintores, compositores y arquitectos de quinta fila; pues todas estas materias tienen sus técnicas propias y operan en su propio nivel, que puede ser bajo, pero sigue siendo un nivel. Pero no hay algo así como una rebelión de tercera o cuarta fila, no hay algo así como un esfuerzo trivial por producir un gran cataclismo. Por eso los filósofos de tercera y cuarta fila, que se dedican realmente a aplicar las técnicas de sus antecesores muertos y desaparecidos como si estuvieran practicando una ciencia, como si estuvieran siendo químicos o ingenieros, no son tanto

infructuosos o insignificantes, o innecesarios o superfluos, cuanto verdaderamente molestos, las personas mismas cuya actividad frecuentemente produce esas confusiones, sombras y problemas, esas respuestas supersticiosas, dogmáticas y muchas veces engañosas y mecánicas, cuyo único valor es que actúan como un aguijón y un estímulo a la nueva rebelión para los hombres geniales que rompen la asfixia del dogmatismo en una materia cuya esencia misma es ser liberadora y no constrictora.

Esto tiene sus propias implicaciones, de una clase quizá no advertida, en lo relativo al control estatal. El objeto del control es preservar el *statu quo*, garantizar alguna situación establecida, proteger lo que se considera la mejor y más armoniosa correlación de intereses, combinación de factores, que puede lograrse en esas circunstancias. Su fin es la estabilidad, la paz, el bienestar. La función principal de la filosofía es, en el mejor de los casos, el romper barreras, liberar, perturbar. Y el mero hecho de que el método con el que consigue su perturbación sea abstracto e intelectual y frecuentemente no esté relacionado con los acuciantes problemas prácticos del momento no es una garantía suficiente contra su influencia definitiva. Pues es difícil prometer que aquellos que son revolucionarios e irreverentes en una esfera seguirán siendo dóciles y conformistas en otras. Kant hizo lo que pudo para no decir nada demasiado asombroso en el reino de la política. Pero sus intransigentes conclusiones éticas, y, hasta cierto punto, también su posición metafísica, llevaron a las consecuencias más perturbadoras y revolucionarias poco después de su muerte. Hegel realmente intentó, como alguien dijera una vez^[13], orientar sus velas, guiar su rumbo sin estorbos en el pacífico lago interior de la estética y la metafísica, y hacer el menor ruido posible con sus doctrinas revolucionarias en el campo de la política. Pero las consecuencias marxistas y fascistas de aplicar ciertos principios de Hegel (si bien distorsionados) son indudables. En este sentido, los filósofos son necesariamente subversivos. Otros pueden ser conformistas y hacer un trabajo de gran valor. Ciertamente, pintores y arquitectos, incluso físicos y geógrafos, químicos y astrónomos, biógrafos y compositores, pueden permanecer tranquilamente en el recinto fijado de alguna tradición aceptada, y crear dentro de su marco riguroso obras maestras inmortales; o, si no obras maestras, obras agradables, de valor por lo menos temporal, de tercera o cuarta fila, obras que, sin embargo, tienen su lugar en el universo, que no puede vivir únicamente de grandes obras geniales.

Esta conformidad pacífica con su entorno, esta suave función dentro de un marco tradicional aceptado, no se ofrece, por desgracia, al filósofo. Si éste es el tipo de actividad a la que desea entregarse —y puede ser suficientemente valioso y estimulante— debe dejar la filosofía y aplicarse a otra labor. Pues en tanto que filósofo ha de subvertir, abrirse camino, destruir, liberar, dejar entrar aire del exterior. Y aunque en su vida pueda aparecer apacible, académico y despreocupado por los asuntos del mundo, su efecto sobre él será probablemente más destructivo, más revolucionario y más trascendental que el de muchísimas personas que parecen hacer bastante más ruido. Esto no es sólo un ejemplo de la influencia general de las ideas como tales. Por supuesto que las ideas son poderosas, particularmente cuando contienen —y son parte integral de— tendencias fuertes, ya sean materiales o espirituales, que están transformando sociedades e individuos, y trabajan con ellas y como parte de ellas, y no contra ellas o fuera de ellas. Lo que deseo recalcar es el peculiar poder subversivo de las ideas filosóficas.

Heinrich Heine aportó quizá la expresión más dramática de esto, cuando en su exposición sobre las escuelas filosóficas de Alemania pinta una visión apocalíptica de la gran destrucción que vendrá cuando el gran dios Tor levante su martillo para aplastar a la

civilización occidental y los seguidores armados de Fichte, Schelling y Hegel se levanten contra el civilizado Occidente latino y devasten su antigua cultura. Compara a Kant con Robespierre y advierte a los franceses que no desprecien al humilde filósofo en su estudio, que en paz y en silencio medita en términos de abstracciones aparentemente inofensivas, pero que luego, como Rousseau y Kant, enciende la mecha que conduce a la decapitación de un rey y a explosiones mundiales. Tolstói comentó una vez toscamente que nada hay para el zapatero remendón equiparable al cuero, y que los profesores universitarios tienden a exagerar la influencia de las ideas en la historia simplemente porque éstas son las mercancías a las que se dedican profesionalmente. Aunque ésta fue, sin duda, una protesta justa contra la sobrevaloración exagerada de teorías y doctrinas, y el descuido de otros factores —sociales, espirituales, económicos y psicológicos— y redes de factores demasiado pequeños y numerosos e inanalizables como para haber tenido nombres y clasificaciones todos ellos, ignora la función y los efectos de la actividad filosófica. Pues, permítaseme repetir, los problemas que abordan los filósofos no son de carácter tecnológico, es decir, no son de una clase que puedan ser resueltos sencillamente mediante la aplicación adecuada a ellos de métodos de descubrimiento que pueden, por así decirlo, ser patentados, explicados y progresivamente mejorados con el tiempo, como han mejorado y se han perfeccionado los métodos de las ciencias o de las matemáticas o, incluso, de la historia o la filología. Pues todas estas preguntas son o bien empíricas —preguntas sobre qué ocurre, y cómo y cuándo y bajo qué circunstancias y junto con qué— o formales, esto es, preguntas sobre consistencia, validez, demostrabilidad, el método de expresión más convincente, etc. Pero las preguntas filosóficas no surgen nunca de este modo. Aparecen porque ha ocurrido algún tipo de cruce de líneas intelectuales —algún tipo de colisión, en ocasiones a una escala grande y paralizante, del tráfico de las ideas. Las preguntas filosóficas tienen una cierta desesperación respecto a ellas mismas, están acompañadas de un grado de presión emocional, un ansia por una respuesta cuya naturaleza misma no está clara, una sensación de urgencia e insolubilidad, al mismo tiempo que no indica una búsqueda de hechos, de información sobre el mundo o sobre uno mismo, ni de la terminación de algún diseño formal, la ordenación de símbolos, su inclusión en las relaciones requeridas entre cada uno, sino más bien que hay un conflicto —algún conflicto interno de ideas, de conceptos o modos de pensamiento— o bien en una disciplina, colisiones menores entre conceptos subsidiarios, el simbolismo limitado corriente; o bien, en el caso de grandes crisis, un choque frontal, una confusión e interacción de sistemas conceptuales enteros, de métodos completos de contemplar el mundo y describirlo, que conduce a los llamados problemas «perennes», tales como la libre voluntad frente al determinismo, teísmo y ateísmo, materialismo e inmaterialismo, libertad y orden, autoridad e igualdad, felicidad y justicia, sacrificio propio y persecución de la felicidad.

Los problemas dependen en un grado mucho mayor que los científicos o los matemáticos de los modos particulares de pensar, de los grupos particulares de conceptos y categorías que prevalecen en una cultura o lenguaje dados en un determinado país en un tiempo concreto. Todos los problemas dependen hasta cierto punto de los modos en los que la gente piensa y actúa; pero el universo externo y las relaciones de los hombres con él, aunque han cambiado, sin duda, durante el tiempo histórico, han cambiado menos que los modos de pensamiento y lenguaje, cuya historia interna es, en parte, la historia de aquellos problemas que se llaman, propiamente, filosóficos. Y porque los problemas no son demandas de información o de mayor pericia técnica, deductiva o inductiva, las «soluciones» adoptan a veces la forma de experiencia artística, religiosa o metafísica, que

libera a aquellos que están oprimidos de la particular tensión nerviosa que hasta cierto punto, problema filosófico, siempre necesariamente todo comporta. Hay muchas maneras de librarse de ansiedades obsesivas de este tipo, y una de ellas no es buscando una solución sino mediante algún método que elimine el problema mismo, el método tan frecuentemente utilizado por gobiernos de tipo autoritario, aprensivos por naturaleza ante la agitación y el descontento entre sus súbditos, y que, en lugar de permitir que se propongan soluciones impredecibles, buscan proteger la seguridad y estabilidad de sus regímenes educando a sus poblaciones en ignorar u olvidar sus problemas fastidiosos, allanándolos en lugar de resolviéndolos. Ésta, es sin duda, una manera en la que el Estado puede volver a los hombres indiferentes, conformistas, obedientes y armoniosos, pero también le permite desposeerles de las capacidades de elección, de creación, de la persecución de fines individuales, de todo lo que llamamos libertad personal, favorecer todo lo que, desde el Renacimiento, los liberales en cada país han considerado justamente como oscuro y opresivo, ya lo encontraran en la Edad Media europea, en las tiranías asiáticas, en los regímenes fascistas y comunistas de nuestro propio tiempo o en pequeñas tiranías y otras persecuciones de la originalidad y de la búsqueda seria de la verdad, que tan gran amenaza son, incluso en las democracias actuales, especialmente en las más grandes.

El otro camino ha sido el escogido por los grandes pensadores de la humanidad. Es el de pasar por encima de los obstáculos al pensamiento y aclarar las confusiones y recomponer el escenario mediante alguna transformación revolucionaria del pensamiento, engendrada por aquéllos con mentes suficientemente imaginativas y frescas como para ser capaces de repensar su posición, de mirar la situación de alguna manera radicalmente nueva, desde algún ángulo radicalmente nuevo desde el que todo se ve bajo lo que se llama «una luz diferente». Así, aquellos problemas que parecían irresolubles sólo aparecen como sombras oscuras proyectadas aparentemente por entidades (que ya no son reales ni visibles desde la nueva perspectiva).

La filosofía, en los casos más efectivos, consiste en transposiciones radicales de este tipo, y cuanto más fundamental, es decir, lo menos asequible al autoexamen normal, sean las categorías o conceptos transpuestos de este modo, más profunda la consideraremos también. De ahí que su efecto vaya necesariamente en la dirección de una libertad más amplia, de alterar los valores y hábitos existentes, de destruir límites, transformar contornos conocidos, algo que es estimulante y perturbador a la vez. Sin duda esto ocurre también fuera del reino de la filosofía propiamente dicha, en las artes, las ciencias y otras ramas de la actividad humana. Lo que quisiera mantener es que, aunque pueda ocurrir allí, no ha de ocurrir necesariamente; un arte puede ser poderoso y creativo y dar luz a hombres de gran talento, sin necesidad de ser revolucionario. Beethoven fue, sin duda, un compositor altamente revolucionario y perturbador que transformó no sólo la naturaleza de la música sinfónica, sino también del pensamiento —estético, moral y político— de su tiempo, creando nuevos ideales y mostrando el camino hacia nuevas actitudes, un nuevo romanticismo, nuevas formas de culto al héroe, nuevas ideas de lo que constituye la libertad artística y personal, la integridad, la autoinmolación del artista. Pero tales fenómenos no son esenciales a la música. Bach, puede decirse, fue un compositor de genio deslumbrante, pero en cierto sentido fue un consolidador, un conservador, un creador de orden, una fuente de fuerza para la tradición, no de revuelta revolucionaria. Y Ranke, ese Bach entre los historiadores, preservó, de manera similar, más de lo que destruyó. Los hombres geniales pueden ser creativos o destructivos, liberadores o esclavizadores, o ambos en uno; sólo ocurre entre los filósofos que los hombres de auténtica genialidad son, necesariamente, en

una gran proporción, destructivos de la tradición del pasado. Los grandes filósofos siempre transforman, perturban y destruyen. Sólo los pequeños filósofos son quienes defienden intereses creados, aplican reglas, se deslizan en el lecho de Procusto, intentan desesperadamente encajar un gran número de nociones incompatibles, opuestas y contradictorias en alguna ortodoxia formal y esquemática que es un abuso de alguna concepción revolucionaria original. Y cuando digo abuso quiero decir que todos los intentos por construir ortodoxias a partir de tales concepciones son necesariamente, *ipso facto*, abusos.

Eso es lo más importante, me parece a mí, de toda actividad filosófica —que no puede haber en ella ortodoxia, que no puede haber métodos susceptibles de mejora indefinida—, de manera que quepa decir que cada generación empieza pacíficamente allí donde las generaciones anteriores han dejado la gran obra inacabada, de manera que pueda decirse que hay progreso continuo, y que los filósofos del siglo XVII han perfeccionado su obra a partir de la obra de los del XVI, y aquellos del XX han fructificado las tareas dejadas sin finalizar en el XIX. Si llevo razón, esto no puede ser, en principio, cierto. Equivale a decir que Tennyson continuó —y mejoró— la poesía de Esquilo o Virgilio, que los pintores impresionistas y posimpresionistas constituyen un «avance sobre» o una «regresión a» los pintores del Renacimiento o los escultores de la Edad Media, o Benin.

Esto es lo que constituye la singularidad de la filosofía: que su obra entera está, y siempre ha estado, dirigida a cada generación con sus problemas peculiares, creada por las particulares circunstancias intelectuales, políticas, sociales o psicológicas de su propio tiempo; que la originalidad en filosofía siempre consistió en la liberación de aquellos oprimidos por problemas provenientes de alguna ortodoxia paralizante —ella misma la reliquia osificada de algún periodo anterior— que no lograba contestar o tendía a distorsionar preguntas que han surgido desde entonces, quizá estimuladas ellas mismas por la insuficiencia de la filosofía imperante, por su dogmatismo o su oscuridad, o su incapacidad para responder a algunos de los problemas de su propio tiempo. Por eso son en la filosofía de poca utilidad muchas virtudes: la paciencia, la laboriosidad, la capacidad de esmero, una memoria retentiva, destreza en ordenar el material; todas estas cualidades excelentes, que precisan los historiadores, lógicos o científicos naturales tienden, a veces, a convertirse en enemigos de la verdad en filosofía. Pues en tal materia no hay «búsqueda» propiamente dicha. Esto se aplica sólo a la historia de las ideas y a sus orígenes y propagación, no al pensamiento filosófico original. Por eso en filosofía sólo sirven los intelectos de primera clase. Los audaces y excepcionales que poseen lo que Russell calificara una vez como la capacidad para la disociación de ideas —para la disolución de conceptos que han caminado tradicionalmente ligados en haces—, para el cuestionamiento de verdades tan familiares, tan absolutamente dadas por sentado, que la mera sugerencia de que podrían ser cuestionadas, de que podrían ser analizadas, de que sus ingredientes podrían disgregarse, envía descargas eléctricas a través del esqueleto del sentido común ordinario o del pensamiento filosófico tradicional.

Sólo en la filosofía los trabajadores perseverantes, competentes y firmes que se aferran a métodos aceptados y buscan semiconscientemente preservar marcas familiares y trabajan dentro de un sistema de conceptos y categorías heredados son una obstrucción verdadera y una amenaza, el más formidable de todos los obstáculos al progreso. A uno le gusta pensar que el mundo ha sido creado con algún propósito dado y que todo en él juega un papel necesario. Si preguntas qué papel necesario puede haber sido adjudicado a los filósofos de segunda, tercera o cuarta clase, y aquéllos, incluso, por debajo de esa línea,

quizá la respuesta sea que, sin ellos, nunca hubiera existido la posibilidad de esas grandes rebeliones creativas que jalonan las etapas del pensamiento humano. Pues la tarea de los grandes filósofos que atraviesan la ortodoxia es barrer los edificios esmerados de sus honorables pero limitados antecesores que, ya sea consciente o inconscientemente, tienden a aprisionar al pensamiento entre sus propias construcciones ordenadas pero totalmente erradas.

Si esto es así, si sólo ocurre en la filosofía que la creatividad verdadera es siempre idéntica a un acto de rebelión, una transformación y transposición que, en relación con la tradición, es siempre subversiva, si esto es así, hay entonces, efectivamente, una conexión peculiar entre filosofía y libertad, filosofía y no conformidad, filosofía y la necesidad de libertad frente a la represión, ya sea por parte del Estado o por cualquier otra agencia represiva, que está relativamente ausente en otras disciplinas y es realmente única, pues parece claro que el gran arte creativo no sólo puede florecer bajo la tiranía sino adaptarse a ella, que incluso una materia tan sensible como la historia, necesitando una correlación de verdades indigeribles para un régimen dado, puede, no obstante, si no florecer, sí, al menos, continuar y generar obras útiles, si bien no impresionantes, bajo un despotismo. Ciertamente, las ciencias naturales pueden ejercerse bajo tiranías, son únicamente las formas más extremas de supresión del pensamiento, esos despotismos que convierten toda actividad original, toda forma de expresión propia, en peligrosas o imposibles las que consiguen destruir también estas actividades humanas.

Por tanto, denunciar la esclavitud porque es nefasta para las artes o las ciencias me parece una especie de hipocresía.

No creo que pueda establecerse históricamente una correlación suficientemente estricta para probar que la esclavitud es fatal para estas actividades. Si denunciamos la esclavitud lo hacemos porque es esclavitud, porque creemos en el valor de dar a los seres humanos el derecho a elegir lo que piensan y cómo desean vivir, dentro de ciertos límites, como un fin sagrado en sí mismo, y por ninguna razón utilitaria. Esclavitud, crueldad, opresión; la humillación y degradación de seres humanos y su vivisección por el Estado, por los «ingenieros de almas humanas» (como los llamó tan expresivamente una vez Stalin), para que no pueda haber disonancias o choques, y sea la variedad reemplazada por la uniformidad, y las diferencias individuales por una única disciplina universal —éstas son detestables por ser lo que son, porque creemos en lo contrario, porque ofenden nuestra escala de valores, aquellos fines por los que vivimos y alguno de nosotros está dispuesto a morir, aquellos fines cuya supresión haría que nuestra vida, literalmente, no mereciera la pena vivirse; por esta razón, y no porque es desalentador para las artes u obstaculizador para las ciencias—, éstos me parecen argumentos débiles y artificiales heredados de aquellos lejanos días del siglo XVIII en los que se pensaba que todas las virtudes no sólo eran compatibles entre sí, sino que estaban vinculadas, y que la libertad era deseable porque sin ella uno no podía tener justicia, virtud, felicidad o conocimiento; que el conocimiento era deseable porque sin él estas otras virtudes no podían ser. Desde entonces hemos aprendido que no todas las cosas buenas son compatibles entre sí; y que si las buscamos, las buscamos por sí mismas y no porque forman parte de alguna armonía imaginaria que un idealismo optimista sin fundamento nos ha llevado a esperar, y cuyos intentos de introducción en el mundo le han costado ya mucho sufrimiento y frustración innecesarios.

Con la filosofía no ocurre igual. Allí la ausencia de libertad es, literalmente, fatal. Los seres humanos son propensos a hacerse preguntas (sobre cómo está hecho el mundo y sobre cómo deberían conducir sus vidas, sobre qué constituye la verdad y cómo sus

pensamientos se relacionan con el mundo real, sobre los fundamentos de las artes y las ciencias, sobre los conceptos y categorías conforme a los que ellos piensan y hablan). Mientras sigan haciéndose estas preguntas reclamarán un derecho natural a conseguir contestarlas. Este derecho natural, como todos los derechos naturales, fluye del hecho de que así es como están constituidos mentalmente los seres humanos y de que la satisfacción de este tipo de curiosidad —la persecución de esta rama de la verdad— es uno de los fines que persiguen en sí mismos y que hace que sus vidas merezcan la pena ser vividas. Cualquier intento por impedir esa actividad, impedir la perturbación de valores aceptados, la discusión más libre posible sobre cuestiones esenciales, por cualquier método y en cualquier término, parece más prometedora, más iluminadora, parece proporcionar caminos para salir de los callejones sin salida que son los problemas filosóficos, llevar afuera de las vías muertas que tantas confusiones filosóficas acaban siendo, cualquier intento de hacer eso, ya sea en el nombre de la seguridad y la felicidad de la comunidad, o de la sacralidad de tradiciones establecidas, o de una de esas abstracciones grandes y huecas a las que se han sacrificado vidas humanas tan a menudo —las pretensiones de una nación o raza, o el destino manifiesto, o la historia o el progreso, o la Iglesia o el proletariado, o la ley y el orden, o cualquiera de los otros reclamos cuyo desenmascaramiento y destrucción ha sido una de las grandes glorias de la filosofía crítica—, ésa es una auténtica supresión de un interés, una necesidad y un ansia básicos en los seres humanos.

Por eso los periodos de conformidad, de aplicación y reaplicación de métodos y categorías que ya no son adecuados para su objeto de estudio —un proceso que deviene necesariamente mecánico, y al final sin sentido, por la mera repetición, aunque sea escrupulosa y sincera— son los periodos más vacíos de la historia del pensamiento humano. La Edad Media en Europa, donde la censura era la más severa y la conformidad la más efectivamente promovida y observada, es un periodo de este tipo. Mucho de ello sobrevive y es justamente admirado hasta hoy día. Su arte, sus estatuas y arquitectura, sus instituciones sociales, su poesía, y hasta cierto punto, su prosa, incluso su música, tienen cierto valor. Pero su pensamiento es un gran desecho árido comparado con el de los periodos que la preceden y la siguen. Hasta ese punto, la interpretación liberal de la historia, la concepción de estas épocas como oscuras y del Renacimiento como una disipación gradual de la noche, no es una falsificación. May Erigena, santo Tomás, Duns Escoto, Anselmo me perdonen, ¿pero cuál de éstos tiene real interés excepto para especialistas? Quizá Guillermo de Occam, pero porque se rebeló. Por muchas que sean las glorias de la Edad Media, y por superior que pueda ser en muchos aspectos respecto al desordenado mundo del presente, en la esfera del pensamiento su expediente no es igual al de sus antecesores o sucesores. Pues toda filosofía, debido a su función como liberadora de seres humanos de las inevitables incertidumbres causadas por las difíciles situaciones intelectuales en que se ven implicados (por el desarrollo continuo de las ideas, y de los significados de las palabras que las expresan), es necesariamente una ruptura de vínculos. Aquellos que creen que las verdades finales pueden alcanzarse, que hay algún orden ideal de vida en la tierra que puede conquistarse, que lo único necesario es establecerlo, por cualquier medio, ya sea pacífico o violento —todos aquellos que creen que esa finalidad, de vida o de pensamiento y sentimiento, es, en principio, alcanzable acaban siempre, por benevolentes que sean sus deseos, puros sus corazones y nobles y desinteresados sus ideales, reprimiendo y destruyendo a seres humanos en su marcha hacia la Tierra Prometida.

Contra fanáticos de este orden —los más peligrosos para la libertad humana, ya

sean utópicos seculares o intolerantes teocráticos— la filosofía es el arma más segura y profiláctica. Pues toda su historia es una advertencia contra la creencia de que hay preguntas permanentes y soluciones finales. En cada generación realiza su indispensable tarea de destruir los tegumentos de ortodoxias que son respuestas congeladas a preguntas muertas u obsoletas; y a cada generación le proporciona sus propias soluciones nuevas y revolucionarias, acogidas, y justamente, como revelaciones de genialidad en sus propios días; pero destinadas, probablemente como las otras, a ser instrumentos de tiranía cuando su día pase, y que habrán de ser desechadas en su momento. Hay algo arrogante y algo poco realista en pedir soluciones que sean suficientes no sólo para un momento, tiempo y lugar, sino para siempre. Por eso cualquier intento de reprimir a filósofos —reemplazar sus respuestas tentativas con soluciones finales, silenciarlos o encauzar su pensamiento por canales preestablecidos en el nombre de algún valor perenne o esquema de cosas prefijado— es un signo inequívoco de que la humanidad está a punto de ser sacrificada en el altar de algún dogma, alguna creencia falsa en una salvación definitiva. Por eso, la actividad filosófica, una búsqueda perpetua de nuevas respuestas a nuevas situaciones, el reconocimiento de que tales situaciones humanas están cambiando constantemente, de que el presente no debe sacrificarse ni al pasado ni al futuro, está tan íntimamente ligada a la existencia de un área mínima de libertad civil en la que un individuo pueda pensar y hacer lo que quiera porque así lo quiere.

Si hubiera una solución final, un esquema final en el que la sociedad pudiera encajar, rebelarse contra ella sería pecaminoso, pues era la salvación definitiva, la libertad se convertiría en un pecado. Refutando esta visión siniestra, suministrando ejemplos eternos de su falsedad, la filosofía sirve a la causa de la libertad, al menos en la obra de sus mejores representantes, más fielmente, porque esto es parte de su misma esencia y no simplemente una consecuencia; es una condición necesaria de su actividad, en contraste con otras esferas del pensamiento humano. No necesita justificación, es indispensable para los seres humanos y un fin en sí mismo. Y la misma noción de justificación, de la necesidad de una evidencia y prueba del valor de esta o aquella actividad, es su propia creación. Pero para aquéllos para los que ninguna actividad puede autojustificarse, que buscan algún valor social en todo lo que se hace antes de dejarlo cruzar la barrera de su juicio moral, el único nexo entre la actividad filosófica y el mínimo grado de libertad que una sociedad necesita para ser llamada propiamente libre servirá quizá como respuesta. Ciertamente, ninguna sociedad estará del todo segura, completamente firme, sobre fundamentos inamovibles, mientras los filósofos puedan deambular a sus anchas. Pero su represión también acabará con la libertad. Por eso todos los enemigos de la libertad acechan a los intelectuales, como los comunistas y los fascistas, y los hacen sus primeras víctimas; correctamente, pues son los grandes diseminadores de esas ideas críticas que, por regla, los grandes filósofos son los primeros en formular. Todos los demás pueden ser empujados a la conformidad con el nuevo despotismo; sólo ellos, quieran o no, son, en principio, incapaces de ser asimilados a él. Ésta es una gloria suficiente para cualquier actividad humana.

EL SOCIALISMO
Y LAS TEORÍAS SOCIALISTAS

El socialismo es un cuerpo occidental de doctrina y práctica que descansa sobre la creencia de que la mayoría de los males sociales se deben a la desigual, o excesivamente desigual, distribución de los recursos materiales; y que estos males pueden curarse sólo mediante la transferencia, gradual o inmediata, total o parcial, de la tenencia de la propiedad y de los medios de producción, intercambio y distribución del control privado al público.

I

Las ideas y movimientos socialistas o comunistas (los términos fueron, en gran medida, intercambiables hasta el siglo XX) se alimentaron de varias fuentes: así, la idea de que la concentración de poder o riqueza en manos de una minoría en una comunidad conduce a la explotación de la mayoría, y supone una injusticia para con ella, es casi tan antigua como el propio pensamiento social. El Antiguo Testamento y las escrituras sagradas y seculares de otras creencias y culturas antiguas contienen denuncias de la maldad y codicia de los ricos poderosos, a la vez que disposiciones prácticas contra el crecimiento de la excesiva desigualdad en las riquezas. El tema de que la búsqueda de riquezas frustra los fines propios del hombre y pervierte su visión sobre su condición y propósito verdaderos se repite constantemente: de ahí la condena total o parcial de la propiedad de bienes mundanos en la teoría y práctica de las sectas esenias entre los judíos del periodo romano, en ciertos pasajes del Nuevo Testamento, por parte de algunos tempranos predicadores cristianos, y por los fundadores de órdenes monásticas dedicadas a la pobreza y la comunidad de bienes como prerrequisito de una vida santa. De manera similar, Platón propugna la abolición de la propiedad privada entre los guardianes de su Estado ideal, porque la posesión o el deseo de propiedad privada tiende a corromper al individuo, a oscurecer su visión moral e intelectual y a hacerle incapaz de buscar la verdad y la organización racional de la sociedad. Los escritores platónicos, cínicos estoicos y cristianos coinciden en mantener que la propiedad privada debe ser controlada o abolida, no porque su posesión sea de importancia suprema, sino, al contrario, porque no es importante en comparación con los valores sociales o espirituales cuya existencia o acumulación tiende a obstruir. Así, Zenón, el fundador del estoicismo, propugnaba el anarquismo porque la autoridad política y el derecho a la propiedad eran contrarios a la vida de la razón. Lo opuesto —la importancia cardinal de la propiedad— anima a aquellos que atacan la adquisición incontrolada de la propiedad por la pobreza, opresión y miseria que crea en los segmentos trabajadores de la comunidad. Explosiones como las revueltas de esclavos en el mundo antiguo (y las ideas sociales relacionadas, en ocasiones, con ellas) y los levantamientos de campesinos durante la Edad Media sirvieron para forzar la atención del resto de la sociedad europea sobre las condiciones de injusticia y degradación en que estaba obligada a vivir la gran mayoría de sus miembros.

Al dar paso el feudalismo a la iniciativa privada y a las instituciones del capitalismo moderno los pensadores sociales empezaron a condenar los males de la competición desenfrenada, no tanto por su incompatibilidad con la vida espiritual, sino porque afirmaban que las relaciones de propiedad determinaban otros factores sociales, políticos y económicos de la sociedad, y, en consecuencia, que cualquier reforma radical destinada a traer justicia social y felicidad, y a acabar con las divisiones irracionales entre los seres humanos, tendría que comenzar cambiando las condiciones del uso o intercambio de la propiedad en el Estado. De ahí que en la *Utopía* de Moro, en *La ciudad del Sol* de Campanella y en la *Océana* de Harrington la creación de una propiedad comunal es una

medida indispensable, pues las relaciones de propiedad en las sociedades existentes son consideradas responsable principal de sus injusticias generalizadas, y las condiciones materiales de la felicidad humana, muy lejos de ser desdeñables comparadas con los factores espirituales, comienzan a ser juzgadas como decisivas. Esta tendencia se va acentuando con el surgimiento de doctrinas filosóficas y sociales que buscan explicar las leyes de la naturaleza y del comportamiento del hombre a partir de la intervención de causas materiales y tangibles más que en otras palpablemente ocultas o espirituales.

En la agitación de los conflictos religiosos, sociales y políticos del siglo XVII y en la crítica racionalista o empirista a todas las instituciones establecidas en el siglo XVIII, el fundamento del derecho de propiedad estaba destinado a ser puesto en cuestión. ¿Era el derecho a la propiedad un «derecho natural» inalienable del individuo? ¿O podía el Estado disponer de él como quería? ¿Era otorgado con la autoridad de las escrituras, o del derecho natural, o de un soberano real, o de alguna otra institución humana o sobrehumana, y cómo cuadraba esto con la doctrina cristiana de que Dios había dado la tierra a todos los hombres y no sólo a algunos? ¿Era el resultado de un acuerdo libre entre individuos, o simplemente una cuestión de fuerza bruta? Locke había propuesto la teoría de que los hombres tenían un derecho a la propiedad con la que habían «mezclado su trabajo» y que el valor de las mercancías nacía del trabajo empleado en producirlas; las consecuencias que extrajo favorecieron a los titulares de la propiedad. Pero previamente los *Diggers*, conducidos por Winstanley, habían reclamado durante la República el derecho a la explotación comunal de las propiedades estatales con el argumento de que la comunidad entera, y no individuos específicos, tenía derecho «al libre uso de la tierra, con sus frutos»; puntos de vista similares habían sido manifestados por líderes de sectas religiosas protestantes en Alemania y en otros lugares. En parte, ésta era todavía la protesta social contra los desmanes de los ricos y poderosos que se oía en cada generación, pero derivaba también de la doctrina, que se iba articulando paulatinamente, de que el derecho a la propiedad privada ni provenía de Dios ni era inherente o «natural», sino un artificio humano, y de la concepción posterior de que el único camino a la felicidad y justicia estribaba en la abolición de la propiedad privada y en la propiedad y control comunales.

II

En el siglo XVIII, estas doctrinas encontraron una formulación explícita: en las obras del abate Mably la propiedad privada se denuncia como la principal fuente del mal que los hombres hacen a sus semejantes, y, con muchos ejemplos extraídos de la constitución semicomunista de la antigua Esparta y de las obras de Platón y sus seguidores, se desarrolla la tesis de que sólo mediante la propiedad comunal de los medios de producción material puede asegurarse la justicia y evitarse que la minoría de los fuertes oprima y frustre el desarrollo completo y la libertad de la mayoría más débil. En un tono similar, Morelly desarrolla en su *Le code de la nature* la doctrina de que la única fuente de injusticia y miseria es la desigual distribución de la propiedad, con el corolario, que pronto deducirán otros, de que la libertad política y la eliminación de privilegios políticos y sociales por las que los grandes radicales del siglo XVIII —Voltaire, Diderot, Helvecio y los *encyclopedistes* en general— lucharon con pasión y elocuencia no valdrían para nada si no estaban acompañadas de garantías contra la desigual acumulación de propiedad en manos privadas. Morelly declaró que esto sólo se podía asegurar estableciendo la propiedad comunal. Al igual que Mably, no se limita a principios generales. Como todos los inventores de utopías, entra en los minuciosos detalles de un Estado ideal, asigna funciones

específicas a varias clases de sus ciudadanos, elabora un severo código penal y recomienda varias medidas transicionales con las que la deseada transformación de la sociedad existente en una comunidad ideal rígidamente reglamentada podría conseguirse más fácilmente y con menos dolor.

Tales aspiraciones estaban decisivamente influidas por los profundamente conmovedores y, pese a sus confusiones, iluminadores tratados de Rousseau, que no propuso una doctrina social y económica coherente y unificada pero sí escribió que el mayor criminal fue aquel que cercó un campo y lo llamó suyo. Rousseau no defendió la abolición de la propiedad privada; pero denunció la competición, la desigualdad flagrante, la acumulación desenfrenada de propiedad y poder, y el instinto adquisitivo que lo causaba, como fuentes esenciales del mal político y moral; de esto a la tesis de que la propiedad debería tenerse en común no había sino un corto paso.

La Revolución francesa no fomentó el comunismo: entre los derechos sagrados de cada hombre y ciudadano estaba el de propiedad; y aunque Robespierre aprobó una ley que parecía imponer el control estatal sobre la adquisición y disfrute de los recursos por parte del individuo, casi todas las principales sectas revolucionarias se oponían al comunismo. Había, no obstante, al menos un pequeño grupo de revolucionarios, profundamente influidos por Morelly y Rousseau, quienes, bajo el liderazgo de «Gracchus» Babeuf, creyeron que la Revolución, que había querido liberar al individuo e introducir la igualdad entre todos los segmentos de la sociedad, sencillamente, había fracasado en su propósito, como demostraría un somero vistazo a la corrupción y despotismo imperantes en Francia durante el *Directoire*. A ellos les parecía que la Revolución había sido claramente traicionada y traicionada por aquellos que habían puesto su propia riqueza y poder por delante del interés de la gente. Las enormes transferencias de propiedad que había pertenecido a las clases proscritas, la aristocracia, la Iglesia y los enemigos de la Revolución, habían ido a parar, evidentemente, a los bolsillos de los nuevos ricos; no había ni libertad ni igualdad; pues la primera no podía existir sin la segunda. La tarea de Robespierre debía ser realizada hasta el final, y el único camino para garantizar la libertad política era asegurando la igualdad económica. De esto dedujeron Babeuf y sus íntegros y fanáticos amigos su deber inmediato: abolir la propiedad privada y transferir todos los recursos de Francia (finalmente, sin duda, de la humanidad) a la comunidad como un todo, para ser gestionada por sus representantes democráticamente designados, de acuerdo con las leyes de la equidad y la justicia. En 1796 entraron en una conspiración para derrocar al *Directoire* y declarar una república comunista. Fueron traicionados por uno de ellos y, como era de esperar, arrestados; los cabecillas fueron ejecutados. No obstante, la «conspiración de los iguales» fue un acontecimiento de importancia fundamental. Fue el primer intento por llevar a la práctica la doctrina comunista, que antes sólo había jugado un papel en la literatura radical general del momento. El *shock* para la opinión pública fue considerable, y desde ese momento la doctrina comunista empezó a ser tomada en serio, como algo más que un idealismo ingenuo o una amenaza meramente teórica al orden existente. No todos los seguidores de Babeuf fueron ejecutados, y uno de ellos, Buonarroti, sobrevivió a la Restauración e impregnó a muchos de los revolucionarios y reformadores del siglo XIX con las simples y violentas ideas de su maestro.

De una doctrina que, independientemente de la visión que se tenga sobre sus méritos, había sido antes reconocida casi universalmente como demasiado impracticable para ser algo más que un sueño utópico, el socialismo empezó una nueva carrera en el siglo XIX como meta revolucionaria y, en la opinión tanto de sus defensores como de sus

opponentes, no era en absoluto inalcanzable. La movilidad general de la estructura social y económica europea producida por la Revolución y por las conquistas y reformas napoleónicas fue un gran estímulo para las doctrinas socialistas. La Restauración borbónica frustró a una parte tan grande de la recientemente emancipada clase media francesa que causó una agitación intelectual violenta entre franceses que habitualmente carecían de un carácter revolucionario. Una de las exposiciones más radicales e imaginativas de las nuevas ideas sobre la sociedad que la Revolución había generado, y a las que la Restauración trataba de resistirse, está en las obras del conde Henri de Saint-Simon.

Saint-Simon no es enemigo de la acumulación privada y, por tanto, no es estrictamente un socialista, pero dio origen a muchas doctrinas que adoptó el socialismo tardío, y como pionero de la nueva actitud europea (y americana) tuvo una influencia mayor que ningún otro pensador de su tiempo. Era un hombre de vida caótica y de pensamiento no menos caótico e indisciplinado, salpicado con intuiciones geniales. No era ni un demócrata ni un liberal. A diferencia de los racionalistas del siglo XVIII, no creía en el progreso lineal de la ilustración humana, que culmina en los ideales de la *Encyclopédie*. Uno de los primeros pensadores con un agudo sentido de la evolución histórica, creía en una alternancia de periodos de progreso y de desintegración; por progreso entendía el desarrollo de instituciones que convenían, y estimulaban el crecimiento de las tendencias desencadenadas por los inventos y descubrimientos tecnológicos. Era lo bastante hijo del siglo XVIII como para creer en la omnipotencia de la razón; pero por razón entendía la organización racional de la sociedad, y por organización racional el diseño de un orden social por aquéllos cuyo conocimiento tecnológico mejor les equipaba para entender las necesidades materiales y espirituales y las posibilidades de sus épocas. Los factores fundamentales de la historia, según él, consistían en la interacción de fuerzas económicas: más precisamente, en la interacción y el conflicto de clases sociales, cada una de las cuales representaba una específica demanda económica, social y espiritual en la sociedad de su tiempo. Si en la Edad Media reyes, soldados, sacerdotes y abogados representaban clases expresivas de las fuerzas económicas dominantes de su tiempo y provistas de los recursos técnicos más avanzados entonces disponibles, el moderno desarrollo industrial y científico había hecho que estas clases devinieran obsoletas. Los líderes naturales de la sociedad contemporánea, que representaban a las nuevas y decisivas fuerzas sociales que la revolución industrial había producido, eran los industriales, banqueros, científicos, técnicos, artistas, comerciantes internacionales; ellos y sólo ellos entendían, y, desde luego, encarnaban, a las nuevas fuerzas en juego, a ellos y sólo a ellos debía corresponder la organización consciente de la nueva sociedad. La miseria y la injusticia surgían de la desocupación y de la ignorancia, así como su consecuencia, la ineficacia. Las reliquias de un feudalismo en derrumbe no podían servir adecuadamente a una sociedad que era, como resultado de un avance inigualable en técnicas científicas, capaz de producir infinitamente más riqueza, junto con los recursos para su explotación, de la que hubiera sido soñada en cualquier sociedad anterior. Las formas políticas no eran más que la forma externa de las conexiones verdaderas, sociales y económicas, entre seres humanos, y hacían falta hombres de genio organizador para transformar estas formas políticas y adaptarlas a las nuevas realidades sociales y económicas. A menos que hubiera organización y planificación racional, habría desperdicio, conflicto y miseria. La lucha entre clases económicas que había modelado la historia anterior no era inevitable. Bajo un plan racional de producción y distribución de bienes materiales, de educación, de investigación científica, se reconciliaría el interés de todos los individuos. La indolencia es el peor de todos los pecados. Los únicos

ciudadanos que realmente importan son los productores, ya sean manuales o intelectuales: el resto son holgazanes y parásitos, supervivientes obsoletos del pasado, o si no, los tontos, picaros y desplazados que no pueden adaptarse al nuevo mundo creado por nuevas fuerzas de producción.

De ahí que Saint-Simon propugnara en varias etapas de su vida varios modelos de una sociedad totalmente planificada, dirigida por capitanes de industria o finanzas y científicos expertos, y ayudados por el poder imaginativo de los artistas —los únicos verdaderos benefactores de la humanidad— quienes, actuando juntos, crearían un mundo en el que las facultades del hombre, anuladas hasta ese momento por entornos mutiladores, podrían por fin encontrar una realización rica y completa. Esta «tecnocracia» se fundaría no en los principios ahistóricos y, por tanto, inaplicables, de un utilitarismo benthamiano, sino en un entendimiento profundo de los factores, sobre todo tecnológicos, que determinan el cambio social y transforman las necesidades y el carácter de los hombres, y, por tanto, de la particular etapa histórica que la humanidad había alcanzado. Planificaría el futuro de la humanidad de acuerdo con las enormes posibilidades nuevas de desarrollo material, que podía por sí solo producir la abundancia infinita de la que todos podrían beber sin límite. La abolición de la escasez llevaría a un estado de total bienestar económico, sin el que la libertad política y la igualdad política son términos vacíos.

Saint-Simon, a diferencia de Babeuf, no propugnaba la abolición o, incluso, el recorte de la propiedad privada, ni tampoco la igualdad de la humanidad. Al contrario, creía en la virtud de la expansión infinita de la empresa privada, y en la inmensa superioridad de los científicos, los banqueros, los industriales, y los artistas geniales sobre la masa de la humanidad. Pero propugnaba una producción completamente planificada y una distribución de los recursos económicos. Sostenía que los individuos, por sí solos, tienden a colocarse en el camino del otro y a disminuir la productividad, y negaba que poseyeran derechos naturales contra un cuerpo central planificador. Consideraba que el desarrollo moral, religioso, artístico e intelectual de la humanidad era directamente dependiente del progreso del nuevo sistema industrial, liberado del ruinoso conflicto de clases; y ponía todas sus esperanzas en su control racional por hombres geniales.

Estas tesis, a pesar del lenguaje figurado oscuro e irreal en el que a menudo van expresadas —o quizá por ello mismo— influyeron profundamente en todo el pensamiento colectivista posterior. Sus seguidores Enfantin y Bazard repitieron la denuncia de su maestro sobre la igualdad y los inmutables (derechos) humanos universales, propugnaron la remuneración de los individuos según su trabajo y habilidad, reclamaron la asociación y organización jerárquica de la sociedad —de hecho, un tipo de capitalismo de Estado, rígidamente controlado por expertos científicamente preparado— y, sobre todo, recomendaron insistentemente la abolición de la herencia, con la que, a su debido tiempo, llegaría a su fin la irracional organización existente de la propiedad privada. La visión de Saint-Simon es una utopía medio mística y medio científica, en la que la razón sale victoriosa sobre la superstición y los prejuicios y los recursos materiales se desarrollan en toda su extensión posible bajo la dirección de una especie de *trust* o *cartel* mundial, regulado por un consejo planificador central omnisciente, sabio y benevolente, con control sobre todos los aspectos de la vida social y económica. A la vez científico y autoritario, este cuerpo transformará a la humanidad, hará que la humanidad realice y satisfaga libremente su naturaleza completa, sensorial, emocional e intelectual, y, así, acabará con todo ascetismo autodestructivo, falsa espiritualidad y demás mundanalidad, devolviendo al cuerpo sus derechos precristianos mediante la «rehabilitación de la carne». Era un sueño

destinado a tener una profunda influencia sobre los experimentos socialistas y comunistas del siglo XX, pero marcadamente contrario al pensamiento liberal, individualista y democrático del último tramo del siglo XIX, que tendía a considerarlo un despotismo demasiado inhumano como para ser realizable, tal como lo juzgaría J. S. Mill en su desarrollo posterior por parte del discípulo de Saint-Simon, Auguste Comte. No es arbitrario que Engels calificara la doctrina de Saint-Simon como «una administración de las cosas», no de los hombres.

III

Poco menos importante fue la influencia de un constructor de sistemas aún más extraño y menos realista que Saint-Simon, Charles Fourier. Mientras Saint-Simon era un noble y un hombre de miras amplias y compresivas, que concebía a la sociedad en términos de un nuevo feudalismo científico e industrial con banqueros y científicos en lugar de soldados y curas, el origen de Fourier era de clase media baja, vivía en perpetuas dificultades económicas y tenía un conocimiento mucho más íntimo de las miserias e injusticias de su tiempo.

El principal problema que preocupaba a Fourier, como a otros pensadores tempranos del siglo XIX, era el fracaso de la Revolución francesa a la hora de conceder los beneficios que había prometido tan profusamente. Pero mientras Saint-Simon se oponía al gobierno popular, que no le parecía mejor que el irracional poder de la multitud, Fourier se inclinaba más hacia lo democrático. Sus críticas y su visión utópica brotan principalmente de la sensación de atropello a su deseo de justicia y a su natural benevolencia, causada por el espectáculo de la explotación humana y de la brutalidad, del estúpido desperdicio de esfuerzos y recursos, de extremos de frustración y pobreza desvalida junto a riqueza mal adquirida, un escenario que Stendhal y Balzac describieron en una etapa posterior de su evolución.

Fourier tenía una imaginación violenta, desenfrenada y excéntrica; sus especulaciones cosmológicas, psicológicas, botánicas y zoológicas son fantásticas hasta el punto de la locura. En medio de una penetrante y realista exposición psicológica discute la influencia de la putrefacción de la luna en la dieta humana, inventa ciclos de veinte mil órdenes ascendentes o descendentes de progreso o reacción cósmica, anuncia la aparición de nuevas razas de bestias útiles al hombre, «anti-leones» amables, realizando afanosamente tareas serviciales para sus amos, «anti-ballenas» ocupadas en remolcar barcos a través del Atlántico en un solo día (mientras el agua marina se ha transformado mágicamente en un océano de limonada). No obstante, las críticas básicas de Fourier sobre la sociedad industrial están llenas de destellos inolvidables y brillantes de ingenio, y su influencia ha demostrado ser especialmente poderosa.

La tesis principal de Fourier es que el mal raíz de la sociedad es la competencia: en el preciso momento en el que la humanidad está produciendo cantidades incomparables de bienes materiales, la miseria y la pobreza crecen a saltos agigantados; cuanto más productivos son los inventos de científicos y técnicos, mayor es la explotación del débil por el fuerte, de los muchos por los pocos; cuanto más primitiva y sin recursos es una sociedad, más amables y patriarcales son las relaciones entre individuos y clases; cuanto más sabe y produce la humanidad, más crueldad, sufrimiento e inmoralidad trae al mundo. Sólo hay una explicación para esto. Al competir y luchar los hombres entre sí, en lugar de trabajar en asociación, han creado un sistema por el que el éxito de un hombre es únicamente posible a través del fracaso de otro. Lo que cura a uno mata a otro. ¿Cómo se enriquece el fabricante?

Vendiendo tanto como pueda tan caro como le sea posible. A mayor escasez en el mercado, tanto mayor es el precio que puede imponer. Así, construirá monopolios y destruirá, incluso, algunas de sus mercancías para elevar el precio del resto. Además, se verá animado a adulterar sus productos para que puedan agotarse tan rápido como sea posible y estimular, así, la demanda de otros nuevos. El zapatero procurará que los zapatos que vende se caigan a trozos cuanto antes mejor; el constructor, que su edificio se derrumbe razonablemente pronto. El médico esperará que la enfermedad se extienda rápidamente; el abogado y el juez desearán la cantidad máxima de discordia, conflicto y litigación. El método de la competencia es arruinar a los demás. Mientras que el objetivo de la sociedad no sea el bienestar sino la adquisición, el intento de cada individuo por enriquecerse debe llevar al máximo caos y, por tanto, al desperdicio, al conflicto y a la miseria. Los intermediarios, los burócratas, los oficiales, los soldados y los periodistas no producen nada útil. Sólo pueden existir como parásitos, viviendo a costa de los instintos destructivos, los vicios y las locuras de la raza humana; tienen un interés creado en la agitación inútil y el desorden.

Esto sólo puede remediarse induciendo a los hombres a constituirse en asociaciones mutuamente benéficas, en las que la ventaja de cada uno contribuye a la felicidad del conjunto social. Los hombres se vuelven rapaces y hostiles hacia los otros, avariciosos, poco escrupulosos, despiadados, serviles y deshonestos sólo porque la mala educación y las malas instituciones les impiden ver la armonía natural de sus intereses. El hombre es bueno por naturaleza, esto es, todos sus instintos, apetitos, sentimientos y tendencias pueden realizarse armoniosamente siempre que se les dé el entorno y el propósito que anhelan. El propósito de la educación es satisfacer las necesidades naturales del hombre, no mutilarlas forzándolas en direcciones no naturales. Estamos en contra del robo, pero el robo se debe sólo a la escasez. Donde hay abundancia las dotes del ingenio y la imaginación que ahora se emplean en robar pueden ser desviadas hacia canales constructivos que deleitarán a su poseedor en lugar de, como ocurre ahora, acosarle con miedos. Nos devanamos los sesos para buscar modos de meter a los trabajadores en una fábrica para realizar una labor monótona y pesada durante horas; la fatiga acaba con el impulso creativo; la monotonía es la muerte de la imaginación y del instinto productivo. Los hombres lograrían mucho más si su trabajo se hiciera más variado, si cada hombre fuera cuidadosamente elegido para hacer aquello a lo que le inclinaran sus talentos naturales. El despotismo del capitalista, y el odio resentido y la tendencia al crimen de sus trabajadores embrutecidos, sólo obedecen a la mala distribución de los talentos, la mala organización de las capacidades productivas del hombre. No hay carácter que no pueda ser provechosamente canalizado en actividades útiles a la sociedad mediante un sistema educacionalmente formativo suficientemente cuidadoso.

Para terminar con los horrores de la estandarización industrial, Fourier propugna que los hombres vivan en asociaciones de unas ochocientas familias —un grupo cooperativo llamado «falange»—, en edificios atractivos llamados «falansterios», rodeados de jardines, campos y arboledas, en los que gran parte del trabajo pesado sea hecho por maquinaria, las tareas más livianas por miembros especialmente preparados, que nunca trabajen más de unas pocas horas al día, y con todos los artículos de primera necesidad y lujos que un ser humano normal y bien desarrollado requeriría para satisfacer sus necesidades materiales, morales, espirituales e intelectuales a su alcance. Los falansterios, utilizando métodos de cooperación, introducirán la racionalización científica; se conseguirán resultados infinitamente más ricos con una producción centralizada, pero no sobrecentralizada, mediante el uso de maquinaria más que de artesanos individuales o la

dispersión caótica de recursos no equilibrados. Todo se racionaliza. El principio de la competencia desaparece, y la asociación feliz, libre y voluntaria ocupa su lugar. Los falansterios se organizan en conjuntos más amplios, se trascienden las fronteras nacionales y la humanidad se convierte en una federación libre de asociaciones libres de productores y distribuidores cooperativos autosuficientes, viviendo en condiciones saludables y bajo la dirección ilustrada de educadores benevolentes que han acogido el principio de que, para ser eficientes, los hombres deben disfrutar con su trabajo, y de que hay pocas tareas necesarias para las que no pueda encontrarse o entrenarse a alguien en su disfrute^[14].

La utopía de Fourier es en muchos detalles fantástica; pero sus tesis básicas (que deben mucho a Rousseau) de que la revolución industrial produjo una sociedad que gasta mucha de su energía en frustrar sus propios fines; que la competición desenfadada no es el medio más eficiente de producir prosperidad o felicidad; que la mayoría de los hombres son víctimas de instituciones hechas por el hombre cuyos objetivos no entienden o han olvidado; que los hombres trabajan mejor y son más humanos cuando hacen aquello con lo que más disfrutan; que los hombres son más felices cuando son más creativos, y que la asociación conduce a ello más eficazmente, en muchos casos, que la competición feroz de una sociedad del *laissez-faire* han tenido una influencia inconmensurable sobre el pensamiento y la práctica tanto socialista como liberal. Las doctrinas de Fourier, que llevaron al establecimiento de colonias idealmente concebidas, pero efímeras, en Estados Unidos, afectaron profundamente al pensamiento radical en América; el New Deal inaugurado por Roosevelt en 1932 estaba lleno de ideas saintsimonianas y fourierianas. Fourier ejerció influencia sobre Rusia, donde el ideal de una asociación armoniosa e igualitaria de productores, esto es, trabajadores y planificadores, en una sociedad libre del despotismo tanto de la burocracia y la policía como del ejercido provocado por un capitalismo competitivo arraigó profundamente en la década de 1840 y alimentó las oposiciones al gobierno, tanto la romántica «populista» como la socialista «científica» (de hecho, Dostoievsky llegó a ser condenado a muerte por pertenecer a una asociación para la divulgación de las doctrinas fourieristas). En Francia ayudó a formar las ideas de Proudhon, y a través de sus obras modeló la perspectiva de los fundadores del movimiento sindicalista apolítico y del movimiento cooperativo, cuya influencia no fue mucho menor que la del propio socialismo político. El énfasis en las virtudes de la asociación, del entrenamiento vocacional y la distribución, de la psicología industrial, de la centralización y racionalización de la vida económica en cooperativas autosuficientes, pequeñas y semirurales, en lugar de las enormes y urbanas unidades industriales centralizadas de Saint-Simon; el fin de la empresa exclusivamente privada y la regeneración moral a través de la liberación de las facultades humanas creativas —de la carne al igual que del espíritu—, estas ideas son semillas del socialismo. Pero Fourier detestaba el comunismo y los métodos revolucionarios; creía en la conversión moral y en la paz social entre clases opuestas sobre la base de ideales comunes; defendía la propiedad privada y quiso crearla en abundancia en lugar de abolirla. Su seguidor Considérant acentuó el elemento de la lucha de clases; el desarrollo del capitalismo arrojaba a más y más proletarios sin propiedad alguna a la enorme reserva de los trabajadores pauperizados sin derechos ni esperanzas: había «dos naciones» luchando en cada comunidad y sus intereses entraban en conflicto agudo en cada punto; pero esta guerra podía terminarse pacíficamente, mediante la intervención del Estado si era preciso, con el expediente de garantizar una subsistencia mínima al trabajo y el reconocimiento de la libertad religiosa y de asociación, de pensamiento y de expresión a todos los ciudadanos; reagrupando a la sociedad en

comunidades de productores cooperativos podían asegurarse la paz y la abundancia eternas.

Una doctrina algo similar, pero con un acento mayor en el colectivismo, se encuentra en las obras de Pierre Leroux. Creía con fervor místico en el control del Estado y en el arte comprometido socialmente. El Estado debe regular la vida económica, y quitar a cada uno según su capacidad y dar a cada uno según su necesidad. Es contrario a la ley divina que treinta y cuatro millones de franceses sean explotados por unos cientos de miles de sus congéneres y que las desigualdades de ingresos se incrementen cada año. Las ideas de Leroux tuvieron una influencia decisiva en las novelas sociales de George Sand.

Opiniones similares a las de Fourier (pero sin sus disparates) fueron mantenidas por el industrial galés Robert Owen, quien, al contrario que Fourier, demostró triunfalmente su validez en la práctica. Mejorando las condiciones de sus hilanderas de algodón en New Lanark, estableciendo salarios mínimos, implantando un único y audazmente original sistema de servicios sociales en el periodo más severo de la Revolución Industrial, creando condiciones de salud, honestidad y confianza mediante el ejercicio más generoso y eficiente del control paternalista, Owen creó una comunidad industrial modélica. Su nivel de vida era superior al de ninguna existente en Inglaterra o Europa y, a la vista de los rendimientos tan palpables que produjo a sus propietarios, atrajo atención mundial. No contento con su demostración práctica de los principios de la planificación racional y humanitaria, Owen intentó universalizar su experiencia y llegó paulatinamente a la conclusión de que, a menos que la propiedad privada fuera abolida totalmente —y con ella instituciones tan irracionales y antisociales como el matrimonio y la religión organizada—, la humanidad estaba condenada a la miseria, generalizada por la ignorancia y la competencia. Creía, como los racionalistas del siglo anterior, que todo lo que un hombre era se debía a su entorno y, especialmente, a la educación o a la falta de ella, y que la difusión de la verdad serviría virtualmente para curar todos los males. Como Saint-Simon, Owen se arruinó económicamente hacia el final de su larga vida dedicada al altruismo, empleada en predicar el ateísmo, el colectivismo mediante la asociación libre y el amor liberado del nexo matrimonial como los principios sobre los que debía fundarse un nuevo modelo de mundo. Sus «paralelogramos» (llamados así por la forma de los edificios que propugnaba) fueron el equivalente británico de los falansterios de Fourier. Como en el caso de Fourier, los elementos fantásticos de las doctrinas de Owen fueron olvidados con el paso del tiempo. Los elementos provechosos —las ventajas de la cooperación, el aumento de la productividad y de la eficiencia debido a la mejora de las condiciones materiales, morales e intelectuales en forma de salud, servicios educativos y otros servicios sociales, seguros sociales, etc.— fueron el fundamento de movimientos cooperativos de trabajadores en muchos países, y de los principios y métodos de legislación y organización industrial más humanos y científicos; efectivamente, el término «socialismo» aparece por primera vez en un periódico owenita como nombre vago para referirse a la solidaridad comunal frente a la ganancia privada.

París fue el centro intelectual de Europa durante el siglo XIX, donde el paso siguiente en el desarrollo de las ideas socialistas fue dado por Louis Blanc. Su innovación principal consistió en la tesis de que todas las formas de reforma o revolución que buscaban sustituir la cooperación industrial o de otras clases por la acción del Estado eran necesariamente impracticables, pues el Estado había acumulado con el paso del tiempo tales poderes de control y coerción —el ejército, la policía, la maquinaria financiera— que cualquier esfuerzo por derribarlo mediante la persuasión o la violencia en favor de alguna otra institución debía necesariamente fracasar. No obstante, Blanc, aunque se oponía a la

revolución, reconocía la necesidad de una transformación radical de la sociedad de su estado de caos e injusticia. Describe un cuadro (poco menos horroroso que las descripciones más espeluznantes de Fourier) de la competición desenfadada en el que se libran batallas no sólo entre empresarios y empleados, sino entre el trabajador de la ciudad que sobrevive en el filo del empleo y el campesino pobre que deja el pueblo para competir con él por los pocos empleos disponibles, entre los propios grupos de trabajadores, entre individuos, tanto dentro como fuera de cada negocio o profesión. El orden presente de la sociedad es el de la selva: devora o sé devorado, vence o sé vencido, la mano de cada hombre contra su vecino.

Sólo hay una solución para esto. Ya que el Estado es demasiado poderoso para ser derribado, debe convertirse en un instrumento de liberación y progreso. El propio Estado debe asumir negocios e industrias; creando fábricas modelo, bancos modelo, empresas modelo de toda clase, entrará —revelando las cualidades de honestidad, eficiencia y gestión científica cuya utilidad había mostrado Owen— en competencia con la empresa privada, y por su superior eficiencia y recursos la apartará del camino. No hay necesidad de nacionalización general, que puede hacerse sólo al coste de violencia y derramamiento de sangre. El capitalismo estatal a una escala limitada —aunque Blanc hubiera rechazado estas palabras— tendría el efecto automático de eliminar paulatinamente, y de tomar posesión de las empresas privadas menos eficientes, sucediendo así, inevitablemente, una transición sin traumas al capitalismo de Estado. Los capitalistas capitularían pacíficamente y un sistema racional sustituiría al caos presente. La agricultura se organizaría, probablemente, en la línea fourierista de cooperativas federadas.

Aún más ambicioso es el pensamiento de Constantin Pécqueur. Como Blanc, pensaba que el Estado debería hacerse cargo de la organización social e industrial. Como Fourier, creía que cada hombre debía tener talento para aquellas tareas que le eran, por naturaleza, más agradables. En su esquema, el Estado regula las relaciones de productores y consumidores, condenándose el *laissez-faire* como un mero derecho a robar y a destruir. Comienza a emerger la concepción completa del socialismo posterior. Las fronteras de una nación son, según Péc-queur, un estorbo artificial a la libre asociación de toda la humanidad. Cuando todos los hombres están ocupados en tareas a las que se adecúan más, las causas económicas de la guerra, debidas a la codicia ciega de la competencia, se eliminan. La herencia, el privilegio, el prejuicio religioso y social mueren en una sociedad organizada sobre principios racionales. La guerra de clases es superada por la asociación económica regulada por el Estado. El patriotismo es reemplazado por la lealtad mundial. La división del trabajo y de la producción se da a escala mundial. La humanidad vive en un mundo socializado.

El comunismo de Étienne Cabet es una variación sobre este tema, pero mucho más rígida y totalitaria. El Estado posee todas las fuentes principales de riqueza y los medios de producción y asigna tareas a ciudadanos individuales. Hay igual paga para todos, y fuertes impuestos para los ricos. Se condena la violencia, pero se prescribe el control estatal completo en el Estado ideal de Cabet, llamado Icaria. Hay un control rígido de las publicaciones y una censura estatal severa. Todos los ciudadanos son iguales y su propiedad no puede ser expropiada violentamente. La transición al Estado perfecto debería ocurrir mediante mayores impuestos y la erradicación de los presupuestos militares. Los intentos de Cabet por establecer una colonia de este tipo en Texas fallaron, pero la idea de un Estado comunista rígidamente organizado tuvo, probablemente, su oportuna influencia sobre Marx.

Mientras Blanc, Leroux, Cabet y sus seguidores se limitaban a la teorización y al experimento social y denunciaban la violencia, Auguste Blanqui organizó revueltas armadas. Veía injusticia, opresión y explotación alrededor de él, desconfiaba de los paliativos y de los poderes de persuasión y creía en el derrocamiento violento del péfido orden mediante la revolución organizada. Con este objetivo pasó su vida entera perfeccionándose como un revolucionario profesional, estudiando la técnica de la revolución y reuniendo a seguidores que, durante los intervalos entre sus extensos periodos de cárcel, entrenaba en el arte de la insurrección. Era un discípulo de los seguidores de Babeuf, un ateo militante y un partidario de élites revolucionarias entrenadas profesionalmente. Creía en la abolición de la propiedad privada, pero aún más en la abolición del Estado capitalista, en el que todo, consciente o inconscientemente, se inclinaba del lado de las clases poseedoras. Su objetivo principal era aplastar el orden existente y todas sus instituciones. La burguesía no se sometería sin una lucha: por tanto, debía ser atacada por la fuerza; éste era un proceder democrático, ya que los oprimidos en cuyo nombre estaban actuando los liberadores excedían inmensamente en número a la clase gobernante.

Cómo se organizaría la sociedad, tras el éxito de la revolución, no parecía concebirlo claramente; creía vagamente en la aplicación directa de métodos democráticos por parte de los esclavos agrarios e industriales liberados. Si bien no contribuyó con nada significativo a la doctrina socialista, su crítica del reformismo ineficaz y su trabajo como agitador e incendiario político dejó una huella profunda en cada rama del socialismo militante. El levantamiento de París de 1839, la revolución en junio de 1848, y todavía más, la Comuna de París de 1871, tienen todas la impronta de su técnica como organizador y activista militante, sobre todo en la transformación del descontento disperso en violencia revolucionaria organizada.

IV

Paralelamente al desarrollo de las ideas comunistas francesas, y aparte del internacionalmente admirado Owen, existe una tradición socialista nacional británica. Entre los nombres más prominentes está el de Thomas Spence, que predicó contra los males de la excesiva usurpación por parte de los grandes propietarios de las propiedades de los menguantes pequeños propietarios rurales, y ofreció como remedio la restauración de los pretendidos viejos derechos de las parroquias a la propiedad comunal de la tierra. Su concepción del gobierno era una especie de federación de consejos parroquiales con la consiguiente eliminación del control centralizado y de cualquier forma de burocracia estatal. William Ogilvie era un reformador blando, que denunció la tendencia por la que se acumulaba más y más tierra en cada vez menos manos, principalmente de los ricos ociosos a los que llama «filibusteros» y condena en un lenguaje mordaz. Su remedio no es muy socialista, ya que la sociedad que contempla es un feudalismo modificado, en el que cada uno debe poseer unos 40 acres de tierra, a cuyo señor se adjudican una renta y deberes legales. Sin embargo, este tipo de condena de la riqueza ilegítimamente adquirida alimentó la corriente del sentimiento socialista.

Más agudos y temibles fueron cinco escritores británicos a veces clasificados conjuntamente como precursores del marxismo. Charles Hall señaló que los frutos del trabajo productivo se distribuían a capitalistas y trabajadores en una proporción de ocho a uno. El hecho de que siete octavos de lo producido fuera a parar al patrón, que no parece merecerlo, se debe al control del Estado por los ricos, siendo la riqueza el poder de forzar a

otros a entregar lo que les pertenece justamente. El ejercicio de este poder debe tender a hacer a los ricos más ricos y a los pobres más pobres, aumentando su degradación. La educación, estando en manos de los propietarios, tiende a perpetuar la desigualdad. Las guerras surgen por motivos adquisitivos y amplían aún más la brecha de la desigualdad existente. El remedio de Hall, como el de Ogilvie, es el establecimiento de pequeños propietarios campesinos sobre la tierra y la reforma de un sistema por el que el comercio consiste, en gran parte, en exportar las necesidades de los pobres para importar los lujos de los ricos.

William Thompson puso de relieve con rigor el conflicto entre el derecho natural del trabajador al «producto total de su trabajo» y las demandas de libertad económica, según las cuales todo podía ser intercambiado por cualquiera en cualquier lugar y en cualquier momento por cualquier otra cosa, lo que justificaba el capitalismo. Describe al capitalista como alguien que fuerza a los trabajadores a vivir con lo menos posible, mientras él consume lo sobrante. Thompson no ofrece un remedio claro para esto y es el primero en emplear el término, que luego harán notorio los marxistas, «plusvalía», aunque aquí significa el aumento en la productividad creado por la maquinaria, que va íntegramente al empresario y es utilizado por él en conspiración con otros empresarios, tanto en su propio país como internacionalmente, para disminuir aún más el nivel de vida de la mano de obra.

Este tema es subrayado con mayor fuerza aún por Thomas Hodgskin, un antiguo oficial de marina cuyas ideas son una mezcla de aborrecimiento de todo control e interferencia estatales en cuanto tales y el deseo de ver el control, no la abolición, de la propiedad privada, mediante la eliminación del propietario o intermediario totalmente improductivo, que exprime ingresos inmerecidos del productor; debe ser sustituido por el «patrono», esto es, el director de la empresa, y por el auténtico comerciante, dos clases, estas últimas, con derecho a remuneración, pero mucho menor que la que les es concedida en el orden existente.

En su panfleto *Los males del trabajo y el remedio del trabajo*, publicado en 1839, J. F. Bray, tras entonar un himno al trabajo como la función natural de todo lo que vive —animales, plantas— afirma que la clase de los propietarios escapa a su deber con cargo al resto de la sociedad. El capitalista obtiene algo de nada: ni siquiera gasta dinero, ya que su riqueza está siempre creciendo. El resultado es, sencillamente, un robo legalizado. Esto puede remediarse cambiando las leyes de la herencia y mediante un tipo curioso de comunismo, según el cual todo el mundo entra en una organización enorme, universal, con reparto de beneficios, una especie de sociedad anónima del universo. Es una combinación extraña de doctrinas owenitas con elementos de lo que luego sería la doctrina fabiana.

John Gray formuló una especie de «ley de hierro» de la remuneración según la cual todo el mundo acaba perdiendo, ya que todo se hace en competencia y toda producción busca el beneficio en lugar de la utilidad social: se paga el salario más bajo posible a la mano de obra; los capitalistas tienen el menor beneficio permitido debido a la competencia violenta de otros capitalistas; el trabajo humano se convierte en una mercancía que se compra a un precio y se vende a otro; y todo conduce a la desigual absorción de una porción del fruto de los trabajos de la sociedad por holgazanes improductivos que debieran ser puestos a trabajar en algo socialmente útil. Ideas como la explotación del hombre por el hombre, la plusvalía, la tesis de que la distribución de poder político y las ideas educativas y éticas en una sociedad dependen de su estructura económica y no al revés, de que la miseria social se debe al *laissez-faire* desenfrenado, emergen clara y, a veces,

dramáticamente en las obras de este grupo de pensadores. A ellos debe añadirse el nombre de William Godwin, el padre del anarquismo, que enseñó que el imperio de la razón da derecho a cada cual a tomar justo lo debido, según sus necesidades verdaderas, independientemente de quien lo pueda poseer en la injusta e irracional administración del orden social actual. Su concepción de la distribución de recursos según una ética racionalista puede rastrearse en Mably y Platón y constituye un fuerte eslabón en la tradición del anarquismo filosófico.

Las ideas de estos rebeldes sociales cayeron en tierra fértil. La combinación de inestabilidad económica y política en Europa tras las Guerras Napoleónicas aumentó el descontento respecto a los regímenes existentes, y esto, en proporción casi directa al grado de represión política en un Estado determinado, estimulaba la formación de conspiraciones. Empezaron, como regla, con objetivos moderados liberales y democráticos, pero paulatinamente, con el aumento, por un lado, de la represión y, por otro, de la amargura económica, social y política y la desesperación, empezaron a adoptar formas más y más intransigentes. En Francia, la censura política bajo la monarquía de julio era relativamente suave, así que las tesis socialistas eran ampliamente difundidas por escritores y periodistas radicales, e incluso por sacerdotes, como Lamennais, la mayor figura del socialismo cristiano, y el abate Constant; hubo, en correspondencia, pocas tramas revolucionarias, y poco importantes. Luego estas ideas cruzaron a los Estados germano-hablantes, en los que, debido a las severas medidas de Metternich y el gobierno prusiano, fueron empujadas a la clandestinidad.

Una sociedad secreta con aspiraciones puramente comunistas fue constituida por emigrantes alemanes en París en la temprana fecha de 1836. Intelectuales radicales, como Hess y Grün, difundieron las ideas comunistas en los círculos alemanes de clase media, especialmente en los académicos. Hasta cierto punto, estas ideas infectaron incluso a los nacionalistas polacos que luchaban entonces contra la opresión rusa; en la misma Rusia, semifeudal como era, empezaron a desarrollarse claramente ideas vagamente socialistas en la década de 1830 entre la *intelligentsia* radical de Moscú y San Petersburgo. En Italia y España, la lucha contra gobiernos autoritarios todavía adoptaba predominantemente formas nacionalistas y liberales; en Inglaterra, el movimiento cartista representaba un programa bien definido acogido con ilusión por las víctimas de la Revolución Industrial, que aborrecían la degradación y miseria completas que el desarrollo repentino e increíblemente rápido de la industria había traído a sectores crecientes de trabajadores fabriles e industriales políticamente impotentes. A partir de una doctrina meramente abstracta enunciada por pensadores aislados, el socialismo empezó a identificarse con las demandas actuales de la multitud, crecientemente amenazadora, de trabajadores descontentos, y los socialistas empezaron a verse como los líderes políticos naturales de la próxima transformación final y revolucionaria de la sociedad. Las ideas comunistas o socialistas —los términos, como se mencionó antes, no se distinguían en ese momento claramente— contagiaron igualmente a intelectuales universitarios (particularmente en Alemania) y a grupos de trabajadores y artesanos descontentos. Se establecieron pequeños círculos semilegales o ilegales, y circularon panfletos y propaganda clandestina: el periodista radical Heinzen y el apocalíptico sastre ambulante Weitling fueron representantes típicos de esos grupos sociales. Pero, con mucho, los portavoces más elocuentes e influyentes de esta actitud fueron Proudhon, en Francia, y, entre los alemanes, Karl Marx y Ferdinand Lassalle.

Proudhon subrayó la inevitabilidad del antagonismo entre clases; en un lado, los poseedores, que controlaban la maquinaria de la vida pública, política, económica, social,

religiosa e intelectual; en el otro, la inmensa mayoría a la que explotaban despiadada y estúpidamente. Consideraba a los Estados como puros instrumentos de opresión y propugnaba la idea de que la libertad verdadera, imposible sin igualdad económica real, era inalcanzable hasta que el Estado fuera abolido y los elementos productivos de la sociedad se transformaran en asociaciones libres comprometidas con la ayuda mutua. En un lenguaje lleno de paradojas, derivado de un conocimiento superficial de Hegel, Proudhon mantenía que la historia, como otros procesos de la naturaleza, no se movía en progresión lineal sino por un camino determinado por, y de hecho consistente en, el conflicto de fuerzas contradictorias; esta contienda continua desemboca cada cierto tiempo en saltos revolucionarios —crisis cuya resolución mediante una elevación del nivel constituye el progreso.

Como una característica contradicción interna de la sociedad, Proudhon, en el libro que abre con su famosa paradoja «la propiedad es un robo», expone la naturaleza frustrante del capitalismo en su desesperación por aumentar su riqueza, la minoría sin escrúpulos ha efectuado la represión de los instintos creativos de la mayoría, y, finalmente, los ha destruido a ellos también. Tratar de remediar esto reemplazándolo por un sistema colectivista comunista no menos autoritario, en el que el Estado todavía controla rígidamente a sus ciudadanos, aunque en el interés de los proletarios, como propugnaba, por ejemplo, Louis Blanc, es extender la enfermedad, pues el Estado comunista destruye al individuo con la misma seguridad que el capitalismo desenfrenado. El Estado es, globalmente, malo, siendo totalmente coercitivo, y es, por tanto, inútil incluso como arma contra sí mismo. El punto de vista de Proudhon se opone diametralmente al adoptado por Blanc y, más tarde, por el revolucionario ruso exiliado Peter Tkachev, que, en contra de los defensores de la cooperación voluntaria, mantenía que el Estado era demasiado poderoso como para ser ignorado o resistírsele, y debía ser devuelto a su función propia mediante la revolución en caso de que ésta triunfara.

Proudhon insiste en el derecho a una cantidad limitada de propiedad privada y en la preservación de los derechos inviolables de la familia, sobre la que tiene una opinión patriarcal no muy distinta de la de Rousseau, con la misma insistencia en el papel subordinado de la mujer: éstas son instituciones destinadas a proteger al individuo frente al abuso brutal y excesivo del Estado y del capitalismo rapaz. Para restaurar la dignidad individual y de clase y dar verdaderas oportunidades a las energías creativas de la humanidad, toda autoridad coercitiva central debe ser destruida y sustituida por un estado de cooperación económica pacífica. Para Proudhon, tal abuso o explotación equivale a todo lo que confiera un poder indebido al explotador, que hace que la parte más débil, esto es, los proletarios o los pobres, sean obligados a dar algo a cambio de nada para evitar la inanición o la pérdida de libertad personal. Este mal no se cura con la asociación forzosa en el sentido expuesto por los saintsimonianos o los comunistas, ya que eso otorgaría demasiado poder a los organizadores, y así deshumanizaría —destruiría sus cuerpos y almas— a los trabajadores. Esto se relaciona con la teoría del valor de Proudhon, según la cual los objetos deberían intercambiarse en proporción directa a las horas de trabajo empleadas en su producción, y se debería extender la concesión de créditos con el menor tipo de interés posible, o ninguno si fuera factible, mediante combinaciones establecidas por la libre colaboración de los propios productores.

Es bueno todo lo que refuerce las cualidades individuales de un hombre y desarrolle su personalidad libre y creativa, incluso la guerra; la explotación industrial, que degrada a los individuos y aplasta su resistencia, es el mal definitivo. Esta agresividad violenta e

individualista liga a Proudhon, de una manera imprevista, con Nietzsche, el irracionalismo fascista y el medievalismo nostálgico, a través del cual tuvo en los países católico-romanos una influencia reconocible, no menor que la de Bakunin. Las enseñanzas de Proudhon no forman una doctrina coherente, pero la denuncia de los derechos ilimitados de propiedad, que evoca a Rousseau y a Fourier, y de la centralización política, y sus alegatos elocuentes a favor de un sistema económico descentralizado fundado sobre la cooperación de los trabajadores han tenido un efecto duradero sobre el pensamiento y la acción social, particularmente en los países latinos, y constituyeron la base de los movimientos anarquistas y sindicalistas, que se convirtieron en los adversarios tradicionales del socialismo político centralizado y del comunismo.

V

Indudablemente, el más célebre e influyente de todos los pensadores socialistas modernos es Karl Marx. Creó el cuerpo más duradero de doctrina socialista coherente, y fundó una organización internacional con objetivos revolucionarios. La exposición más llamativa de sus ideas se contiene en el *Manifiesto Comunista*, que compuso, con Friedrich Engels, hacia finales de 1847 por petición de uno de los pequeños grupos comunistas de trabajadores alemanes exiliados que podían encontrarse entonces en Europa occidental. Como síntesis audaz y nueva de ideas que habían circulado previamente de forma suelta y descoordinada —por ejemplo, las de Rousseau, Saint-Simon, Fourier, Hodgskin— constituye una polémica obra maestra única. Sus tesis principales son las siguientes. La historia de la sociedad humana es la historia de la lucha entre clases económicamente determinadas; esto lo descubrieron historiadores burgueses, pero no advirtieron que, en nuestros días, es una lucha entre la burguesía y el proletariado, que se dispone a ganar este último. Esta guerra adquiere un perfil político, ya que el poder político es aquel mediante el cual una clase busca derrotar a la otra, y el Estado moderno es, sencillamente, el instrumento para ejecutar la voluntad de la clase dominante. El enorme desarrollo moderno de los recursos industriales ha destruido el carácter feudal y doméstico tradicional de la vida económica y ha creado un mercado mundial a alimentar con inmensas estructuras industriales monopolísticas; y éstas, a su vez, sin haberlo pretendido, han organizado inevitablemente a los trabajadores de varios países, razas y modos de vida en un enorme ejército de mano de obra sin propiedad alguna.

Lo que determina la vida de individuos y sociedades es la relación que ocupan entre ellos en el proceso productivo. De ahí que el único análisis científico verdadero de la sociedad contemporánea sea un análisis de las relaciones históricas entre los varios participantes —productores, consumidores, trabajadores, empresarios, intermediarios— que entran en el proceso productivo. Como Lenin diría más tarde, la cuestión básica para Marx es quién explota a quién; todo lo demás es una consecuencia de esto. La actividad intelectual, moral, religiosa o artística de un individuo o de una sociedad es la «superestructura», esto es, no la causa sino el efecto de los factores materiales de producción de los que depende, y es responsable de que los hombres no vean su posición real en el mundo, ni las causas materiales que determinan definitivamente, aunque no siempre obviamente, la trayectoria de sus vidas y de sus personalidades. El conflicto permanente del que había hablado Hegel es, en realidad, un conflicto de intereses materiales, económicos y sociales; cuando esas luchas alcanzan una de sus crisis periódicas hay una explosión revolucionaria que significa que las relaciones externas que conforman la estructura social, industrial, política, intelectual y, sobre todo, económica de una

sociedad ya no son adecuadas para las fuerzas productivas que actúan dentro de ella. Hay una revolución y nacen nuevas formas, más adecuadas para impulsar el desarrollo de estas fuerzas.

El sistema capitalista es un fenómeno pasajero emponzoñado por un conflicto interior: los capitalistas individuales sólo pueden desarrollarse derrotando a otros de los suyos en una competencia cada vez más mortífera, que implica a gobiernos y continentes en luchas de aniquilación mutua. En pos de sus propios objetivos industriales ha entrenado un enorme ejército de trabajadores cuya organización misma les hace, a la vez, más y más alienados respecto de los objetivos y valores actuales de la sociedad de la que, aparentemente, son miembros y están cada vez mejor organizados. Y, en consecuencia, constituyen una amenaza más poderosa para sus patrones.

La acumulación de capital descansa en el robo sistemático y en la deshumanización de los trabajadores. El valor de una mercancía material intercambiada en los mercados mundiales está constituido por el trabajo socialmente requerido empleado en su producción. El trabajador mismo se ha convertido en una mercancía, esto es, su valor se estima en términos del trabajo necesario para mantenerlo vivo y adecuadamente eficiente; pero produce más que el coste de su manutención. El excedente del valor que crea sobre el valor de lo que consume es la «plusvalía» que el capitalista le arrebató. A diferencia de los trabajadores de las economías clásicas y medievales, son despojados de sus herramientas, de los productos de su propio trabajo, al final de sus propias capacidades de producción, todo ello poseído e intercambiado por otros, cuyos fines ignoran o frustran brutalmente sus necesidades como ser humano. Los seres humanos son tratados como mercancías útiles, sus dotes se compran y venden por dinero. Esto se justifica por una pseudociencia, llamada por los burgueses «economía», que trata las relaciones históricamente cambiantes entre los hombres como leyes atemporales e inmutables que rigen las cantidades o los procesos llamados bienes, mercancías, dinero, oferta, demanda, etc.

A medida que la competencia se hace más y más salvaje, más probable es la concentración, cada vez mayor, de empresas capitalistas en monopolios y *cartels* para reducir costes. Los capitalistas deben hacerse cada vez menos numerosos y más poderosos, los trabajadores más numerosos, más empobrecidos, más concentrados, mejor organizados por el propio sistema industrial; por una inexorable paradoja hegeliana, el capitalismo está labrando su propia perdición, creando sus propios enterradores. El proletariado adquirirá, con el paso del tiempo, tal poder, centralización, organización, solidaridad internacional y efectiva indignación revolucionaria que encontrará inevitable y relativamente fácil apropiarse de todo el sistema económico apartando al número menguante de capitalistas de su posición centralizada de control, obteniendo así, por fin, el fruto total de su trabajo para su propio uso. De esta manera, como Marx expresó en *El Capital*, «los expropiadores son expropiados».

Al ser los propietarios la clase más baja en la escala económica, con su victoria final acabará la lucha de clases, pues con la liquidación de la burguesía no habrá otra clase a la que oponerse. Cuando esto ocurra, el Estado, que es el instrumento mediante el que una clase oprime a la otra, será inútil; las energías humanas se liberarán de la lucha entre las clases (el motor de todo cambio histórico anterior), idéntica, según la doctrina marxista, a la lucha por el poder económico e, incluso, por la existencia. Sin nadie a quien explotar y haciéndose cada vez más abundantes los frutos de la agricultura, el comercio y la industria, de las artes y las ciencias de la humanidad, el hombre disfrutará por fin de libertad total, en la que podrá desarrollar sus facultades (ya no desperdiciadas por emplearse unas contra

otras en las luchas artificiales de hombres contra hombres, que les enajena de su destino humano común) en toda su extensión: la prehistoria llegará a su fin; la historia humana dará comienzo.

Marx desarrolló estas ideas en una serie de obras, comenzando con ataques a los socialistas utópicos franceses y alemanes, a los izquierdistas hegelianos, a Hess, a Proudhon y a varios simpatizantes semiliberales. Sus errores principales consistían, para él, en una comprensión errónea de la naturaleza del mundo en que vivían y, por tanto, de las causas del cambio histórico, lo que hacía a algunos suponer que el Estado existente podía ser dirigido a los fines de la revolución; o, alternativamente, que la reconciliación entre clases era factible. Esto, proclama Marx, es una patochada que lleva inevitablemente a la frustración de aquellos que lo mantienen y a la propagación del error, que acaba confundiendo la cuestión y traicionando a la clase trabajadora. El Estado moderno es necesariamente un instrumento burgués y no puede ser utilizado por los trabajadores sin pervertir su objetivo en el proceso. En cuanto a los intentos de reforma, ya sean moderados o extremos, son, según Marx, igualmente infructuosos, ya que presuponen la posibilidad de valores comunes a las clases opuestas, algún tipo de bien común para el que puede organizarse la cooperación: pero ésta es una ilusión fatal con la que los amos han confundido a los esclavos. Los reformadores asumen, mediante una falacia similar, que el sistema existente puede ser cambiado sin ser destruido, pero toda institución existente lleva consigo las semillas de su destrucción, como Hegel había enseñado; hasta la disolución final de la guerra de clases por la victoria del proletariado, ninguna institución tiene más que valor histórico transitorio. Por ello, intentar mejorar con reformas, como cualquier esfuerzo por cambiar los hábitos de los hombres mediante la persuasión pacífica o la educación, es construir sobre un volcán; la historia arrastrará estos intentos ciegos de construir edificios a partir de materiales inconsistentes.

Marx, con bastante coherencia, se opone a cualquier llamamiento al sentimiento moral o, salvo por razones tácticas, al interés común provisional entre las clases. La moral, como todo, está determinada por el estado del sistema productivo. El único llamamiento racional es a esa forma futura de vida humana dotada de su propio sistema moral, que la historia —pues es el paso siguiente en el desarrollo de las fuerzas de la producción humana y, en consecuencia, de las relaciones humanas determinadas por ellas— traerá inexorablemente. Dirigiendo todo el esfuerzo disponible a la ilustración de los trabajadores sobre estas verdades (señaladamente, haciéndoles adecuadamente conscientes de la lucha de clases y de su posición en ella) y organizándoles en un ejército revolucionario militante, puede acelerarse este proceso inevitable y hacer menos duraderos los dolores de parto de la nueva sociedad. Estas ideas, afirmadas originariamente en tratados elaborados antes de 1848, algunos de los cuales fueron publicados postumamente (por ejemplo, *Sobre la cuestión judía*, los *Manuscritos económicos y filosóficos*, *La ideología alemana*, *La sagrada familia*), encontraron su expresión definitiva en las obras posteriores de Marx, especialmente en *Una contribución a la crítica de la economía política*, *El Capital*, *La Crítica al Programa de Gotha* y las exposiciones más popularizadas de Friedrich Engels.

VI

Las revoluciones de 1848, que se propagaron como la pólvora en Italia, Francia y los Estados germano hablantes, pusieron pronto a prueba los análisis de Marx. Empezaron a menudo con una alianza de demócratas nacionalistas liberales y radicales con socialistas de varios tintes. Tanto en Francia como en Alemania se abrió una grieta entre los socialistas y

los demócratas burgueses y liberales, y las revoluciones terminaron con la represión enérgica de los socialistas, a menudo tras una alianza de liberales y radicales moderados con fuerzas más reaccionarias. En el periodo de profunda desilusión que siguió al fracaso de las revoluciones de 1848-1849, el socialismo desapareció aparentemente de la escena y muchos lo dieron por muerto.

Fue durante este periodo cuando Ferdinand Lassalle fundó su Unión de Trabajadores Alemanes. Sus ideas eran similares a las de Marx. Su tesis más memorable es que «la ley de hierro de los salarios», que había deducido de los economistas liberales, debe forzar siempre a los capitalistas, en condiciones de competencia despiadada, a bajar el coste de la producción hasta donde sea posible económicamente, y con ella los salarios de los trabajadores. Esto significaba que todo llamamiento a su humanidad o a su dignidad estaba destinado a fracasar, y que los trabajadores sólo se tenían a sí mismos como apoyo. Aceptaba la idea de Louis Blanc de que sólo los métodos políticos pueden ser efectivos y de que el objetivo adecuado de un partido de trabajadores debe ser, por tanto, reconquistar la organización del Estado. Lassalle estaba también muy influido por la versión de la «ley de hierro» dada por Rodbertus, un terrateniente pomeriano, que explicó cómo el *laissez-faire* sin trabas lleva inevitablemente a la adquisición de una proporción siempre creciente del producto social —bienes y servicios— por parte de los propietarios, debido al funcionamiento de un sistema en el que los trabajadores sólo reciben un salario de mera subsistencia mientras que el valor de lo que producen crece continuamente. Conduce también a la imposición indirecta, que incide con mayor fuerza en los trabajadores que en los propietarios, y que produce, por tanto, infraconsumo y crisis económicas mundiales periódicas. Esto sólo puede remediarse con una planificación racional de la vida económica, que sólo el Estado puede llevar a cabo con eficacia. Los trabajadores no deben reclamar «el fruto total de su trabajo», porque el proceso social de producción, en el que entran otros elementos además del trabajo, no puede dividirse en ingredientes; así que, salvo que todo el proceso social se organice racionalmente, la mano de obra no puede esperar conseguir su justa recompensa por sí misma. Pero esto sólo puede realizarse mediante métodos pacíficos que puede llevar siglos desarrollar. Para cubrir el intervalo, Rodbertus sugirió varios paliativos, que se convirtieron en consignas constantes de todos los partidos de la izquierda no socialista en Europa.

Marx mantenía que el Estado moderno era un instrumento de opresión capitalista y no podía, aunque fuera conquistado, ser usado por los trabajadores victoriosos, sino que debía ser transformado en la «dictadura del proletariado» —una etapa de transición— en la que el partido político que representa los intereses de los trabajadores defendería la revolución victoriosa contra la venganza de su enemigo derrotado hasta que el enemigo se quedara sin poder y la necesidad de una dictadura así desapareciera. Lassalle, siguiendo a Rodbertus, requería una intervención estatal directa para resistir al capitalismo del *laissez-faire* y organizar el bienestar colectivo de los trabajadores según pautas socialistas, y se sitúa en el polo de pensamiento opuesto al de Proudhon y sus seguidores, que, como Bakunin y los anarquistas, consideraban al Estado la encarnación y la fuente de todo mal, y propugnaban únicamente una organización económica no política y presión sobre el gobierno. Lassalle era un fiero orador y un organizador inmensamente capaz. Su Unión de Trabajadores Alemanes se convirtió en el primer partido político temible, que buscaba representación parlamentaria mediante los votos de los ciudadanos, fundado sobre enseñanzas típicamente socialistas. Continuó creciendo en fuerza tras su muerte en un duelo en 1864.

VII

Aparte de esto, la década posterior a 1848 representa un periodo muerto en la historia del socialismo. Los desorganizados socialistas franceses, derrotados tras su levantamiento abortado de junio de 1848, eran perseguidos, estaban exiliados o guardaban silencio. Esto se aplicaba más allá de Francia a todos, salvo a los seguidores de Lassalle, en la segunda mitad de la década de 1850. En la década de 1860, los hombres de 1848 comenzaron de nuevo a mostrar señales de vida, y en 1864, en Londres, Marx ayudó a fundar la Asociación Internacional de Hombres Trabajadores, con la que comienza la historia del socialismo moderno. Se componía de delegados de sindicatos y de otras organizaciones de trabajadores de varios países europeos, comprometidos no sólo con la mejora de las condiciones de la clase obrera, sino con la transformación de las condiciones políticas. Estaba dominada por Marx, que tuvo su adversario más formidable en el anarquista ruso Mijail Bakunin.

Bakunin iba más allá que Proudhon en la oposición a toda forma de control estatal o, de hecho, a cualquier coerción. Creía que, dado que el uso de la fuerza organizada era el obstáculo principal a la justicia y a la libertad, debía estimularse cualquier elemento que pudiera llevar a los hombres a levantarse contra sus señores (incluyendo el amor natural del hombre por la destrucción, o las actividades de bandidos y criminales, que son enemigos naturales del orden político impuesto) hasta que, en un acto revolucionario final, toda autoridad fuera destruida, tras lo cual la razón natural, la bondad y el amor a la libertad del hombre se harían valer y la gente viviría para siempre en libres y felices asociaciones federativas, cooperativas y apolíticas. Estas ideas jugaron un papel considerable en la creación de los partidos anarquistas y sindicalistas.

Como resultado del conflicto creciente entre Marx y Bakunin, la Primera Internacional sucumbió finalmente en 1876, tras unos diez años de existencia activa, en el curso de los cuales había alcanzado un cierto grado de solidaridad internacional obrera, pero poco más. Mientras tanto, un partido socialista alemán, en oposición a los trabajadores *étatiste* dirigidos por Lassalle, fue creado por los seguidores de Marx en Alemania. Con el tiempo, se concertó una fusión entre los seguidores de Lassalle y los de Marx (en el Congreso de Gotha en 1875 y en el Congreso de Erfurt de 1891) y un Partido Socialdemócrata unido emergió en Alemania, tan formidable que en 1878 Bismarck se asustó y promulgó una legislación antisocialista contra él.

En Francia, el crecimiento del socialismo como partido revolucionario de los trabajadores tomó un nuevo rumbo con la Comuna de París de 1871. Surgió tras la derrota de Francia contra Alemania en 1870 y fue una rebelión de partidos radicales en París contra el gobierno liberal de Thiers. Los miembros de la organización internacional de Marx tuvieron, relativamente, poco peso en la revuelta. Fue organizada principalmente por radicales neojacobinos de izquierda, proudhonistas, los seguidores de Blanqui, que creían en el terrorismo y la revolución en cualquier lugar y momento que fuera posible, conjuntamente con elementos revolucionarios menos identificables. La Comuna fue aplastada tras una resistencia breve y furiosa y sus seguidores fueron ejecutados y exilados en grandes números. Aunque Marx desaprobaba las tácticas y errores teóricos de los comuneros, la reconoció como el primer gobierno revolucionario establecido para promover los principios socialistas y establecer la dictadura del proletariado y conmemoró a sus mártires en dos panfletos elocuentes.

La violencia de la Comuna sobresaltó tanto a la opinión conservadora, liberal y

hasta socialista europea que la confesada adhesión a ella de los marxistas, y las simpatías menos obvias de los socialistas identificados vagamente con el marxismo, tendieron a comprometer al socialismo en círculos progresistas durante algunos años. Cuando la (Segunda) Internacional Socialista se restableció en 1889, había un ambiente muy diferente. Las condiciones económicas habían mejorado para gran parte de los trabajadores en muchos de los países europeos. Marx y los extremistas estaban la mayoría de ellos muertos u olvidados. El objetivo principal de los trabajadores de los países europeos, pocos de los cuales estaban gobernados con un grado de despotismo que había sido común anteriormente en el siglo y sobrevivía aún en Rusia o España, residía en el mejoramiento general de su posición económica, educación, servicios sociales, etc. Independientes entre sí, pero surgidos de las mismas condiciones generales, nacieron unos cuantos movimientos socialistas «reformistas» nacionales.

En Inglaterra, donde nunca había habido un partido nacionalista debidamente constituido, la Federación Socialdemócrata, que había sido fundada por seguidores de Marx como H. M. Hyndman y simpatizantes cuasimarxistas como William Morris y Belfort Bax, y posteriormente la Liga Socialista, pronto cedieron en influencia ante la Sociedad Fabiana, fundada por Sidney y Beatrice Webb, Sydney Olivier, Bernard Shaw y otros intelectuales radicales, y ligada más firmemente a la doctrina sobre la renta de Ricardo que a la teoría marxista de la plusvalía. Los fabianos no creían en la revolución, que en las condiciones británicas parecía impracticable, sino en el aumento progresivo del control estatal y municipal sobre la iniciativa individual y en la adaptación de las formas ya existentes de control social, por ejemplo en la administración civil, el gobierno local y otras organizaciones públicas que condujeran, se esperaba, a un proceso creciente de control colectivo por parte de expertos racionales sobre toda la vida social y económica de la nación. Los fabianos hablaban, en ocasiones, como si todo control estatal, en sí mismo, condujera al socialismo; daban por buenas las sociedades anónimas, porque éstas representaban ya una forma de organización colectiva más fácil de nacionalizar, y se hacían eco de las ideas de Louis Blanc al suponer que la empresa privada no se vería eliminada mediante legislación socialista específica o expropiación, sino, simplemente, por el trabajo más eficiente de las corporaciones públicas, los municipios y los consejos de distrito, que derrotarían al anticuado capitalismo batiéndole en su propia especialidad con sus propias armas. Esta concepción del socialismo por penetración progresiva de departamentos gubernamentales e instituciones locales y municipales negaba la base mínima del socialismo marxista, con su acento en la inevitabilidad de la lucha de clases y la revolución, y afirmaba en su contra la posibilidad de una socialización y una nacionalización graduales.

Aunque el Partido Laborista Independiente, fundado en 1893, sentía más simpatías por el marxismo militante que por la creencia fabiana en la «inevitabilidad del progreso», no participó en actividades revolucionarias. Los sindicatos ingleses, concentrados principalmente en la mejora de los niveles de vida de sus miembros, sólo podían ser captados, se pensaba, por un partido que no pusiera este objetivo en peligro mediante la conspiración abierta contra el Estado, y la alianza entre el sindicalismo y el socialismo en Inglaterra se cerró con un compromiso organizativo e ideológico que ha durado hasta hoy, puntualmente condenado por los marxistas fieles como una traición al socialismo. Aunque algunos marxistas concedieron, ocasionalmente, que la revolución, cuando viniera, no debía ser necesariamente violenta —algo que el mismo Marx ya había apuntado, en relación con países altamente industrializados como Inglaterra u Holanda—, había, sin embargo, un gran trecho entre esto y la fe en el lento proceso de cambio e ilustración que abrigaban los

fabianos y los sindicalistas que, coaligados, contribuyeron principalmente a la fundación, en 1900, del Comité Representativo Laborista, del que surgió el Partido Laborista británico.

Un momento interesante, pero efímero, en Inglaterra fue el del socialismo gremial, que buscaba combinar la creencia marxista en la guerra de clases y la necesidad de la socialización de todos los medios de producción y distribución con un intento por volver a una tradición algo anterior, con sus raíces en la organización económica medieval, y que ha persistido en el sindicalismo y en el movimiento cooperativo; a saber, el intento de poner el control de la vida económica no en manos de los representantes electos de todos los ciudadanos como tales, sino en manos de los productores (y, hasta cierto punto, consumidores), organizados según su oficio o arte. Bajo esta doctrina, un hombre sería representado por diputados electos en todos los aspectos de sus distintas actividades: puesto que pertenecía a más de una asociación como productor, consumidor o especialista desinteresado o amateur, sería capaz de votar a personas que representarían todas estas diferentes funciones de su vida. Para prevenir el peligro de una centralización burocrática monótona y uniforme y la destrucción de los valores individuales por parte de un Estado colectivista se daría un mayor ámbito de aplicación y medios de autorrealización a las exigencias e intereses humanos, en toda su rica diversidad, mediante un grado razonable de autogobierno local y funcional, descentralización práctica máxima y el impulso de las formas más completas e imaginativas de expresión personal y de la libertad de individuos y asociaciones. Los socialistas gremiales aceptaron el programa del Partido Laborista de conseguir el control público de los medios de producción, distribución e intercambio en Gran Bretaña por métodos parlamentarios pacíficos.

En Francia persistió una tradición más revolucionaria: tras la *débâcle* de 1871, los marxistas ortodoxos fueron reorganizados por Jules Guesde y el yerno de Marx, Paul Lafargue, y continuaron su guerra política contra los grupos más flexibles ideológicamente, guiados por Paul Brousse, que se inclinaban hacia una interpretación más proudhoniana y apolítica del papel de la clase trabajadora. En 1890 existían hasta seis facciones del Partido Socialista en Francia, dividido entre marxistas, blanquistas, germanistas, broussistas (aveces llamados «posibilistas» por su supuesta tendencia a alianzas oportunistas con radicales no socialistas) y facciones disidentes de éstas. Las unía el ser ateas, republicanas, internacionalistas, y, en grado variable, apoyaban principios comunistas o colectivistas. Sólo los marxistas, sin embargo, eran estrictamente revolucionarios, aunque esto era reivindicado también por los diversos cuerpos sindicalistas que continuaban la tradición antipolítica de Proudhon y Bakunin; se inspiraban en las doctrinas violentamente antiparlamentarias de Georges Sorel, que prevenía a los trabajadores contra la influencia contaminante de la democracia liberal y les urgía a limitarse a la implacable guerra económica mediante acciones sindicales —huelgas y otras formas de resistencia— en sus fábricas y talleres, que conservaría su pureza moral y su heroísmo, y los convertiría en salvadores de una sociedad corrupta y decadente. Como el sindicalista Lagardelle, Sorel les fijó el objetivo de la «huelga general»; ésta, como el segundo advenimiento de Cristo para los primeros cristianos, funcionaría como un mito, una bandera, una creencia en la que se podía inspirar todo sentimiento y actividad, incluso si nunca se llegaba a materializar; Sorel aceptaba la concepción apocalíptica de Marx y su extremismo, y rechazaba su racionalismo.

Los socialistas franceses habían empezado a colocar diputados en la Cámara algunos años antes de que sus hermanos británicos lograran introducir un socialista en el Parlamento; la controversia más violenta en sus filas ocurrió en 1899, cuando Millerand, un

socialista evolucionista prominente, accedió, sin la autorización de su partido, a servir en un ministerio radical. Esto dividió al socialismo francés entre el intransigente y marxista Parti Socialiste de France, liderado por Guesde, y el Parti Socialiste Français, liderado por Jean Jaurés, que reconocía la posibilidad de alianzas temporales con partidos progresistas no socialistas. Cuando, no obstante, la conferencia de la Internacional Socialista de 1904 condenó cualquier compromiso de este tipo, Jaurés aceptó su derrota y ayudó a reunificar el partido en una organización única. Desde entonces, el Partido Socialista de Francia ha continuado, con distinta fortuna, como partido político legal. Tras el final de la I Guerra Mundial, un gran número de socialistas entraron en el Partido Comunista. Los elementos conservadores del socialismo francés abandonaron paulatinamente sus filas, y desaparecieron en su mayor parte en el partido expurgado de todo marxismo de los socialistas radicales.

VIII

En Alemania, los principios marxistas eran defendidos por hombres como August Bebel y Karl Kautsky, que suscribían formalmente los principios de la lucha de clases y se comprometían con la revolución. La herejía gradualista fue enunciada en Alemania principalmente por el «revisionista» Eduard Bernstein, que en la década de 1890 señaló más claramente que nadie antes que él el incumplimiento aparente de varias profecías marxistas. Los hechos eran hechos, insistía, y si bien Marx había ofrecido un análisis correcto del cambio histórico, y había predicho el crecimiento universal del gran capital, había, con Engels, comprendido mal muchas otras cosas. Así, mientras que el control de las finanzas y la industria estaba, efectivamente, concentrándose en cada vez menos manos, el número de pequeños accionistas en sociedades anónimas y otras empresas parecía crecer con igual rapidez; el nivel de vida de los trabajadores, en lugar de disminuir bajo la presión de la «ley de hierro del salario», crecía ininterrumpidamente; en la agricultura, las propiedades individuales de tamaño medio, lejos de ser absorbidas por enormes fincas centralizadas, crecían en número, por lo menos en Europa occidental; la clase media, lejos de ser aplastada por el movimiento de pinza de la clase obrera y el gran capital, como Marx predijo, estaba, al contrario, absorbiendo a los trabajadores que, al hacerse más prósperos, tendían a convertirse en accionistas en estas mismas empresas capitalistas. El abismo entre las clases, lejos de ampliarse, se estaba atestando de islas y puentes de diversos tipos, que transformaban su naturaleza original irreconociblemente.

Bernstein no veía razón alguna para creer que el proceso histórico era tan inevitable como afirmaban los marxistas rígidos, ni veía en el Estado liberal el instrumento utilizado por una clase para oprimir a otra; al contrario, incluso veía a los sindicatos con sospecha, como susceptibles de convertirse en no menos egoístas y antagonistas a los intereses de la sociedad entera que los capitalistas individuales, y predicaba las virtudes del sufragio universal y el crecimiento de la verdadera democracia social, que permitiría a los trabajadores satisfacer sus necesidades mediante el simple expediente de obtener mayorías en elecciones parlamentarias. Con estos argumentos atacaba Bernstein a los socialistas gremiales por sugerir, por ejemplo, que los directores de fábrica deberían ser elegidos por la fábrica, porque esto ponía demasiado control arbitrario en manos de una parte de la sociedad, los productores contra los consumidores, y llevaba también a la ineficiencia; tampoco suscribía el lema marxista de que los proletarios no tenían patria. Señaló que la solidaridad internacional de la clase trabajadora no era un lazo muy poderoso en lo referente a la acción internacional, que un aumento de democracia en un país suavizaba sus

conflictos clasistas y creaba una solidaridad interna entre sus ciudadanos, que convertiría probablemente al trabajador, a la larga, en un miembro tan libre y activo e influyente de su comunidad como cualquier otro.

Este proceso podría tardar, pero sólo podía acortarse con la extensión de la democracia y no con las tácticas intolerantes de la amarga guerra de clases. La presión política que el Partido Socialista podía ejercer en el Reichstag parecía ser razonablemente efectiva para satisfacer determinadas demandas obreras. Muy lejos de abrir un abismo creciente entre capital y trabajo, el propio capitalismo parecía estar en una atmósfera de concesión, y si el movimiento de trabajadores seguía por el camino del desarrollo político y económico gradual tenía una oportunidad mejor de transformar la sociedad con arreglo a sus ideales que fomentando una situación revolucionaria. La fórmula de Bernstein, «el fin no es nada, el movimiento es todo», describe su creencia, según la cual el mero crecimiento de empresas públicas socialistas en un mundo capitalista, con el correspondiente aumento de su poder político y económico, obviaría la necesidad de una expropiación violenta. Tampoco eran algunos de los ideales del socialista medio —libertad, igualdad política y jurídica, seguridad económica e igualdad de oportunidades, internacionalismo, antiimperialismo y paz— tan diferentes de aquéllas de un liberal de izquierdas. De ahí lo deseable de la colaboración con otros partidos políticos comprensivos con el punto de vista de los trabajadores, como ocurría, de hecho, en Gran Bretaña, Francia y los países escandinavos. Naturalmente, esta concepción le granjeó a Bernstein la hostilidad implacable de marxistas y revolucionarios sindicales, pero tuvo un efecto decisivo sobre el movimiento socialdemócrata alemán y fue causa y síntoma tanto de su fuerza como de su debilidad.

Incluso en Rusia, cuya circunstancia política y social era en algunos aspectos medieval, hizo algún progreso este socialismo gradualista. El primer partido propiamente socialista en Rusia, que había heredado la tradición del liberalismo desorganizado, del populismo y del terrorismo revolucionario —hasta cierto punto agrario— de décadas anteriores, fue el Partido Socialdemócrata ruso formado por Georgy Plejanov, Leo Deutsch y Vera Zasulich en 1898. Éste era originariamente un partido marxista, que mantenía que Rusia sería salvada de la autocracia y la explotación sólo por el proletariado organizado de las crecientes industrias rusas, y no por el desarrollo de las comunas campesinas emancipadas en formas modernas de propiedad agraria comunal, como apremiaban radicales y revolucionarios anteriores, desde gradualistas como Herzen y Lavrov hasta «activistas» como Chernyshevsky y los asesinos del emperador Alejandro II. En Rusia, también, el gradualismo socialista tuvo sus proponentes en intelectuales como Struve, Prokopovich y Kuskova, que defendían la acción sindical «económica» y legal contra los ataques despiadados de marxistas ortodoxos como Plejanov y Lenin. La tradición anterior de apelación al sentimiento moral, y la creencia de que era posible evitar los horrores del industrialismo mediante una transición directa desde las comunas campesinas al socialismo agrario organizado, fue asumida por el Partido Revolucionario Social, que no aceptaba la doctrina marxista de la inevitabilidad de la lucha de clases y creía en la posibilidad de transformar Rusia por medios democráticos, esto es, parlamentarios, en una democracia colectivista industrial y agraria, cuya creación estaría materialmente asistida por el terrorismo individual contra la opresión inflexible de la autocracia zarista. Paradójicamente, el anarquismo nunca tuvo, a pesar del papel desempeñado por Bakunin y Kropotkin, una implantación real en el Imperio ruso.

En los países latinos la influencia de Bakunin y Proudhon fue más poderosa que la

de Marx: aunque Italia y España tenían partidos socialdemócratas, el cuerpo principal de socialistas revolucionarios pertenecía a varios grupos sindicalistas y anarquistas, que creían en la guerra económica contra la burguesía y en la autoayuda proletaria, que tomaba en ocasiones la forma de sabotajes y huelgas como formas más efectivas de presión social que la lucha política abierta. En Estados Unidos, los Trabajadores Industriales del Mundo, cuyos seguidores perpetraban ocasionalmente actos terroristas, también representaban una forma de actividad sindical.

Entretanto, algunas tendencias nuevas se habían hecho sentir. Teóricos sociales y económicos como J. A. Hobson, V. I. Lenin, Rudolf Hilferding y Rosa Luxemburgo habían añadido a la teoría de Marx una doctrina sobre el desarrollo desigual del imperialismo y sus efectos sobre la lucha de clases. Ya que, en su opinión, el imperialismo estaba causado por la búsqueda de campos para la inversión del capitalismo financiero e industrial, y ya que en esta carrera algunos países habían capturado territorio, mano de obra nativa y riqueza natural antes que otros, la posibilidad de conflicto entre clases capitalistas de varios países —los nuevos poderes «hambrientos» contra los antiguos «saciados»— se había hecho claramente próxima. Por otra parte, en las filas del Partido Socialdemócrata ruso se había producido una escisión crucial. Lenin, que lideraba el ala izquierda, reclamaba un grado mayor de centralización autoritaria por parte de la ejecutiva del partido, así como la eliminación de su control de quienes no fueran revolucionarios profesionales de dedicación exclusiva, que debían decidir la política a seguir por el sindicato legal y abierto y por los marxistas políticos en la propia Rusia. Plejanov, el teórico principal del partido, y Martov, uno de sus mejores panfletarios y organizadores, creían en una organización menos jerárquica, más democrática. El partido se escindió entre bolcheviques, liderados por Lenin, y mencheviques, liderados por Martov y, más tarde, también por Plejanov. En cuanto a los fines últimos —una revolución seguida de una república burguesa, con marxistas que buscaran sin remordimientos una socialización total—, ambas secciones parecían estar de acuerdo.

La I Guerra Mundial produjo una crisis en las filas de los socialistas europeos: no muchos días antes de la ruptura de hostilidades, los socialistas franceses y alemanes se habían comprometido entre sí a evitar la guerra desplegando su solidaridad contra sus gobiernos respectivos. Esta promesa se había demostrado inútil, y todos, salvo unos pocos diputados socialistas de Alemania y Francia, votaron a favor de los créditos de guerra en 1914, aunque los primeros mostraron algunos signos de intranquilidad a medida que la guerra se iba desarrollando. Algunas organizaciones socialistas disidentes, que habían condenado la guerra como un conflicto imperialista, ajeno y antagónico a los intereses de los trabajadores, se encontraron en dos conferencias en las ciudades suizas de Zimmerwald (en 1915) y Kienthal (en 1916). A ellas asistieron Lenin y sus seguidores bolcheviques y los «mencheviques de izquierda» (martovitas), mientras que Plejanov y los socialdemócratas ortodoxos rusos apoyaban a los camaradas franceses liderados por Guesde, y prometieron su apoyo a la Entente por luchar del lado de la libertad y los ideales internacionales en contra del militarismo prusiano, la autocracia y la supresión de nacionalidades por parte de Austria-Hungría.

Cuando la revolución democrática rusa derrocó al zar en 1917, los mencheviques mantenían que Rusia, de acuerdo con el análisis marxista de la historia, debía atravesar primero la fase de democracia burguesa, única bajo la que su organización industrial y agraria podía desarrollarse según líneas occidentales europeas, reforzando y educando al proletariado hasta la hora en la que se convertiría en una mayoría y el progreso tecnológico

lo hubiera preparado para asumir el control total. Mantenían que el socialismo necesitaba un desarrollo industrial mucho mayor que el que Rusia había alcanzado; que Marx había advertido contra los golpes en condiciones de escasez como propensos a conducir simplemente a la sustitución de los capitalistas por el Estado explotador del trabajo; que el proletariado estaba todavía demasiado desestructurado, poco formado y débil como para ser capaz de gobernar democráticamente. Esto se aplicaba, evidentemente, aún más a los campesinos, que apenas eran capaces de desempeñar su papel marxista incluso en la república democrática burguesa. Tomar el poder sin el adecuado apoyo de las masas era, según los mencheviques, simple oportunismo blanquista o bonapartista, y contradecía la base democrática del socialismo.

Contra esto mantenían Lenin y Trotski, por entonces su colaborador más cercano, que salvo que el Partido Socialista conquistara el poder en lo que para ellos era, claramente, una situación revolucionaria y estableciera una dictadura en el nombre del proletariado, sería desacreditado y desmoralizado. La inevitable fase capitalista debía, efectivamente, ocurrir; pero debía hacerlo no bajo una burguesía liberal acosada por la organización de trabajadores, sino bajo control proletario directo; salvo que los soviets tomaran el poder inmediatamente, como había hecho la Comuna en 1871, la revolución se hundiría, como en 1905.

El soviet, íntegramente ruso, de trabajadores, campesinos y soldados que, como en la revolución de 1905, había sido elegido con funciones indefinidas, actuaba ahora como una especie de fuente alternativa de autoridad al lado del gobierno liberal provisional; los bolcheviques, con apoyo del ala izquierda de los Revolucionarios Sociales, defendían que sólo él representaba al proletariado y a las masas, y era, por tanto, el único cuerpo verdaderamente democrático que había en el caos general. Más aún, ¿no había convenido el propio Marx que si una revolución rusa desencadenaba una conflagración mundial podría sobrevivir sin la necesidad de una fase democrática burguesa provisional? Lenin estaba convencido de ello en 1917-1918: las voces admonitorias de los partidos socialistas ortodoxos de Europa occidental no debían ser escuchadas; pues ellos, junto con los socialdemócratas ortodoxos rusos, habían traicionado, a los ojos de Lenin, la causa en 1914.

La toma exitosa del poder por parte de Lenin en 1917 escindió al movimiento socialista mundial en dos facciones netamente antagónicas. Los bolcheviques rusos, que habían tomado ahora el nombre de comunistas, decidieron romper con la Segunda Internacional y la Federación Internacional de Sindicatos conectada con ella, y crearon su propia (Tercera) Internacional Comunista rival y su propia organización mundial de sindicatos, el Profintern. Y ello porque los dirigentes de la Segunda Internacional no se habían resistido a la guerra, y, en algunos casos, la habían apoyado, porque su teórico principal, el líder de los marxistas alemanes ortodoxos, Karl Kautsky, había atacado a la revolución bolchevique vista como una traición de una minoría extremista de la socialdemocracia, y por esto era tachado por Lenin de retrógrado.

Estallaron revoluciones comunistas en Baviera y Hungría. Hubo intentos fracasados en la misma dirección en Prusia. En 1919, los socialistas alemanes del ala izquierdista, Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo, fueron asesinados en Berlín, y sus camaradas Kurt Eisner y Eugen Leviné en Baviera, donde la república comunista fue aplastada. En Hungría, el Terror Rojo fue seguido por un Terror Blanco aún más despiadado y brutal; en Rusia, el exterminio sistemático de la oposición al régimen comunista tomó la forma de ejecuciones y encarcelamientos en masa. En cada país, los movimientos obreros se dividieron entre

aquellos que declararon su solidaridad con la dictadura autoritaria de Lenin y el Partido Comunista y el desprecio de los procedimientos democráticos occidentales a favor de la fuerza y la dirección saintsimoniana desde arriba; aquellos que se oponían a ella por despótica; y aquellos que, en grado variable, se inclinaban hacia uno u otro extremo.

Tras algunos años de indecisión, en el curso de los cuales surgió otra Internacional —la llamada «Internacional 2 1/2», con sede en Viena—, hubo una cristalización final en, por un lado, los partidos socialdemócratas y sus sindicatos asociados, que seguían creyendo en la acción política y económica democrática y no violenta, y en la agitación pacífica, y, por el otro, los partidos comunistas dedicados al derrocamiento de los regímenes no comunistas existentes —si era necesario, mediante la violencia— y encarnizadamente hostiles a todos los demás partidos socialistas, por transigentes y traidores. La expulsión de Trotski de Rusia en 1928 condujo al nacimiento de otra organización más, la Cuarta Internacional, que afirmaba ser la verdadera descendiente de Marx y Lenin, opuesta a lo que describía como la concepción burocrática, las desviaciones oportunistas y el nacionalismo del Partido Comunista ruso encabezado por Stalin.

Aparte de algunos pequeños grupos independientes —de los que hubo bastantes en distintos momentos en Gran Bretaña, Estados Unidos y los países latinos— permanecieron fuera del movimiento socialista, pero con alguna simpatía ideológica hacia él, los partidos sindicalistas y anarquistas que o bien prosiguieron una tradición proudhonista, no revolucionaria, pacífica, de mutua ayuda, o bien prosiguieron una tradición bakuninista de conspiración, terrorismo y oposición a toda autoridad. Para afrontar alguna crisis específica habían tendido a formarse alianzas temporales entre varios tipos de socialismo. En 1935-1938, el movimiento del Frente Popular trató de unir en Europa occidental a todas las fuerzas antifascistas, especialmente socialdemócratas y comunistas, en una alianza política contra los Estados fascistas y aquellas fuerzas que, en países democráticos, podrían tratar de avenirse con ellos. De manera parecida, durante la revolución y guerra civil españolas, entre 1935 y 1939, se trabaron alianzas intermitentes entre partidos de izquierda en España, que acabaron con el virtual exterminio de sus rivales por parte de los comunistas estalinistas y por la victoria de los fascistas, liderados por el general Franco.

Tras la II Guerra Mundial, la mayoría de los partidos socialistas y obreros albergaban facciones, o al menos ciertos elementos, predispuestos a la cooperación, sobre una base más o menos limitada, con los partidos comunistas. Estas tendencias eran, naturalmente, más fuertes en Europa del Este, en la que la influencia soviética era dominante, que en Occidente, donde se la temía. No obstante, lo cierto es que el abismo que separaba a los comunistas, incluido el régimen comunista nacional independiente de Yugoslavia, de otros partidos socialistas era mayor que nunca. El socialismo ortodoxo, con su organización democrática, su tolerancia de las diferencias de opinión en un marco común, su creencia en la consecución del poder por medios legales y parlamentarios, y en la socialización gradual, sobre todo su firme respeto de las libertades civiles del individuo, seguía un camino muy alejado del comunismo, con su centralización jerárquica, su aborrecimiento de cualquier grado de transacción política con no comunistas, su disciplina rigurosa, su maquinaria para la represión física de todas las diferencias de opinión o programa entre sus partidarios, sobre todo su fe en que el fin supremo —el derrocamiento de todas las formas de capitalismo— justifica cualquier medio para su realización. En cuanto a sus fundamentos doctrinales, no ha habido ninguna alteración importante en ninguna de las formas de creencia socialdemócrata (no comunista) desde 1919, la última ocasión en la que fue obligada a expresar su posición ante los cargos presentados contra

ella por los dirigentes de la Internacional Comunista^[15].

EL MARXISMO
Y LA INTERNACIONAL
EN EL SIGLO XIX

La primera Asociación Internacional de Hombres Trabajadores fue creada en St. Martin's Hall, en Londres, el 28 de septiembre de 1864. Sus normas fueron aprobadas la última semana de octubre del mismo año por una veintena de personas, sumamente desconocidas en ese momento, la mayoría de las cuales son, en todo caso, aún menos conocidas cien años después del acontecimiento^[16]. ¿Cuántos podrían, incluso entre estudiosos bien informados sobre la historia social del siglo XIX, traer a la memoria las vidas, e incluso los nombres, de Limousin, Dupleix, Lessner y Hermann Jung, Schapper y Bobczynski, o incluso Levy de Ginebra o el comandante Luigi Wolff? ¿Quién recuerda los nombres del resto de la Liga Comunista? Las trayectorias de Tolain, Fribourg, Varlin, De Paepe, Eccarius^[17], Howell, Odger o Cremer pueden ser algo mejor conocidas. De cualquier manera, parece poco probable que ni siquiera el papel desempeñado por estos padres fundadores permaneciera en la memoria si no fuera por la figura central que estaba detrás de esta organización. Fue él quien hizo de este grupo disperso de individuos, no sobresalientes en ideas, ni incluso en capacidad organizativa, un instrumento que, si no cambió por sí mismo la historia, sí sentó los fundamentos de un movimiento que hizo exactamente eso.

Karl Marx vivía en Londres. Los exiliados menores alemanes de ideas comunistas, como los artesanos Eccarius, Lessner o Schapper, no le llegaban a la altura de los zapatos, y le respetaban naturalmente como su líder intelectual. Los dirigentes de la clase trabajadora británica de ese momento no lo conocían bien, pero algunos de los más emprendedores lo consideraban un teórico revolucionario erudito, con capacidad para ofrecer y formular ideas para una asociación internacional de trabajadores; en consecuencia, fue (con su amigo Engels) introducido en el movimiento, tuvo un papel dirigente en su sección británica, y así, tras quince años de anonimato, entró finalmente como una figura dominante en la escena pública de la historia europea y mundial.

Es irónico reflejar que estos momentos cruciales en la historia del socialismo internacional, 1864 y 1903 —cuando, en esta misma ciudad, Lenin creó el Partido Bolchevique— hayan ocurrido en un país cuyos habitantes seguían ignorando completamente, entonces y con posterioridad, los acontecimientos históricos que estaban sucediendo entre ellos, especialmente el hecho de que se estaban tomando decisiones a partir de doctrinas fundadas en gran parte sobre su propia historia social y económica, decisiones en las que, en contra del papel asignado a ellos por Marx y el marxismo, no jugaron, y no juegan todavía, ningún papel significativo.

Permítanme recordar las circunstancias de la época. El periodo de reacción social que siguió a la *débâcle* de 1848 no estaba, en Europa, de ningún modo agotado. En 1864 los movimientos de trabajadores eran muy débiles. Los llamativos éxitos de Lassalle en Alemania mostraban lo que se podía hacer con genio y energía ante los obstáculos legales y sociales, pero su ejemplo era único. Ni los franceses, ni los ingleses, ni los belgas, ni los suizos que se reunieron en St. Martin's Hall tenían nada parecido a la influencia de un líder, incluso secundario, de un partido político de su tiempo. Proudhon estaba en un impotente exilio en Bruselas, Bakunin estaba ocupado en conspiraciones imaginarias en Londres o Suiza. Marx era un jefe menesteroso de una secta inexistente, recluido en el Museo Británico, autor de obras no muy conocidas por los socialistas profesionales, y por desdoblado para el público educado.

¿Qué fue entonces, puede preguntarse, lo que hizo que la Primera Internacional, y las doctrinas marxistas tan vehementemente incluidas en su preámbulo, estatutos y normas, se inculcaran en la imaginación de los hombres; y, aún más, que tuvieran una mayor

influencia concreta que la de todos los demás movimientos sociales organizados del momento —el positivismo comteano, por ejemplo, o el utilitarismo, o el movimiento saintsimoniano, o el socialismo cristiano, o el reformismo liberal, o la Liga de la Paz y la Libertad—, algunos de los cuales se basaban en doctrinas claramente desarrolladas, claramente formuladas, universales, razonables y persuasivas, que ofrecían una solución a los indecisos y los oprimidos, no menos global, o, a veces, magníficamente apocalíptica, que la del propio marxismo? ¿Qué contribuyó, en suma, al ímpetu, al éxito, al impacto abrumador del movimiento marxista? ¿Fue su doctrina, o su organización, o una combinación de las dos? No aventuraré una respuesta, ni breve, a esta pregunta, que parece más vital para la supervivencia y el porvenir de la humanidad hoy que hace un siglo. A pesar del hecho de que la Internacional estaba lejos de ser una organización marxista en sus ideas —durante su breve existencia fue una alianza muy insegura de ideas bastante dispares, proudhonistas, jacobinas, bakuninistas, populistas y, en el caso de los sindicatos, a veces demasiado vagas para ser clasificadas—, su importancia histórica deriva, sin embargo, de su asociación con el nombre y la doctrina de Marx. Esto fue lo que creó la imagen y el mito: que, históricamente, son al menos tan potentes como las verdades desnudas alrededor de las que crecen. El fenómeno tiene un triple aspecto: la organización misma; las doctrinas de Marx, para las que actuaba como plataforma, y con las que más tarde llegaría a estar, un tanto ficticiamente, identificada; y su notoriedad y prestigio, cuyo comunismo, como tal, derivaba de las hazañas y de los sufrimientos, y sobre todo del nombre, de la Comuna de París. Permítanme comenzar con las ideas a las que la organización dio un ímpetu tan grande.

Propongo discutir éstas bajo cinco encabezamientos:

(i) La pretensión del marxismo de dar cuenta de la historia humana y, en particular, del conflicto, la opresión y la miseria en términos que pretenden ser, a la vez, científicos e históricos y llevar a la anticipación de un futuro brillante —el reino de la libertad, la igualdad y la prosperidad en el mundo entero—, en otras palabras, una síntesis de método científico, realismo histórico y una garantía de recompensas definitivas tan reales y tan ciertas como cualquier otra ofrecida por la religión o la filosofía en el pasado.

(ii) La provisión de fines concretos, tanto a corto como a largo plazo, que es natural que el hombre persiga; en particular, la identificación de un enemigo específico, cuya derrota es el único modo de inaugurar la liberación de la humanidad.

(iii) La división clara de los hombres entre criaturas de la luz y criaturas de la oscuridad; con el corolario de que la naturaleza de los hechos objetivos, y no decisiones humanas libres y revocables, son responsables del destino de las criaturas de la oscuridad, una multitud condenada por la propia historia a perecer; de lo que se sigue que se sabe que los esfuerzos humanos para salvarla son, necesariamente, inútiles y, por tanto, irracionales.

(iv) La expresión en los valores generales de cualquier sociedad de los intereses de una clase particular en el poder; y, en consecuencia, la transformación inevitable de la moral humana en un código nuevo, correspondiendo al surgimiento de una clase nueva dedicada a la lucha final contra las fuerzas de la desigualdad social y de la explotación, una clase cuyas necesidades, al ser idénticas a las de los hombres como tales, anulan cualesquiera otras consideraciones éticas.

(v) La identificación de los intereses de un grupo humano específico o clase, los trabajadores, el proletariado explotado, quizá, incluso más sencillamente, los pobres, con los intereses de toda la humanidad.

Lo que Marx creó de hecho fue una nueva organización ecuménica, una especie de

antiiglesia, con un aparato completo de conceptos y categorías, capaz, al menos en teoría, de ofrecer respuestas claras y finales a todas las preguntas posibles, privadas y públicas, científicas e históricas, morales y estéticas, individuales e institucionales. El evangelio de esta nueva Iglesia, de lo que Saint-Simon y Comte habían señalado, pero que Marx y Engels crearon, se dirige a la razón y a las pasiones de personas reales a las que el industrialismo en expansión en Europa había dado ya autoconciencia como cuerpo unido por sufrimientos e intereses comunes. Éstos eran trabajadores en fábricas y tiendas, y de la tierra —aquéllos, en suma, que no poseían sus propios instrumentos de producción—, hombres cuya condición formaba el núcleo de lo que, en el siglo XIX, vino a llamarse la cuestión social.

Aunque no me propongo exponer los consabidos principios del marxismo, sí quisiera comentar que se apoyan sobre una base metafísica que no es evidente en sí misma, una amplia concepción que Marx adoptó de Hegel y de la filosofía clásica, y que él mismo no se preocupó por discutir. Esta concepción, importante no sólo intrínsecamente, sino debido a la enorme influencia que tuvo, es la concepción marxista de la historia.

El marxista ruso Plejanov estaba totalmente en lo cierto cuando describía al marxismo como partícipe de la idea, común a los pensadores clásicos, de que la realidad es un único sistema racional. Aquellos que piensan de este modo no sólo ven la historia y la naturaleza —las dos grandes dimensiones de la experiencia humana— como explicables en términos de un sistema único y universal de leyes descubribles que dominan por igual al hombre y a la naturaleza, aunque cada rama de la escuela formulara sus propias leyes, que reclamaba haber sido la primera en descubrir. El marxismo, además, reivindica (a este respecto, como el positivismo comteano) que estas leyes, por sí mismas, podrían dar razón de los errores en el pensamiento y de los fracasos y sufrimientos en la práctica que han acompañado a la historia de la humanidad hasta ahora^[18]; y, además, que pueden por sí solas distinguir lo progresista de lo reaccionario, esto es, lo conducente a la realización de las metas propias, demostrables racionalmente, del hombre, de aquello que lo obstruye o ignora. El marxismo se basa en la hipótesis de que todos los problemas humanos son susceptibles de solución; que la constitución permanente del hombre (esto se ofrece como axioma, tanto psicológico como sociológico) lo inclina a tratar de conseguir la paz, no la guerra, la armonía, no la discordia, la unidad, no la multiplicidad. La lucha, el conflicto y la competencia entre seres humanos son procesos esencialmente patológicos: los hombres pueden estar constituidos de manera que estas tendencias sean, en un momento determinado de su desarrollo, inevitables; lo que los hace anormales es que no satisfacen esos fines que los hombres, en tanto que hombres, no pueden evitar tener en común —los propósitos comunes y permanentes que hacen a los hombres humanos.

Es esta hipótesis de que todos los seres humanos tienen una naturaleza común, aunque pueda cambiar, definible en términos de ciertos objetivos muy generales, específicamente humanos —una teoría que está en la base de Aristóteles y de la Biblia no menos que de santo Tomás, Descartes, Lutero y los ateos del París del siglo XVIII—, la que hace posible hablar de frustración, degradación y deformación de los seres humanos. Los hombres tienen potencialidades espirituales y materiales permanentes que sólo pueden realizar bajo una serie final de condiciones: cuando dejan la destrucción mutua, cuando desvían sus energías de lucha entre ellos y las unen para someter su entorno conforme a la razón; entendiéndose la razón como aquello que entiende y procura la satisfacción de las necesidades que los hombres no pueden evitar tener, necesidades mal entendidas en el pasado por razones históricas explicables, y mal empleadas para justificar la agresión y la

opresión. La hipótesis central —y no criticada— es que todos los fines humanos son, en principio, armonizables y susceptibles de satisfacción; que los hombres son, o pueden ser y serán, de tal manera que la satisfacción de uno de los fines «naturales» del hombre no impedirá, algún día, la búsqueda de una satisfacción similar por parte de sus hermanos.

Esto acarrea la falsedad de todas las teorías que aceptan la inevitabilidad del conflicto, o incluso, como en el caso de Kant, que mantienen que sin contienda no hay progreso, que es la lucha por la luz que cada uno trata de ocultar al otro la que hace crecer a los árboles más altos. Se opone directamente a cualquier forma de «darwinismo social»; niega la hipótesis de que es el pecado original o el mal intrínseco, o la agresividad natural, o incluso la mera variedad e incompatibilidad de los deseos e ideales humanos, lo que destruye la posibilidad misma de una armonía sin costuras, una unidad completa de seres totalmente racionales llevando vidas de cooperación sin desavenencias, dirigidas a fines universalmente aceptados y armoniosos. De aquí que se oponga radicalmente a los corolarios de ideas anteriores, por ejemplo, que el fin de la acción política no es alguna perfección estática, sino el ajuste de intereses y actividades a medida que éstas van apareciendo; ya que, conforme a tales ideas, es natural al hombre perseguir fines diferentes y, por momentos, incompatibles; ni esto es un mal, pues la diversidad es el precio —y quizá la esencia— de la actividad libre. En consecuencia, todo lo que puede conseguir la acción política es la creación de un sistema para la prevención de un exceso de fricciones, el sufrimiento creado por demasiados conflictos y colisiones, sin intentar suprimirlos por completo; pues hacer esto, al coste que sea, es estrujar al hombre en un lecho de Procusto, constreñirle a una uniformidad artificial que conduce a un empobrecimiento, y, ocasionalmente, a la destrucción del espíritu humano. A esto se opone el marxismo.

La historia del pensamiento político ha consistido, en gran parte, en un duelo entre estas dos grandes concepciones rivales de la sociedad. A un lado se colocan los defensores del pluralismo y la variedad y de un abierto mercado de ideas, un orden de cosas que implica choques y la necesidad constante de conciliación, ajuste, balance, un orden que está siempre en un estado de equilibrio imperfecto, que ha de ser mantenido mediante un esfuerzo consciente. Al otro lado se encuentran aquellos que creen que ese estado precario equivale a una forma de enfermedad social y personal crónica, ya que la salud consiste en la unidad, la paz, la eliminación de la simple posibilidad de desacuerdo, el reconocimiento de un único fin o conjunto de fines compatibles como únicos racionales, con el corolario de que la disensión racional sólo puede afectar a los medios —los defensores de la tradición de Platón y los estoicos, la *philosophia perennis* de la Edad Media, Spinoza y Helvecio, Rousseau y Fichte, y la teoría política clásica. Marx fue un fiel descendiente de esta tradición desde el principio hasta el fin de su vida: su énfasis en las contradicciones y conflictos inherentes a la evolución social son meras variaciones sobre el tema del progreso ininterrumpido de los humanos concebido como un sistema de seres ocupados en entender y controlar su entorno y a ellos mismos.

De estas premisas clásicas extrajo la más original de todas sus conclusiones, y la más influyente: la célebre teoría de la unidad de teoría y práctica. Lo que haces no es simplemente la mejor evidencia de lo que piensas, un criterio para descubrir lo que realmente crees, que es mejor que nada de lo que tú mismo digas o pienses sobre tus propias convicciones o principios. El marxismo ha sido a veces reducido a perogrulladas de este tipo, pero hacerlo es consumir una caricatura. La teoría marxista dice que lo que haces es lo que crees; la práctica no es evidencia de la creencia, es idéntica a ella. Entender algo es vivir, esto es, actuar, de una manera determinada; y viceversa. Si tal comprensión y

conocimiento pertenecen al reino de la teoría, entonces ésta consiste en la actividad de pensar según ciertas líneas; si ocurre en el mundo de la acción, consiste entonces en una disposición favorable a actuar de un modo determinado, la iniciación de un tipo determinado de comportamiento. Creencia, pensamiento, emoción, volición, decisión o acción no son diferenciables entre sí como tantas actividades, estados o procesos: son aspectos de la misma *praxis*, acción sobre el mundo, o reacción ante él.

Esto comporta una visión de los valores, y de los objetivos morales, políticos y estéticos, que no ha sido siempre entendida por los discípulos más ingenuos de Marx, y ha sido, en efecto, reducida a vulgares perogrulladas. Ser racional, para Marx, equivale a comprenderme a mí mismo, la situación en la que vivo, sobre todo su estructura de clases, y mi relación con ella. Este modelo se desarrolla históricamente en la sociedad de la que soy miembro; es como es en virtud de las relaciones de sus miembros entre sí, relaciones que están, ellas mismas, determinadas por sus conexiones con el proceso productivo. Comprender algo es comprender qué papel desempeña en el proceso, un proceso que tiene como propósito definitivo, objetivo e inalterable (pues el marxismo no es nada si no es teleológico) la satisfacción de los intereses reales y descubribles de los hombres. Es más; comprender es ver el mundo bajo su propia luz, vivir de un modo determinado. Sólo puede haber una respuesta verdadera a un problema dado, ya sea teórico o práctico, una senda que no sea autodestructiva, una política social o modo de vida que sea racional en cualquier situación; sea lo que sea, debe siempre dirigirse a la eliminación de la lucha, a la organización de las energías humanas, como Saint-Simon había enseñado, para la consecución del poder sobre la naturaleza, no sobre los hombres, pues esto no satisface los fines de los hombres, que consisten en una sociedad armoniosa en la que todos los fines de todos sus miembros se realicen completamente. Sólo esta solución es racional. Todas las demás formas de comportamiento no son racionales, esto es, conducen a varios tipos y grados de autodeformación y frustración. Para saber lo que debo hacer debo saber qué soy y dónde estoy en el esquema de los procesos de producción que determinan la forma de cada sociedad y de las vidas de sus miembros. Los valores son falsamente divorciados de los hechos por los filósofos: pues valorar es actuar. Una evaluación racional es una correcta evaluación de fines, medios, situaciones y agentes involucrados en ellos. Descubrir estas verdades es aplicarlas. No es posible, desde esta perspectiva, analizar una situación correctamente y ser incapaz de actuar consecuentemente, o a la inversa, aunque el proceso no tiene que ser siempre consciente. Si no puedo saber cuál es mi meta real y cómo alcanzarla, no puedo ser racional y no puedo determinarme a actuar a la luz de tal conocimiento.

Esto no es el utilitarismo crudo (a veces atribuido erróneamente a Marx) según el cual me digo: «Ciertas leyes objetivas gobiernan el mundo y la historia; debería averiguar cuáles son y ajustarme a ellas; de lo contrario, seré aplastado por el Krisna de la Historia; y ningún ser racional puede querer eso». Contra esta clase de apelación a las fuerzas inevitables se ha rebelado la conciencia moral de los hombres en todas las épocas; pues hay momentos en los que los hombres saben que es moralmente (o incluso políticamente) mejor defender sus principios absolutos en cualquier disputa que rendirse y seguir reglas prudenciales, y este conocimiento permanece firme aun cuando a sus preceptos se les califique de quijotescos, utópicos o inoportunos. La posición marxista es más sofisticada. Como Hegel, Marx considera la división entre hechos y valores una somera falacia: todo pensamiento contiene una valoración, no menos que cada acto y cada sentimiento; los valores están ya encarnados en mi actitud general ante el mundo, en la actitud global que

conforma o es perceptible en todo lo que pienso, veo, creo, entiendo, descubro, sé, digo. La idea de valor, de la misma posibilidad de una actividad libre de valores —contemplación indiferente, descripción desapasionada de lo que hay, sin ninguna atribución de valor—, es, conforme a esta concepción, un absurdo. Veo lo que veo con ojos que pertenecen únicamente a mi época y sus ideales, mi cultura y sus valores, mi temperamento y sus impulsos, y sobre todo, por supuesto, mi clase y sus intereses. Un realismo que descansa en la suposición de que los hechos son entidades objetivas, que están ahí fuera —como si dijéramos, en el espacio neutral—, y pueden ser vistas como realmente son sin ninguna valoración o interpretación de ellas —esto es, sin evaluación— equivale a negar que los hombres son criaturas finalistas, deliberadas, intencionales. La idea del observador desapasionado, libre de la corriente histórica que le determina a buscar esto y evitar aquello, le hace pertenecer a un grupo particular enraizado en sus tradiciones y perspectiva, o bien en rebelión contra ellas; la idea, en suma, del yo como una entidad estática y no como una actividad perpetua, esto es, como un esfuerzo perpetuo por hacer o ser esto y aquello, por comportarse de esta o aquella manera frente a las cosas, las propias características de uno por encima de las demás personas es profundamente falaz. Peor: es un disfraz para la retirada —el escape de la realidad, hecho pasar por indiferencia desapasionada— lo que Sartre llamaba mala fe. En consecuencia, sólo será racional la valoración, y la actividad que la exprese, que surja de una comprensión correcta de mi posición histórica, esto es, de mi posición en el proceso, determinada por cualquiera que sea el factor dominante en él —Dios o las leyes de la naturaleza, o el Estado, o la Iglesia, o la clase— y consiste en la elección de aquellos únicos medios que, dado este proceso, pueden fomentar eficazmente aquellos fines que como un ser racional no puedo evitar buscar; no poder evitar, no en el sentido mecánico en el que, digamos, no puedo evitar digerir, sino en el sentido en el que no puedo evitar llegar lógicamente a conclusiones correctas si empleo métodos lógicos de razonamiento; en el que no puedo evitar tratar de protegerme contra peligros si creo verdaderamente que me amenazan a mí y a mis propósitos.

George Lichtheim está, por tanto, completamente en lo cierto cuando afirma que Marx no creía que fuera racional trabajar por la revolución sencillamente porque era inevitable; sino que creía que era inevitable porque la tensión entre el nuevo estado de las fuerzas de producción y las viejas fuerzas legales, políticas o económicas crece hasta límites literalmente inaceptables para aquellos que han comprendido lo que debe ser, y será, una sociedad organizada racionalmente^[19]. De este modo, el conflicto entre la creciente socialización de los medios de producción, por un lado (un ejemplo de actividad humana consciente, racional, libre, que engloba una comprensión realista de cómo realizar los fines que no puedo evitar anhelar), y, por otro, los medios no socializados de distribución, que sobreviven de una fase económica anterior, debe resultar en una explosión y una solución racional. Éste es el sentido más profundo, cósmico, en el que *la raison a toujours raison* (la cita favorita de Plejanov). Esta tensión, para Marx, hace inevitable una revuelta definitiva de una determinada sociedad contra las frustraciones que emergen de su propia e inevitable ignorancia o estupidez, y que toman la forma de instituciones subsistentes creadas originariamente por ella misma en respuesta a necesidades reales, pero que ahora ya no son capaces de satisfacer, transformándose entonces de meros impedimentos al progreso humano en la satisfacción de las necesidades humanas básicas en la forma que el proceso social les haya dado. Sin duda, este esquema de satisfacción parcial que engendra sus propias tensiones, y enfermedades que generan sus propios remedios, es ineludible; pero es

explicable desde el punto de vista de la propia naturaleza del hombre —las miserias y el esplendor de la razón y el ingenio humanos— y no de algún poder externo no humano que modela a los hombres a su manera, les guste o no. La obra está predeterminada, pero los actores no son marionetas controladas por hilos manejados por algún agente exterior: se determinan a sí mismos. Sus líneas están ya fijadas por su situación, pero las entienden y las quieren expresar, porque los fines son los suyos.

Esta posición, que a primera vista es clara, coherente y acabada, esconde una fuerza explosiva, un giro dialéctico muchas veces no admitido explícitamente por pensadores marxistas. Hechos y valores se fusionan; los hombres se convierten en lo que son por la interacción de factores históricos, sociales y materiales-naturales, y sus valores están determinados por las tareas que la historia adjudica a cualquier criatura racional que tenga, en común con otras criaturas racionales, ciertos fines sociales comunes, que pertenece a la esencia de su racionalidad tener, comprender, procurarse. Hasta ahí todo bien. Pero si la historia es un proceso de cambio perpetuo; si los hombres, al perseguir sus objetivos históricos no sólo alteran su entorno sino a ellos mismos también en el proceso, como Marx —siguiendo a Hegel— argumentó con brillantez y profundidad; y si el impulso motor central de la evolución humana es el conflicto de clases; entonces, los fines sociales, esto es, normas, principios, valores, durante el proceso histórico que conduce a la Revolución, deben ser transformados perpetuamente por las relaciones cambiantes de las clases entre sí y de los individuos dentro de esas clases (pues, al final, las clases no son más que acumulaciones de individuos, y su estructura está en función de la interacción de estos individuos); no pueden existir, entonces, mientras continúe la lucha de clases, objetivos humanos universales y comunes. Ningún fin o principio puede ser tan inmutable y sagrado como para que en una situación específica las demandas del paso siguientes en la ascensión de la humanidad autotransformadora —un paso que, precisamente porque los hombres cambian por sus propios esfuerzos, no pueden nunca predecir, no pueden conocer totalmente hasta que lo han dado— no lo puedan justificadamente desechar. Esto es así hasta que se alcance el orden racional final de la sociedad, y lo que Marx llamaba la «prehistoria» llegue a su meta definitiva.

Según esta concepción, la finalidad humana definitiva es la libertad de los hombres, autodeterminados por su propia razón redimida, con lo que el progreso debe identificarse con el triunfo de una determinada sección de la humanidad —en concreto, el proletariado— como portador único de este desarrollo racional; y, por tanto, se seguirá que sus intereses, al identificarse con los intereses de toda la humanidad, son supremos. Pero —y éste es un «pero» crucial— ya que estos intereses y demandas concretas cambian momento a momento en las vicisitudes de la lucha, aunque sólo sea porque son intereses de hombres que, ellos mismos, con sus ideales, puntos de vista, escalas de valores, están en un estado de fluctuación constante, lo que dictan no puede ser predicho; puede diferir de todo lo tenido por sagrado hoy. Es esto lo que, al final, indignó a aquellos que consideraron las posiciones marxistas inmorales o despóticas. No importa cuán sinceramente puedan haber admitido Herzen y Bakunin, Kropotkin y Lavrov, Jaurés y Martov, Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht, la validez del análisis clasista de la historia: es evidente que no creían realmente que los valores fueran nada más que funciones de situaciones concretas cambiantes, y directamente deducibles de ellas^[20]; no podían resignarse a tragar el axioma de que los intereses del proletariado, tal como eran interpretados por analistas marxistas competentes, actuaban como una brújula señalando inexorablemente la política correcta, tanto moralmente como en la práctica (pues las dos deben coincidir, necesariamente), de la

manera literal en que la verdad ha sido, a menudo, identificada con las proclamas variables de un clero privilegiado por aquellas religiones que creen que su Iglesia es la depositaria definitiva e infalible de toda verdad y validez.

Algunos de estos pensadores pueden, por momentos, haber opinado algo semejante en sus obras o en un programa público: pero cuando se desprendía que, en un país o situación concreta, las demandas de los campesinos debían ser ignoradas porque la teoría los consideraba —no sin razón— una clase reaccionaria; o cuando la teoría —en nombre de la dialéctica histórica— ordenaba la represión de los derechos democráticos de miembros de partidos obreros a favor de los manifiestos de una élite escogida de dirigentes; o te ordenaba sabotear una guerra librada contra hombres e instituciones que sabías que eran enemigos de una civilización que conservaba valores humanos, o sin los que la vida te parecía apenas digna de defender (en 1914 y en 1939), o reprimir derechos humanos elementales si era requerido por la Revolución (como sancionó Plejanov en 1903), u obedecer a una dictadura de dirigentes autoelegidos del partido (como condenó Rosa Luxemburgo en 1918); o requería perjurio, falsificación, alianza con Hitler, asesinatos y masacres de inocentes —todas las conocidas atrocidades que provocaron las crisis morales, bancarrotas y sucesiones dentro de los partidos comunistas—, la raíz de la sensación de ultraje es siempre, creo yo, alguna creencia persistente en la existencia de valores humanos que son más permanentes (sean o no absolutos) que una superestructura en constante alteración, determinada por una base económica en constante movimiento. Es esto a lo que los primeros herejes, Hess y Grün, Proudhon y los anarquistas, no podían renunciar: fue por esto por lo que fueron anatematizados y excomulgados. Fue el retorno a esta noción, relativamente no evolucionista, de los principios morales lo que hizo parecer al revisionismo de Bernstein un peligro tan serio a los marxistas ortodoxos: su fidelidad a los ideales universales, mucho más que el surtido de errores teóricos, profecías falsas y falacias tácticas y estratégicas con el que atacó a los discípulos incondicionales del maestro. Lo que lo separó de la ortodoxia fue su convicción inquebrantable de que hombres alejados en el tiempo y en las circunstancias se entienden, a pesar de todo, en función de un núcleo (o núcleos que se solapan) de valores humanos comunes; que es posible comprender a profetas hebreos, filósofos griegos o clérigos medievales, o instituciones indias, chinas o japonesas, a pesar de las enormes diferencias en cuanto a sistemas productivos que separan a esas sociedades de la nuestra propia. En realidad, puede que también Marx haya demostrado en su vida y obras su aceptación de este hecho indudable, sobre el que descansa toda la comunicación humana: pero su doctrina supone lo contrario, o al menos así lo parecía a los ojos de algunos de sus discípulos más fanáticos. Cuando Jules Guesde rehusó apoyar a los defensores de Dreyfus con el argumento de que ésta era una disputa interna de la burguesía sin incumbencia alguna para el proletariado, su comportamiento fue el de un fiel doctrinario marxista. Un doctrinario es un hombre propenso a rechazar, si se da el caso, lo que pueda sospechar que es cierto; en realidad, su conducta diaria se basa en lo que su doctrina le dicta pensar, sentir y hacer. Por consiguiente, cuando Lenin fue acusado de «cinismo ilimitado» por Martov o algunos otros de sus compañeros, esto quizá no era completamente justo. Nadie niega que el único objetivo de la vida laboral de Lenin fue el triunfo de la revolución proletaria tal como él la concebía. Podía justificar, y de hecho justificaba, cada uno de los actos considerados cínicos —desde las tácticas políticas engañosas en las reuniones del Partido Socialdemócrata ruso hasta la defensa del robo armado o del chantaje por miembros del partido— sobre la base, que él consideraba única y suficiente, de las necesidades del movimiento revolucionario. Si esto se considera cinismo,

se hace como una ofensa a una escala de valores no identificada con las necesidades inmediatas de la sección militante de una clase que lucha por la victoria; de lo contrario, no es cínico, sino el código de un revolucionario marxista consecuente. Lenin pudo haber cometido errores sobre tácticas; pudo, como sus adversarios dijeron y dicen todavía, haber malinterpretado los verdaderos intereses de la clase a la que servía, o el papel adecuado de los líderes de esta clase: pero lo que realmente horrorizaba a sus críticos, incluidos aquellos situados en el ala izquierda extremista del socialismo —Rosa Luxemburgo o Martov—, no eran errores intelectuales o tácticos, sino las atrocidades —pecados imperdonables tanto contra el socialismo como contra la moral.

¿Qué moral? ¿Qué había dicho alguna vez Marx —o también Engels— que Lenin contraviniera en la teoría o en la práctica? Como mucho, podría decirse que al establecer su autoridad cuando lo hizo se desvió claramente de la teoría contenida en el esquema socialdemócrata clásico de la forma de la revolución proletaria en una sociedad en la que las condiciones industriales no habían madurado lo suficiente como para generar una mayoría proletaria equipada técnicamente para tomar el poder. Pero esto, en el peor de los casos, era una desviación teórica, una mala lectura de la historia. ¿Pero cinismo? ¿O brutalidad? Los que usaban estos términos todavía arrastraban vestigios de una actitud moral más antigua, incompatible con esa moral marxista estrictamente revolucionaria que los adalides más recientes del humanismo marxista, basado en las primeras obras del maestro, no subrayan.

El relativismo evolutivo es un elemento intrínseco del pensamiento de Marx tanto del primero como del tardío. Una de las principales fuentes de fuerza en el marxismo, al menos políticamente, es que, a pesar de todo lo dicho por Engels, Kautsky o Plejanov, o los libros de texto marxistas derivados de sus obras, hay en las enseñanzas de Marx una combinación audaz y desconcertante de autoridad absoluta y moral evolucionista: los hombres, en su lucha por subyugar a la naturaleza, la transforman y se transforman ellos mismos y sus valores; pero lo que declaran y ordenan aquellos que dirigen la lucha y empuñan los valores nuevos (es decir, el Partido Comunista, o aquellos que son considerados sus líderes, la élite que comprende, ella sola, la dirección de la historia), eso es absoluto para su tiempo. Este relativismo, por el cual cada etapa del proceso que culmina en el triunfo del proletariado tiene sus valores históricos, no asimilables a los de otra etapa, es central: lo que Marx condenaba en los valores burgueses no es que fueran objetivamente falsos, como lo es, por ejemplo, la teoría del flogisto, en el sentido de ser refutables por criterios atemporales, sino que fueran burgueses; y, por tanto, falsos en el sentido de que expresan o conducen a una visión de la vida y a una forma de actuación que están en pugna con la pauta del progreso humano, y no pueden, por ello, sino distorsionar los hechos. La verdad en este sentido reside en la clarividencia de los hombres más progresistas de la época: éstos son, *ipso facto*, aquellos que identifican sus intereses con los de las clases más progresistas de su tiempo. La prueba de que ven los hechos correctamente radica en la acción; la corrección de su interpretación de la historia y de sus demandas es éxito en la práctica, éxito en acercar a la humanidad a las metas humanas verdaderas, esto es, las únicas verdaderamente alcanzables. Las reglas que obedece la tripulación del barco cambiarán, pero la palabra del capitán y de los oficiales, únicos que conocen su destino, es definitiva e irrevocable, y define lo verdadero y justo. Esta identificación de la verdad y la autoridad con la actividad, teórica o práctica, de un grupo identificable de seres humanos nunca había sido mantenida, hasta ese momento, por pesadores seculares. Hay Iglesias que lo han sustentado, desde luego, pero sólo mediante el recurso a sanciones sobrenaturales.

La jugada trascendental de Marx fue sustituir al Dios de las Iglesias (uno y absoluto, pero que revela aspectos diferentes de su esencia en momentos diferentes) por el movimiento de la historia: apostar todo a esto, identificar a sus intérpretes autorizados y redactar demandas absolutas en su nombre y en el de ellos. Es esta idea de verdad como la autoridad del grupo sobre el individuo, o, en términos prácticos, de los dirigentes del grupo sobre el grupo, lo que ahora^[21] prevalece allí donde domina el marxismo, donde ha reemplazado a la idea antigua de una verdad objetiva, que todos los hombres pueden buscar y encontrar, verificable conforme a criterios públicos abiertos a todos. Esto es lo que el marxismo tiene en común con algunas de las grandes Iglesias dogmáticas del mundo: algo contra lo que ni siquiera el comtismo o el saint-simonismo, por no hablar del liberalismo, el utilitarismo o el socialismo democrático, o todos los demás sistemas seculares anticlericales —que compiten con el marxismo por la conquista de la sección liberal, progresista y revolucionaria de la opinión pública europea (especialmente, aquellos que creen que el marxismo se basa en leyes provenientes de la ciencia natural) podían competir con éxito. El marxismo liberó a sus partidarios de la vieja e inmutable moral «burguesa» con tanta eficacia como Nietzsche o Nechaev podrían haber exigido. Ello no implica que, en la práctica, algunos socialdemócratas y marxistas, al menos antes de nuestra época, no pudieran ser hombres buenos y decentes. Esto se daba por supuesto— demasiado, para algunos.

II

Vivir es actuar. Actuar es perseguir metas, elegir, aceptar, rechazar, afanarse, resistir, escapar, estar a favor o en contra de toda una forma de vida o de algunos de sus ingredientes. Los cohibidos saben esto, mientras que los hombres resueltos simplemente lo hacen; los valores forman parte, por tanto, de la esencia misma del vivir, que incluye pensar, sentir, querer; no empezamos ubicándonos en algún punto arquimédico exterior al mundo, desde donde elegimos este o ese ideal libremente, como bienes en una tienda; nacemos, como mantuvo Aristóteles, en un mundo y en una sociedad; nos vemos sometidos a él por el modo en el que normalmente actuamos por el hecho de ser lo que somos, dónde y cuándo, nosotros (y nuestras sociedades) somos; al hacernos conscientes de esto percibimos contradicciones entre los hechos y nuestras ideas o inclinaciones, o entre nuestros ideales, o entre algunos fines y los medios utilizados para conseguirlos; y podemos —en esto consiste ser racional— buscar eliminarlas mediante una comprensión más completa de los hechos. Si somos idealistas, los «hechos» son componentes de un proceso espiritual-cultural de actividad; si somos materialistas, consisten en objetos materiales, las leyes que obedecen y los esfuerzos de seres humanos concretos en el tiempo y en el espacio —ellos mismos entes naturales también— por dominar esos objetos externos, incluyendo sus propios cuerpos y a los demás. Estos esfuerzos deben conseguir la libertad del agente de factores incontrolados, permitirle orientarse «domesticando» aquello de lo que su vida depende, en primer lugar la comida, el abrigo, la seguridad, pero finalmente cualquier otra cosa que pueda controlar dentro de los límites físicos y psicológicos impuestos por la naturaleza. Por tanto, dividir los hechos de los valores, como han hecho Hume y otros —la descripción de lo que es desde lo que debería ser— es imposible. Toda descripción de lo que es engloba una actitud, esto es, una opinión sobre ello con miras a lo que debería ser; no estamos contemplando un jardín estático; estamos inmersos en un movimiento con una dirección perceptible; puede ser correcta o incorrectamente descrito; pero cualquier descripción debe incorporar una valoración, es decir, una referencia a las metas hacia las

que el movimiento avanza, únicas con arreglo a las cuales puede ser «comprendido», metas que no hemos escogido, pero que forman parte de nuestra esencia y determinan lo que nosotros mismos elegimos o rechazamos.

Ésta es la base metafísica tanto de los sistemas aristotélicos como de los hegelianos y marxistas, y tampoco hubieran disentido de él los jóvenes hegelianos de la década de 1830 y comienzos de la de 1840. Tampoco es la concepción de la historia basada en las clases sociales original. Como el propio Marx admitió, éste había sido un instrumento poderoso en manos de los historiadores liberales franceses durante la Restauración, que habían explicado el desarrollo social en términos del conflicto de clases concebidas conforme a criterios más o menos económicos. Lo que era original en el análisis de Marx era la noción de burguesía y proletariado como categorías históricas, que surgen y se desvanecen en etapas históricas específicas. Los proletarios son una clase de personas —los trabajadores— separados de sus herramientas —sus medios de producción—, así como de sus materias primas y su producto, siendo todo apropiado o arrebatado por el patrón; un patrón que poseía efectivamente a sus trabajadores, en tanto que el trabajador se había convertido, sin la institución de la esclavitud legal, en una criatura cuya capacidad de trabajo se compraba y vendía en el mercado como cualquier otra mercancía. Esta clase —el proletariado— había perdido su función moral o social en la sociedad; ya no era concebida como un elemento en un conjunto social, con su contribución específica a la voluntad común de este conjunto, a la cual los miembros de una sociedad contribuían conscientemente. Según Marx, el trabajo, o la capacidad de trabajo, se había convertido en simple material a ser «explotado», un objeto, no un sujeto, una mercancía, tratada (digan o piensen lo que sea los hombres) como si fuera una cosa, una entidad no humana, como la lana o el cuero o una pieza de maquinaria, como algo utilizable, no como un usuario, como «material humano»^[22], no como personas por cuyo bien todo se hace, o al menos debería hacerse. Esta tesis, sea o no válida, tuvo importantes consecuencias políticas y morales.

Para empezar, sirvió para identificar al enemigo. Se consideraba que el poder motor de la historia era la lucha de clases, un estado patológico del que nadie era, en particular, «responsable», y que se debía, según Marx (y según otros antes que él, Adam Ferguson, por decir uno) a la división del trabajo que la lucha por controlar la naturaleza producía, una lucha que nacía de la constitución física y mental *de facto* de los hombres y, más ampliamente, de los hechos estudiados por la física y la biología. Si la lucha de clases era, entonces, la fuerza motora de la historia humana, se seguía que una de las dos clases en conflicto (¿por qué sólo dos?, pero esto es lo que Marx enseñó, a diferencia de Hegel, quien, contrario al concepto popular erróneo, daba cabida a un conflicto multilateral) encarnaba el progreso, es decir, el estado de desarrollo humano que más se acercaba —hasta la fecha— al control sobre la naturaleza y uno mismo; mientras que su antagonista representaba una etapa anterior, más lejana del objetivo, y, por tanto, tenía que ser derrotado como clase antes de que pudiera surgir la posibilidad de un avance ulterior hacia el objetivo, cuya validez absoluta para su propio estado de evolución no podía cuestionarse. La perspectiva, las creencias, los ideales, las instituciones, las culturas y las religiones del hombre son una parte integral de la situación histórica, esto es, están condicionadas por el desarrollo de las fuerzas productivas, y son, a la vez, elementos activos y los síntomas más claros de la etapa particular que ha alcanzado la lucha de clases. Los ideales, los códigos de comportamiento, son armas de la lucha, conscientes o inconscientes; o lo que es lo mismo, intereses, aunque frecuentemente disfrazados en forma de abstracciones elevadas; intereses de una clase particular, que frecuentemente se presentan como fines humanos universales;

funciones de un tiempo y situación determinados, aunque frecuentemente «haciéndose pasar por» leyes naturales inmutables, eternas y universales exentas de cambio. Mostrarlas en su aspecto real es «desmistificarlas», desenmascarar, «desmitologizar». Pero el golpe más audaz, y políticamente más decisivo, de Marx fue la identificación de una clase determinada con la humanidad como tal. Todas las clases anteriores perseguían intereses parciales: las burocracias orientales despóticas, los patricios y caballeros romanos, los señores feudales y los acumuladores capitalistas. Pero el proletariado explotado, degradado y deshumanizado de los tiempos modernos —la clase más baja de todas—, no teniendo clase alguna por debajo, *representa al hombre en cuanto tal*, sus intereses de clase, siendo las necesidades mínimas del hombre en cuanto tal, son los intereses de todos los hombres, pues no tiene intereses que pugnen con los de ningún otro grupo humano; desposeídos hasta el grado más alto compatible con la preservación de la vida y la actividad animal de todas las fuentes de satisfacción humana, lo que necesita y exige es lo que los hombres, en cuanto tales, deben tener si han de llevar vidas que puedan calificarse de humanas.

Esto lleva a una conclusión y a una profecía de importancia radical. Todas las demás clases son formaciones históricas destinadas a morir junto con los intereses particulares de su tiempo y situación, por mucho que puedan parecer eternas e inalterables. Perecerán, y con ellas desaparecerán las instituciones que vieron la luz para servir a sus necesidades particulares, aunque pretendieran ser encarnaciones de la justicia eterna (el sistema legal) o de las leyes eternas de la oferta y la demanda (el sistema económico) o verdades eternas sobre el hombre, su finalidad y su destino (clero e Iglesias). El carácter temporal y clasista de todas estas instituciones y credos puede ser desenmascarado, la historia está llena de reliquias rotas de pretensiones tales. Pero existe una clase —el proletariado— cuyos intereses, al no tener característica alguna que no sea compartida por todos los demás hombres, en cuanto tales, son los intereses de toda la humanidad; sus ideales no son el encubrimiento de otra cosa, escondidos intereses parciales. Fue un golpe brillante y efectivo el identificar los intereses de una clase particular con los intereses de todos los hombres; de manera que mientras todas las anteriores creencias e instituciones que pertenecían a éste o a aquel orden social podían ser representadas como otras tantas falsificaciones, conscientes o inconscientes, de la realidad —varias clases y grados de espejismo, engaño o embuste deliberado, ideados para afianzar la dominación de una clase determinada—, un conjunto de creencias, una forma de estructura social estaban exentas de este decreto inexorable: las de las clases trabajadoras, al menos aquellos que encarnaban los actos y opiniones de los hombres que comprendían la posición y perspectivas verdaderas del proletariado, pertenecieran o no ellos mismos a él. En su caso, lo que necesariamente habrían sido las fantasías de cualquier otra clase resultaban ser verdades, una visión correcta de la realidad y una guía correcta para la acción. Un interés debe ser clasificado como simple interés sólo cuando entra en pugna con otros intereses; donde es verdaderamente universal deja de ser un «simple» interés y se convierte en el fin propio, universalmente válido, del hombre. El conocimiento liberador de la verdad que doctrinas anteriores habían descubierto en el alma del creyente ferviente, o en libros sagrados, o en los pronunciamientos de la iglesia, o en la divagación metafísica, o en la ilustración científica, o en la voluntad general de una sociedad incorrupta, Marx lo había depositado en algo mucho más concreto, las mentes y actividades de hombres trabajadores, que (con su ayuda) han llegado a una comprensión del mundo en el que viven, su maquinaria y la dirección inmutable de su evolución.

Uno no puede exagerar los resultados políticos de esta jugada: Marx proporcionó a

los enfurecidos, los desgraciados, los pobres, los descontentos, un enemigo específico —el explotador capitalista, la burguesía. Proclamó una guerra santa que dio a los pobres y a los explotados no sólo esperanza, sino algo específico que hacer, no simplemente la tarea de autoeducación en las ciencias positivas (como recomendaba, por ejemplo, Comte) o la presión política a través de canales legítimos, como era permitido por la autoridad constitucionalmente establecida (como propugnaban Mill y los liberales), menos aún el desprecio a los valores de este mundo y la consecución de la serenidad y felicidad mediante la resignación espiritual ultramundana (como recomendaban algunos de los predicadores cristianos) sino organización para la guerra cruel: con perspectivas de sangre, sudor y lágrimas, de batallas, muerte y quizá derrotas temporales; pero, sobre todo, la garantía de un final feliz para la historia. Pues las estrellas, en sus órbitas, están luchando por esta consumación. Esto no lo prometió ni exigió ninguno de los profetas rivales: Proudhon fue el que más se acercó, pero su profundo odio a la centralización le llevó a prohibir la organización de masas y la acción política. Estaba tan claro para Marx como para Bismarck que la única manera de luchar contra el poder es con poder: y el poder en el mundo moderno requiere la organización de tantos seres humanos como sea practicable, y el empleo por parte de ellos o en su nombre de los únicos instrumentos capaces de aplastar la resistencia —medidas políticas y militares. Si las instituciones y la fuerza del enemigo iban a ser superadas, sólo podía hacerse mediante la conquista del poder político; el enemigo sólo podía ser definitivamente aplastado mediante un acto de coerción, mediante la revolución. Los fines de los vencedores pueden no ser políticos en absoluto; el Estado era siempre para Marx (como para Bakunin) sólo el azote, un instrumento de opresión a ser destruido tan pronto como sea factible; pero los medios seguían siendo necesariamente políticos, pues éstos eran las únicas armas efectivas del mundo contemporáneo, algo causado por el estado particular de las fuerzas y relaciones productivas que determinaban la forma, en cualquier caso, de la sociedad europea, la forma moderna particular impuesta a la lucha de clases por el esquema inteligible de la propia historia. Esta doctrina dio a los trabajadores un programa concreto, y más que esto, una *Weltanschauung* completa, una moral, una metafísica, una doctrina social, una manera de examinar y medir todo lo que les ofrecían profesores, clérigos, políticos, libros y todas las demás fuerzas que conforman la opinión, todo el sistema en el que vivimos, un sustituto completo para los esquemas rivales —los ofrecidos por las Iglesias cristianas o el ateísmo liberal, o por el nacionalismo, o por las mezclas muy confusas e inestables de todos éstos.

Permítanme dejar esto aún más claro. El logro singular de Marx fue dividir a la humanidad en dos mundos, más profundamente, quizá, de que lo que había ocurrido desde el levantamiento del cristianismo contra el paganismo. Antes de Marx puede decirse, pienso, que había existido desde, digamos, los estoicos griegos, una convicción general en el mundo occidental sobre la existencia de ciertos valores comunes, valores comunes a toda la humanidad. La premisa de los intentos cristianos por convertir a paganos o de las disputas protestantes contra los católicos, o incluso entre enemigos en guerras o revoluciones, era ésta: que cualquier hombre podía, en principio, salvo que fuera deficiente mental, comprender a cualquier otro hombre; que si los hombres estaban equivocados, podían ser convertidos con razonamientos; que aunque un hombre viviera en profunda herejía o engaño, siempre se podía hacer, o intentar, algo para devolverle la cordura; en casos extremos podían necesitarse la coerción, la tortura, para destruir los obstáculos a la percepción de la verdad, o incluso la muerte, que en cualquier caso liberaría el alma del hereje y le permitiría, en el mundo que vendrá, ver la luz que brilla por igual para todos los

hombres. En guerras y revoluciones el recurso podía descender al nivel de simple conveniencia, pero todavía se suponía que los conquistados se rendirían en un acto de elección racional —porque estaban dotados de la capacidad, presente en todos los hombres, de comprender su propio bien— viendo que en este caso perderían más resistiéndose que reconociendo su derrota. Ya descansara el argumento en principios universales, verdades científicas basadas en la observación y el razonamiento o en un mero poder superior, subsistía el supuesto de que la comunicación siempre podía establecerse —el objetivo del terror o la violencia era, el menos en teoría, la conversión a, la aceptación auténtica de, el punto de vista de los que usaban estas armas—. El número de aquellos que deberían ser destituidos porque no querían ser salvados sería escaso: los fanáticos incurables, los anormales, los locos.

Pero si la teoría de la historia basada en el conflicto de clases era correcta, esta suposición básica no era cierta. Si pienso como pienso y actúo como lo hago es porque lo que me hace ser lo que soy, lo sepa o no, es mi pertenencia a una clase determinada que está implicada en una lucha por la victoria o en un intento desesperado por sobrevivir en una fase particular del desarrollo humano; no puede apenas esperarse, entonces, que yo vea el mundo a través de los anteojos de otra clase, cuya eliminación (o, al menos neutralización) es la *raison d'être* total de mi propia clase. Soy lo que soy porque estoy envuelto en la situación objetiva de mi clase sobre el peldaño histórico; no puede esperarse que comprenda ni el lenguaje usado por el portavoz de una clase condicionada diferentemente; pues por mucho que intente escuchar, es seguro que lo traduciré a mi propio esquema conceptual y me comportaré según él; así que no habrá comunicación real. Pero si esto es así no tiene sentido entonces tratar de explicar a los otros los errores de sus trayectorias, no tiene sentido discutir, no tiene sentido esperar que si uno pudiera sólo convencer a la otra parte de lo desesperado de su posición, del hecho de que están históricamente sentenciados, abandonarán la lucha, sucumbirán y se salvarán. Es aún más absurdo intentar hacerles ver su perversidad, pues esto presupone un mínimo criterio universal de moralidad o comprensión moral que no existe *ex hypothesi* si se considera que cada clase tiene su propia moral.

Esto es, de ser válido, un descubrimiento radical: pues socava las suposiciones básicas de la discusión racional, de la posibilidad de consenso no forzado que justifica, por sí solo, el sistema democrático. En una sociedad dividida en clases no hay, en principio, posibilidad de compromiso racional entre grupos incapaces de entenderse, más aún, de no buscar destruirse. El odio, odio históricamente inevitable, revienta la base misma de un Estado unitario, de la sociedad, del gobierno, de la justicia, de la moral, de la política, tal como se las concebía hasta el momento. A quienes la historia ha condenado les ha privado de entendimiento. Son como los paganos a los que los israelíes iban a erradicar completamente, condenados íntegramente por Dios. Otros habían hablado en términos de conflicto de clases: Saint-Simon, Fourier, Owen, Weitling, los «Verdaderos Socialistas», Hess, Rodbertus, Proudhon y Bakunin lo habían hecho. Pero hicieron espacio a la idea de que una solución pacífica era, al menos en principio, concebible, que con suficiente debate, con suficiente racionalidad por parte de todos (por muy difícil que sea lograrlo en la práctica), quizá la otra parte comprendería y abdicaría. Así, Saint-Simon pensaba que el Terror jacobino en la gran Revolución francesa podría haberse evitado si los jacobinos —y «la chusma»— no hubieran sido tan ignorantes, tan estúpidos como para ignorar cuánto podían haber conseguido si no hubieran cortado la cabeza a Lavoisier o provocado el suicidio de Condorcet, y, al contrario, se hubieran colocado bajo su guía. Esto, para Marx,

constituía precisamente la actitud ahistórica que reducía las doctrinas de estos pensadores al absurdo: pues militaba en contra de la más profunda de sus creencias, la de que la historia era la historia de la lucha de clases. Esto significaba para él que los hombres eran conformados por su situación objetiva en la historia, y no podían ver lo que su situación les impedía ver: los jacobinos, si bien confusamente, representan intereses no conciliables con los de la clase a la que Lavoisier y Condorcet pertenecían, conforme a cuyos intereses, aunque fuera involuntariamente, pensaban y se desenvolvían. La conciencia de clase lo era todo.

Permítanme ilustrar esto con tres imágenes. Si estoy subiendo en una escalera mecánica, por poner el caso, me puedo permitir observar los hechos sin terror, pues todo lo que pase será evidencia, evidencia cierta, de la victoria definitiva de mi clase, si hice mi pronóstico correctamente, como Marx y Engels pensaban que habían hecho, pues mi conciencia de estar ascendiendo no es ilusoria. Pero si estoy en una escalera descendente no puede esperarse que vea los hechos con objetividad: son demasiado alarmantes. Los hombres, como se ha señalado muchas veces (especialmente los pensadores cristianos), no pueden afrontar demasiada realidad. Marx pensaba esto sólo de aquéllos cuya derrota era inminente, los grupos en declive. Tratan de racionalizar su posición por cualquier medio posible: defienden sus «simples» intereses (es decir, clasistas) como ideales universales, ven sus instituciones creadas por y para la supervivencia de la clase como justas o racionales, y, desde luego, como eternas e inalterables, consideran que estas obras efímeras del hombre, estructuras en las que los hombres han encarnado su concepción temporal, religiones e Iglesias, leyes y sistemas de justicia, artes y filosofías y estructuras sociales y económicas, poseen la estabilidad e inevitabilidad de las fuerzas naturales, tratándolas, por tanto, como si encarnaran criterios absolutos de valor y verdad. Esta falacia la denominaba reificación, y a aquellos que rinden culto a estas instituciones hechas por el hombre como si fueran fuerzas sobrenaturales, o naturales, y, por tanto, inalterables, los describía como «alienados», divorciados de sus propias creaciones, de una sociedad que es obra suya o de sus antepasados transformada en una entidad externa, una autoridad trascendente, un ídolo a ser venerado.

Mi segunda imagen es la de un hombre que se está ahogando: probablemente, no es el momento de preguntarle por la temperatura del agua, ni, en realidad, por sus opiniones acerca de nada; hará lo que sea por salvarse, aunque sea totalmente inútil. Ésta, para Marx, es la situación contemporánea de la burguesía. Impedida como está por su posición histórica para ver la realidad correctamente, no se puede discutir con ella, no puede convencerse. Sólo puede ser despachada a su ruina tan efectiva y velozmente como sea factible, si la etapa siguiente, la emancipación de toda la humanidad, ha de alcanzarse con el menor dolor y tan rápidamente como sea posible.

Quizá mi tercera imagen —extraída de la medicina terapéutica— dará a entender mejor esta idea: un hombre que comprende la realidad, la naturaleza e incidencia del conflicto de clases que determina el pensamiento y la acción de clases enteras, es como un psiquiatra que entiende tanto al paciente como a sí mismo; el paciente no se entiende ni a sí mismo ni al psiquiatra. El psiquiatra no tiene nada que perder observando la realidad —pues sólo el conocimiento permite escoger racionalmente entre alternativas. En este caso, él es el proletario consciente de su realidad (más que sus dirigentes), que ve que sus intereses son los de toda la humanidad, que luchando por ellos está luchando por abrir la puerta a la liberación general, que, dado el modelo inevitable de la historia, no necesita rehuir la observación: ya que todo lo que pasa es grano para su molino. El paciente, el

pobre paciente trastornado, es el sentenciado régimen capitalista, que no puede ver los hechos correctamente, pues su visión ha sido deteriorada por su papel histórico: alberga ilusiones a las que se agarra patéticamente, ya que sólo ellas le permiten vivir, pensar y actuar siquiera; si pudiera ver las cosas como verdaderamente son, vería que estaba predestinado a la muerte. Por ello, es inútil preguntarle lo que piensa sobre sí mismo o sobre cualquier otra cosa; el único valor de las observaciones e ideas del paciente radica en, como tantos síntomas de su estado psíquico, su capacidad para servir de ayuda al médico; como descripciones de la realidad carecen totalmente de valor. Pero el demente puede, por supuesto, tener suficiente fuerza pura como para herir o destruir al psiquiatra si no tiene cuidado; el psiquiatra debe subyugar al paciente; debe proporcionarle una camisa de fuerza o matarlo, si es que va a hacer un mundo seguro para los hombres sanos. Sobre todo, no tiene sentido sermonear a la burguesía: no puede oír, no puede comprender, la historia la ha vuelto sorda a la razón y ciega a la realidad. Así es como las clases caen ante sus sucesores.

Esta concepción socava, de golpe, la noción misma de la unidad de la humanidad, la posibilidad de discusión racional (o de cualquier otro tipo) entre hombres de pareceres y convicciones diferentes: el concepto de hombre que es el núcleo de todas las concepciones anteriores de la vida; el pilar central sobre el que se asentaba toda la tradición occidental, religiosa y secular, moral y científica, hasta ese momento. La doctrina marxista es una nueva arma terrible, pues su verdad implica que hay secciones enteras de la humanidad que son, literalmente, sacrificables. Sólo puede ser falso humanitarismo intentar rescatar a las clases condenadas irrevocablemente por la historia. Los individuos, por supuesto, pueden evitar esta destrucción, y se les puede ayudar, incluso, a escapar —los propios Marx y Engels abandonaron, después de todo, el barco a la deriva en el que habían nacido por el buque marítimo del proletariado— cruzaron al bando de la humanidad; y así hicieron otros. Pero la clase como tal está condenada y no puede ser rescatada. No puede haber conversiones masivas, pues el destino de los grupos humanos no depende de acciones libres —las actividades del espíritu— en las cabezas de los hombres, sino de las condiciones sociales objetivas, que garantizan la salvación de una clase y la destrucción de su rival.

Esta división neocalvinista de la humanidad entre los que pueden salvarse (y serán salvados en su mayor parte) y los que no, que (en su mayor parte) perecerán, es novedosa y algo aterradora. Cuando esta separación entre los elegidos y los malvados que no pueden socorrerse fue traducida a términos raciales, condujo, en nuestro siglo, a una masacre enorme —una catástrofe moral y espiritual sin parangón en la historia humana. El hecho de que el racionalista Marx hubiera luchado, por supuesto, con todo su poder contra esta ola irracionalista como una pesadilla monstruosa no es, ahora, pertinente. La división de la humanidad entre ovejas buenas y cabras malvadas y peligrosas, incapaces de convertirse en ovejas, sin esperanza alguna de salvación, enemigos de la humanidad —y la afirmación de que esta sentencia de muerte se basa en un análisis científico de los hechos—, es un punto de inflexión en la historia humana. Una doctrina que identifica al enemigo y justifica una guerra santa contra hombres cuya «liquidación» es un servicio a la humanidad desata las fuerzas de agresión y destrucción a una escala sólo conseguida, hasta ese momento, por movimientos religiosos fanáticos. Pero éstos, al menos en teoría, predicaban la solidaridad humana: si el infiel aceptaba la fe verdadera era bienvenido como un hermano. Pero el marxismo, al hablar de condiciones objetivas y no de convicciones subjetivas, no podía permitir esto. Ni Marx ni Engels captaron jamás esta idea: pero sus seguidores la comprendieron y creyeron en ella del modo más efectivo posible, realizándola en la práctica. El hecho de que estas implicaciones pudieran haber estado muy lejos de las

mentos del grupo de hombres reunidos en St. Martin's Hall bajo la mirada del profesor Beesly, un comtiano de izquierdas, que lo presidía con gran benevolencia, no disminuye su validez e importancia histórica: Lenin, que se guiaba por estas premisas con su acostumbrada coherencia testaruda, no traicionó en ningún extremo los principios de su maestro. Los que sentían repugnancia ante tales prácticas no reculaban, lo supieran o no, ante una determinada exageración fanática de la doctrina marxista, sino ante el propio marxismo. Era, literalmente, por no identificar las pautas morales con las necesidades cambiantes de un conjunto determinado de hombres por lo que Proudhon y Hess, Herzen y Lassalle, eran denostados como necios o bellacos.

III

Esto puede habernos alejado mucho del marxismo como movimiento en el siglo XIX, y es, por supuesto, cierto que la fuerza real de las ideas filosóficas de Marx, ricas y amplias, pero sofisticadas y, a veces, no muy claras, era apenas advertida por la mayoría, sus mismos seguidores más cercanos, por no hablar de los miembros fundadores de la Primera Internacional. Pensamientos como los que he esbozado difícilmente estarían presentes en las mentes de Tolain o Jung, Odger o Cremer, o incluso el fiel Eccarius^[23], quienes se limitaron a ver en Marx a un pensador alemán culto e implacablemente radical, adalid de los derechos de las clases trabajadoras, fulminador contra los explotadores, los patrones y su régimen, un hombre que, probablemente, tenía ideas más cautivadoras y mayores poderes de exposición que ellos mismos, y una capacidad para delinear un programa de consumo internacional que ellos no se sentían suficientemente competentes para abordar. Incluso Engels y Liebknecht tampoco llegaban totalmente a la altura de la impresionante concepción de Marx. En sus manos, el marxismo se modela según las ciencias naturales, tal como eran concebidas en el siglo XIX. Las exposiciones de Engels presentan un fuerte parecido familiar con el positivismo comteano: la naturaleza y el hombre obedecen a leyes inexorables, no inventadas por ellos, pero que no pueden cambiar, y, si se quiere ser eficaz en su actuación lo mejor es comprender estas leyes, que explican el pasado y predicen el futuro. En Engels, el marxismo se convertía en una sociología materialista-positivista, con leyes diferentes, desde luego, de las propuestas por Comte o Buckle, pero leyes de la misma especie; y generaciones de marxistas, de Plejanov en adelante, adoptaron esta versión simplificada, que omitía el núcleo de la doctrina, el de la absoluta unidad de teoría y práctica. Proferían las palabras, hablaban de «dialéctica»; de hecho, Plejanov, como es bien sabido, inventó el término «materialismo dialéctico». Pero sería inútil mirar en las obras de Lenin, o Kautsky, o Mehring, o Bernstein, o Guesde o Lafargue en busca de una explicación satisfactoria de estos términos o del papel que jugaron en el pensamiento marxista. Para ello hemos tenido que esperar a los marxistas de nuestro propio siglo, que nos han ofrecido un Marx muy diferente al del esquema de Engels, donde aparece como un Darwin de las ciencias sociales, o del sociólogo tranquilo presentado por Kautsky o Plejanov, o del supremo estratega, táctico y revolucionario político propio de la tradición rusa posterior. Todo esto es así. No obstante, algo del Marx real sí penetró en la Primera y Segunda Internacionales. Es éste algo único, me parece a mí, lo que les dio sus características singulares.

Para empezar, la teoría de la lucha de clases: la actitud de un «nosotros» o «ellos»; sobre todo, la doctrina de la imposibilidad del compromiso social entre una clase y otra. En eso, en principio, difiere de las posturas de los extremistas y líderes de movimientos y partidos religiosos o políticos anteriores —católicos o calvinistas, Babeuf o Maistre,

blanquistas o anarquistas radicales—. Pues éstos, a la vez que proclaman la total incompatibilidad de doctrinas contrarias, sí consideraban la posibilidad —de hecho, la expectativa— de la unidad definitiva, de la salvación del enemigo mediante su conversión. Al redactar el discurso para la Primera Internacional, Marx dejó pasar la fórmula «simples leyes de moral y justicia, que deberían regir las relaciones privadas entre los individuos, como las normas supremas de las relaciones entre las naciones»^[24], pero al hacerlo era perfectamente consciente de que estaba haciendo una concesión meramente táctica a la idea absurda de una moral universal, en la que creían los idealistas estúpidos que no comprendían la historia, como Moses Hess o los aún más estúpidos liberales. Marx escribió a Engels que había sido obligado a insertar algunas frases sobre derechos y justicia que «no pueden hacer daño»^[25] —y esto no era, como se interpretaba a veces, una simple aversión repentina a los clichés y tópicos que todos los grupos liberales y socialistas, todo movimiento para el progreso de la humanidad, había adoptado y, por tanto, desprovisto de toda fuerza y sentido—, era auténtica hostilidad a su moral, esto es, a la idea de la existencia de fines humanos últimos, comunes a todos los hombres.

Para Marx ésta era la más peligrosa de todas las herejías, porque permitía la posibilidad de conciliación, de colaboración con el enemigo —no sólo establecer armisticios temporales, en los que creía, retiradas tácticas *pour mieux sauter*—, para lanzar un ataque aún más efectivo, preferiblemente (como Lenin después insistiría) desde su retaguardia, sino auténtica armonía de intereses, liquidación pacífica de diferencias que no acabaran en la eliminación total de una clase por la otra. Para Marx, cualquier concesión real a ellos arruinaría a los pacificadores, pues sería inevitablemente condenada por la marcha de los acontecimientos —por la emergencia de los nuevos hombres revolucionarios—. De ahí que Lassalle, cuya ferocidad en sus campañas contra la burguesía no había dejado nada que desear, sea, no obstante, severamente reprobado, por suponer que los trabajadores podían usar el Estado —siempre un instrumento de clase con el que aplastar la resistencia de clase— como un instrumento de progreso para los trabajadores, que llegarían, paulatinamente, a controlarlo mediante la acción política, y lo dirigirían hacia sus propios objetivos.

Lassalle ya se había puesto en evidencia al temer una guerra franco-prusiana; mantenía que era un peligro para la unidad y el avance de la cultura europea, como si existiera tal cosa como una única cultura europea y no una cultura de clase y un Estado de clase que debían ser destruidos antes de que pudiera construirse nada más. Plejanov había claramente mostrado una actitud similar hacia Alemania en 1914; era un auténtico internacionalista —nadie podía acusarle de contemporizar con el régimen zarista—, *pero* la victoria de los Poderes Centrales amenazaba los fundamentos de la civilización europea, con la que estaba claramente comprometido, y ante esto se replegaba instintivamente, a pesar de sus palabras revolucionarias, no menos que Guesde, para quien el triunfo del marxismo estaba ligado a los principios democráticos y anticlericales que Francia representaba, pero que Alemania y Austria no postulaban en absoluto.

Creo que Lenin estaba fundamentalmente en lo cierto al suponer que Marx habría denostado una actitud tan comprensiva. Detestaba la estructura entera; no podía entrarse en el reino de la libertad antes de que las ciudades de los filisteos hubieran sido totalmente arrasadas. En su descripción de las guerras civiles en Francia, Marx insiste una y otra vez en que toda la estructura monstruosa debe ser destruida y nada debe ser conservado, que lo conseguido con la ideología de una clase es inútil para su conquistador y sucesor. Por eso insistía en la importancia de los sindicatos (que, para Lassalle, entorpecían las actividades

racionales y centralizadoras del Estado), porque, por muy reaccionarios o ciegos que fueran, podían un día ser convertidos en representantes de un interés de clase, mientras que el Estado era incurablemente nacional. El Estado no debía ser capturado vivo, debía ser eliminado, no, por supuesto, como la mayoría de los anarquistas querían, mediante oposición a la acción política y mediante el terrorismo, sino mediante la acción política organizada, la única eficaz en el mundo.

Esto tendría una importancia histórica. Allí donde el respeto al Estado era parte esencial de la tradición nacional, allí donde estaba vinculado a las hebras más profundas y recónditas de la cultura y el mito nacionales, como en Francia y Alemania, el contenido clasista de la doctrina de Marx se suavizaba. Había muchas palabras valientes: pero seguía siendo cierto que no sólo Jaurés y Vandervelde, Bernstein, David y Vollmar, sino también los ortodoxos e intransigentes —Kautsky y Bebel, Guesde y De Paepe— no odiaban realmente al Estado y no consideraban imposible comunicarse, e incluso cooperar de manera limitada, con otras clases. En Polonia y Rusia, Asia y Africa, donde el Estado era una burocracia externa y no tenía arraigo emocional ni entre los trabajadores ni entre los intelectuales, la historia era diferente. Georges Sorel captó este elemento en Marx y lo aplicó a sus propios fines, pero seguía estando también muy lejos del humanismo generoso, global, democrático y nada fanático de Jaurés.

Marx insistió continuamente en este punto. En la *Crítica al Programa de Gotha* no sólo arremete contra la idea de que pudiera haber un «Estado libre» para los trabajadores^[26] —pues el Estado ya es demasiado libre, libre para fomentar los intereses de la burguesía, y puesto que es por naturaleza una forma de coerción, inútil en una sociedad sin clases— sino que también se opone a la frase «hermandad de naciones»^[27], alegando que las naciones no pueden ser hermanas, sino sólo los trabajadores. Toda mención a los principios últimos y a la moral universal lo enfurecía. Esto se revela con mayor claridad en las famosas palabras utilizadas para referirse a los derechos —otra trampa para los incautos— que posteriormente tanto maravillarían a Lenin, «El derecho nunca podrá ser mayor que la estructura económica y el desarrollo cultural que ésta determina», con lo que la igualdad de derechos —defensas contra la coerción o la usurpación— será innecesaria cuando el «horizonte estrecho del derecho burgués» sea arrumbado^[28]; sólo cuando la estructura y la lucha de clases hayan sido superadas y el esfuerzo cooperativo socializado haya asegurado el desarrollo completo de cada individuo.

Esta postura hizo un esfuerzo considerable por justificar conductas políticas despiadadas que fueran en contra de los principios morales normales del decente socialdemócrata corriente alemán, francés o ruso. Antes de que las condiciones objetivas que creaban «el horizonte estrecho del derecho burgués» fueran eliminadas —¿y quién podía decir cuánto tiempo llevaría eso?— no podía haber criterios absolutos a los que apelar, sólo los criterios del interés de clase; y el interés de clase era una cuestión a determinar por la propia clase o sus representantes más cualificados —el partido, los estrategas al mando de la campaña—. He puesto énfasis sobre este aspecto del pensamiento marxista porque es esta cualidad formidable de separarse de la masa de la humanidad respetable en una organización que desafía abiertamente la respetabilidad política, con lealtad no al presente sino al futuro, la que permitió a la Primera Internacional, pese a todos sus conflictos internos, sus proudhonistas, bakuninistas y su relativa ineficacia y debilidad, dejar una impresión duradera y algo aterradora en la imaginación europea.

Los logros concretos de la Primera Internacional no fueron grandiosos. Llevó a grupos de trabajadores de un país a apoyar la acción huelguística o la agitación en otros

países; impidió que los esquiroleros extranjeros fueran enviados de un país a otro; hubo más cooperación que nunca entre trabajadores de países diferentes presionando para conseguir ventajas y reformas sociales. Todos estos esfuerzos eran novedosos y no inútiles. También se le atribuían conspiraciones, *émeutes* y disturbios con los que tenía poco que ver —culminando, por supuesto, en la Comuna de París, en la que los seguidores de Marx jugaron un papel pequeño en comparación con los neojacobinos y blanquistas—. No obstante, la Internacional, sólo con existir, tuvo un gran efecto, y no sólo sobre los trabajadores. Incluso Dostoievsky, en la remota San Petersburgo, la veía (especialmente tras la Comuna de París) como el gran enemigo, la anti-Iglesia, una organización mundial fundada a las claras sobre los viejos principios detestables de los *philosophes* —el materialismo y la posibilidad de un paraíso en la tierra creado únicamente por manos humanas—, un rival tan serio, tan peligroso, universal y malvado para el cristianismo verdadero como la propia odiada Iglesia católica romana.

Dostoievsky expresaba sentimientos que habían aparecido antes en la prensa rusa. Los Congresos de Ginebra en 1866, Bruselas en 1868 y Basilea en 1869 no pasaron inadvertidos. La prensa liberal los cubrió con objetividad inquieta; los órganos de la derecha fueron más hostiles. Después de 1871, la censura suprimió las referencias a ellos. La Internacional se convirtió en un espectro para la policía. Cuando el gobierno español reclamó acción internacional contra la Internacional, los rusos —y sólo los rusos— respondieron favorablemente. En 1871, un inofensivo comerciante inglés fue detenido en Odessa, sospechoso de ser el *littéraeur* Karl Marx disfrazado. Acertada o equivocadamente, se consideraba que la organización era en Rusia una verdadera fuerza, como no lo era, por ejemplo, en Inglaterra. Este impacto, pues, sí lo tuvo la Internacional en Rusia. También jugó un papel en la historia de la Revolución rusa. Su sección específicamente marxista estaba poblada de personajes oscuros: Utin sí se hacía famoso entonces, y lo sería después; pero A. D. Trusov, E. L. Tomanovskaya, V. V. y E. G. Bartenev/a no: estas figuras han sido relegadas al olvido, quizá no del todo inmerecidamente. El propio Marx representaba a los rusos en el Consejo General, y el héroe populista Hermann Lopatin —un revolucionario realmente valiente, él mismo un miembro del Consejo—, aunque favorable a Marx, no era más marxista que Lavrov, que representaba a Batignolles. De todas maneras, fue la Primera Internacional la que permitió a los rusos abrirse paso a través de sus obsesivos problemas nacionales y entrar plenamente en el movimiento ecuménico; hasta 1914 no existió ningún grupo más genuinamente internacionalista, ni más fiel al movimiento mundial, que los miembros rusos, mencheviques y bolcheviques indistintamente. A este respecto, la Primera Asociación Internacional de Hombres Trabajadores jugó un papel directo y crucial en crear una tradición que ejerció una influencia decisiva, si no sobre la situación social, sí, sin duda, sobre los hombres y las ideas con las que se hizo la Revolución rusa.

Las secciones nacionales de la Internacional, en efecto, funcionaban principalmente como plataformas desde las que Marx luchaba contra tendencias rivales, y que, ocasionalmente, mostraron demasiada independencia y sectarismo a sus ojos. Si Lassalle no hubiera muerto en el mismo año de su creación y Proudhon poco después, Marx podría haber tenido todavía más problemas; aun así, Bakunin demostró ser un hueso duro de roer, y los proudhonistas y sus seguidores aún más ingenuos podían mostrarse impertérritos y obstaculizantes. Es costumbre atribuir las disputas que desgarraron a la Internacional al propio carácter autoritario e intolerante de Marx. Ésta no me parece una explicación suficiente, aunque, obviamente, tuvo un papel importante en el duelo final y en la muerte de la organización. Marx nunca tuvo en mente crear una organización con objetivos a corto

plazo. Quería hacer una revolución mundial. Quería, por tanto, entrenar a los cuadros para ello. Estaba convencido de una cosa, como lo estaría Lenin después de él: cualquier movimiento serio, para tener éxito, debe tener una base teórica clara y sólida; donde no hay disciplina de ideas no hay efectividad en la acción; si bien los fundamentos teóricos claros no son suficientes, son indispensables; una de las razones de la ineficacia de los clubes y sectas comunistas entre 1830 y 1860, de los *neobabeuvistas* de Proudhon o Blanqui, o los mutualistas anteriores a 1848, como de todos los demás grupos socialistas y radicales que manifestaban sus opiniones y luego se desintegraban, era la ausencia de una filosofía basada en una teoría científicamente demostrable de la historia humana y de las potencialidades humanas, sin la que ningún movimiento podía ser serio o duradero. Marx estaba incluso convencido de que el espléndidamente organizado partido de trabajadores alemán de Lassalle estaba condenado a esfumarse mientras siguiera basado en los tambaleantes fundamentos intelectuales sobre los que Lassalle, que no era un maestro de la teoría, lo había erigido. De ahí el sacrificio de casi todo, incluso la propia Internacional en último término, a las exigencias de la ortodoxia. Mejor principios correctos sin un movimiento que un movimiento sin principios correctos; pues sobre la sólida base de unos principios correctos puede construirse un nuevo movimiento, mientras que un movimiento que descansa sobre la conveniencia no sistemática, el oportunismo, la tendencia a conciliar enemigos para alcanzar objetivos inmediatos, o, aún peor, sobre una doctrina falsa, se levanta sobre arenas movedizas: desperdicia la sustancia y la sangre humanas sin efecto alguno, y sus inevitables defectos debilitan la constancia hacia la victoria.

Marx estaba implacablemente determinado a establecer la Internacional sobre fundamentos robustos o no establecerla en absoluto. Y en esto tuvo éxito: creó una organización con una doctrina clara e intransigente, que no provocaba simplemente el asentimiento intelectual o la cooperación *de facto*, sino que, debido al lenguaje controlado pero apasionado, a la vez concreto y evocador, del que, en ocasiones, era un maestro, era capaz de estimular la fe, movilizar lo no racional, además de lo racional, en las mentes de los hombres. Él, y sólo él, sentó las bases de un partido de masas mundial de izquierdas; y de una causa capaz de ser presentada en un lenguaje simple, de hecho frecuentemente simplificado en exceso; y ofreció fórmulas concretas, es decir, fórmulas con indicaciones específicas del tipo de acción a la que debían conducir, que podían ser utilizadas por propagandistas y agitadores que podían ser eficaces sin alcanzar el nivel mental de los fundadores o dirigentes del movimiento. Mas aún, integró a algunos sindicalistas de carne y hueso en el movimiento, e hizo algo por proteger su condición del desdén de los intelectuales y teóricos, dando, en consecuencia, mayores posibilidades no sólo a la acción industrial concertada, sino a la continuidad después de los reveses o de la represión gubernamental, que los movimientos compuestos por ideólogos individuales apenas podían preservar. Estableció su «Oficina» central en Londres, donde, como hemos señalado, tuvieron lugar, por algún capricho peculiar del destino, dos de los acontecimientos más importantes concernientes a la historia interna rusa: el nacimiento de la Internacional en 1864 y el de los bolcheviques en 1903.

Marx era un hombre de lucha, y su energía combativa transmitió a su organización y a sus sucesores un ímpetu revolucionario que nunca perdieron por completo. Lo esencial era identificar al movimiento con la lucha organizada de clases. De aquí la benevolencia relativa de Marx con Blanqui, que estaba lejos de ser ideológicamente un marxista. Blanqui luchó, al menos, y luchó sin miedo, inteligente y despiadadamente. Así, también desconfió de la Comuna de París en sus comienzos —tuvo poco que ver con su constitución— pero,

al final, tras su derrota, se unió a ella. La Comuna enfatizaba la federación indeterminada y la descentralización, y la libre elección de su grupo central; lo último, por una especie de acrobacia intelectual, fue presentado más tarde como el embrión de la dictadura del proletariado. Pero los jacobinos no estaban comprometidos con la causa proletaria; los blanquistas no tomaron apenas parte en la Internacional; nada de ello era marxista en inspiración o esencia; consiguió muy poco en el terreno de la legislación social; Marx la acusó de no ser suficientemente firme, suficientemente violenta como para extraer por el chantaje algún compromiso a las fuerzas de Versalles. Sin embargo, contenía la raíz de la cuestión: era revolucionaria, colectivista, igualitaria, antiburguesa; no temía ganar derramando sangre; y, así, la incorporó conspicuamente a la mitología de su partido. Nadie más quería mencionarla: era vista con horror por la opinión pública europea en general; incluso los radicales, Louis Blanc, Mazzini, Mill, no podían tolerar sus actos de terrorismo. Marx no defendía sus tácticas, pero, al igual que los trabajadores que cayeron en las barricadas en 1848, los comuneros eran mártires, víctimas de una guerra anticapitalista. Por esto, Marx la declaró firmemente como un triunfo, efímero, pero el primero en la historia, del joven pero creciente y amenazador ejército de la nueva clase trabajadora que heredaría el mundo. La Comuna estaba llena de herejes antimarxistas; pero tras su muerte atrajo sus residuos a su órbita. Esto, por sí solo, dio a la Internacional, por un lado, fama como banda de terroristas, pero, por el otro, la revistió de la dignidad de una gran fuerza histórica, casi un poder europeo con el que los gobiernos debían contar. Éste no era el caso. Pero la fuerza de la personalidad de Marx y de sus dotes estratégicas creó un mito y una ilusión que jugaron un papel decisivo en la conformación del futuro.

Los principios se habían establecido; el movimiento podía reclamar sus santos y mártires: el peligro más serio provenía de la subversión interna, de la herejía o de la debilidad. La guerra había sido iniciada. Bakunin amenazaba con romper su partido; Marx no vacilaba en enterrarlo, confiando en su ulterior resurrección. Los marxistas alemanes mantenían la llama sagrada. Los hombres que, guiados por Wilhelm Liebknecht, se reunieron en Gotha no eran un movimiento mundial, pero estaban provistos de instrucciones realistas, estratégicas y tácticas, y tenían una Biblia: esto era más de lo que Proudhon o Bakunin, Blanqui o los cartistas de izquierda dejaron a sus seguidores. Los hombres de Gotha acabaron devorando a los lassallianos, que tenían organización, pero poco bagaje teórico: esto último acabó siendo más importante de lo que los pragmáticos imaginaban. Es cierto que los lassallianos, bajo el mando de Becker, habían desarrollado una tradición fuerte, e influido a sus compañeros marxistas en un alto grado: de ahí su tolerancia hacia el Estado prusiano, y un nivel de colaboración *de facto* con el gobierno por parte de los socialdemócratas alemanes mucho mayor del que habría sido jamás admisible para Marx. En 1880, Guesde creó convenientemente un partido marxista en Francia, que, aunque nunca fue más que una de las muchas ramas del movimiento socialista francés, encarnaba toda la ortodoxia del enfoque de Marx, y participaba en la agitación de masas. El marxismo como movimiento político nuevo nació antes de la muerte del fundador; en el momento de la muerte de Engels ya era mundial.

IV

Permítanme volver por un instante a la obra intelectual de Marx. Lo que consiguió, incluso en vida (aún más tras su muerte), fue traducir la sensación de atomización humana, de deshumanización, de la que enormes instituciones impersonales, burocracias, fábricas, ejércitos y partidos políticos eran, a la vez, causa y síntoma, con el resultante sentimiento

de ahogo creciente al que Nietzsche, Carlyle e Ibsen, Thoreau y Whitman, Tolstói, Ruskin y Flaubert habían dado, cada uno a su manera, profunda e indignada expresión poética; tradujo este horror de vida de hormiguero, no en sueños utópicos, como Fourier o Cabet, o la protesta liberal, como Tocqueville o Mill, ni en intentos por salvar la libertad humana mediante imprecisas organizaciones cooperativas, como los seguidores de Proudhon, Bakunin o Kropotkin (pues consideraba a los enfoques de este tipo operaciones de retaguardia condenadas al fracaso), sino en una fase inevitable en la evolución humana, que tenía sus propios aspectos poderosamente creativos en la concentración y racionalización de la capacidad intelectual y las energías humanas. El capitalismo no es para él ni un crimen premeditado ni un desastre impersonal: es explicable racionalmente y, por tanto, inevitable, y (puesto que la historia es un proceso racional, aunque no totalmente consciente de sí mismo), al final, benéfico. Como todas las demás instituciones clasistas, está cavando su propia tumba; por ello, el estudioso inteligente de la historia puede extraer, del proceso en su totalidad, una certidumbre escatológica de que de los restos de las viejas instituciones nacerían otras nuevas, hechas inevitables por sus antecesoras, libres de los defectos de todos los anteriores regímenes humanos, sin contener semillas de muerte o mortalidad, destinadas a durar para siempre.

Esto sería irresistible para aquellos que estaban desilusionados con los eslóganes libertarios del periodo anterior a 1848, que se basaban sólo en ideales morales, y que habían quedado arruinados por los fracasos de estas revoluciones. En todas partes, los desencantados buscaban ahora lo contrario: no elocuencia idealista, por noble y conmovedora que fuera, sino un enfoque más frío, planes realistas, un análisis, como el que Maquiavelo había ofrecido en su día, de lo que los hechos eran, y de lo que podía ser realizado por hombres verdaderos en lugar de ángeles. La propia crudeza de la concepción de la historia de Marx, su insistencia en el lado menos agradable del proceso social, en la necesidad de una labor larga, tediosa, costosa, el realismo antiheroico, los epigramas mordaces, deflacionarios, el deliberado y feroz tono antiidealista, aparecían como un antídoto bienvenido a la enorme inflación emocional e intelectual del periodo precedente, particularmente cuando, tras la reacción duradera de la década de 1850, parecían presentarse otra vez oportunidades para la acción práctica, aunque fuera en una escala más modesta.

Cuando la Segunda Internacional fue fundada en 1889, hubo un intento por preservar este mismo énfasis en la acción directa, en contra de las que se consideraban fantasías sindicalistas y anarquistas de los posibilistas franceses y germanistas, anarquistas, sindicalistas y varios tipos de protorrevisiónismo, que ya funcionaban, especialmente en Alemania e Inglaterra. Se suele decir que la Segunda Internacional fue un episodio inocuo comparado con su antecesora, que, a pesar de la tutela de Engels en sus primeros años, le faltaba mordiente, y dependía mucho del magníficamente organizado y muy votado Partido Socialdemócrata alemán. Lo cierto es que abordaba todas las cuestiones candentes de manera inteligente y clara; era auténticamente internacionalista: alemanes y franceses, rusos y japoneses, actuaban aquí —y sólo aquí— como hermanos; accedió, incluso, a la acción común —una huelga general, abstención a la participación en el caso impensable de una guerra—. Pero cuando llegó 1914 se desintegró ignominiosamente en sus secciones nacionales, cada una de las cuales votó patrióticamente créditos de guerra para sus gobiernos respectivos, desacreditando de esa manera a la socialdemocracia internacional para siempre, dejando a cada país que regresara a tientas a sus propias formas de socialismo.

Hay, por supuesto, mucha verdad en esto. No obstante, recuérdese también lo siguiente:

1. La Internacional, al englobar a representantes sindicales, se convirtió en la madre adoptiva y nodriza de los partidos socialistas y obreros en muchos países. El partido alemán quizá habría progresado sin ella; pero los demás partidos debían gran cantidad de sus ideas iniciales al sentimiento de solidaridad que, indudablemente, produjo entre sus miembros.

2. Fue la única organización internacional en que anticonservadores y anticlericales, aquellos que creían que la justicia social era inalcanzable en una sociedad organizada individualísticamente o estratificada en clases, igualitaristas y radicales de varios tipos, encontraron una casa común.

3. Su internacionalismo era, pese a todo lo que se ha dicho en contra, completamente sincero. Los dirigentes sabían, al igual que muchos de ellos saben ahora —detrás del Telón de Acero^[29] aún más claramente que en nuestro mundo—, que la solidaridad nacional entre sus seguidores era más fuerte que su fidelidad internacional. Si esto podría haber sido de otra forma, si el nacionalismo podría, en la práctica, haber sido derrotado por el internacionalismo socialista, con independencia de su organización, fuera cual fuera su estrategia, parece dudoso. (Vuelvo a esto más adelante).

Recordemos la situación de 1914. En 1914 Victor Adler sabía claramente que los trabajadores austríacos sencillamente no le apoyarían si se declaraba contrario a la guerra, o, incluso, si utilizaba su estallido, como quería su hijo Friedrich, como oportunidad para la revolución. Los socialdemócratas alemanes Scheidemann, Müller, Helphand podían citar la oposición implacable de Marx al Imperio zarista como la reserva central de la reacción mundial, y su defensa de las guerras contra él como, al menos, no injustificadas, más justificadas, a su juicio, que la guerra contra Napoleón III (que Marx, después de todo, no había exactamente reprobado). Era una situación en la que los socialistas franceses se veían comprometidos en la defensa de la República, que, si bien no tan democrática como podían desear, ofrecía, no obstante, mayores esperanzas a este ideal, maleable como era a la presión política de los trabajadores, que el régimen de hierro de Alemania, que, pese a un espléndido partido de trabajadores —el orgullo de la Clase Obrera Internacional—, no se doblegaba en absoluto, hacía muy pocas concesiones. ¿Iban a sabotear una guerra (o a hacer un esfuerzo para ello) que nadie en Francia podía dudar que era una guerra puramente defensiva contra lo más reaccionario y brutal de Europa? Si marxistas avezados como Plejanov o Vera Zasulich creían esto sinceramente, ¿por qué no Guesde, o aún más Jaurés o Keir Hardie? ¿Qué debían hacer estos líderes? Si querían salvar sus almas, sólo podían hacerlo a expensas de sus cuerpos, es decir, del cuerpo del movimiento político. Su suerte, si hubieran denunciado la guerra o intentado resistirse a ella, habría sido probablemente la de Herzen cuando apoyó el levantamiento polaco de 1863, algo que le da un crédito moral imperecedero, pero que le costó su influencia en Rusia, y dividió a la oposición al zarismo. Y no dirigía ningún movimiento, y no tenía problemas acuciantes que resolver.

La Primera Internacional debió, en parte, su fama e impacto al hecho de que, en una época de alistamiento y patriotismo movilizable —cuando los Estados dependían para su poder del sentimiento nacional y no de mercenarios y ejércitos profesionales—, atacó esto sin tapujos: pero este antipatriotismo fue debilitado precisamente por el grado de éxito de los movimientos obreros occidentales en influir e integrarse en las políticas nacionales, como los sindicalistas y anarquistas habían prevenido siempre. El antipatriotismo era abundante sólo en aquellos países donde los socialistas eran perseguidos^[30]. La tesis de que Jaurés y Kautsky, si hubieran querido, habrían podido realmente prevenir la guerra

ratificando sus propuestas antibélicas del año anterior parece bastante improbable; no conozco ningún historiador respetable dispuesto a defender esta tesis. No digo que los partidos socialistas actuaran correctamente, pero la incredulidad de Lenin y las protestas de Rosa Luxemburgo podían provenir sólo de personas que no estuvieran a la cabeza de movimientos de masas con un papel real —como propugnaban los marxistas, en contra de anarquistas y sindicalistas— en la vida política cotidiana de sus países respectivos. De hecho, me gustaría repetir que todavía pienso que el internacionalismo de la Internacional era verdaderamente auténtico: no simplemente como un dogma abstracto, sino como una creencia que tenía un peso tan real en la conducta de estos hombres como podía haberse esperado en esas circunstancias. Cuando Jaurés «se rindió» a los alemanes en 1904, para preservar la unidad del movimiento, o cuando Plejanov, durante la guerra ruso-japonesa, estrechó efusivamente la mano del socialista japonés Katayama, no eran gestos vacíos. El hecho de que el nacionalismo, en este caso, fuera más fuerte que el socialismo, que se mostrara victorioso cuando entró en conflicto con él —una característica extraordinaria, pero innegable, de los siglos XIX y XX— y la consecuencia de esto, que el socialismo, o, más tarde, el comunismo, por ejemplo en Africa y Asia, prosperaran sólo cuando marchaban junto al nacionalismo, esto puede ser deplorado o ensalzado: pero no es un hecho del que se pueda responsabilizar a la Internacional como tal.

Lo que debilitó a la Internacional a los ojos de los intransigentes y los revolucionarios no fue ni la debilidad de carácter de sus dirigentes, ni la suya, ni el deseo de abundancia de sus seguidores, ni las demostraciones de Bernstein o de los fabianos de que Marx se había equivocado. Es cierto que Bernstein y otros habían razonado convincentemente que los salarios de los trabajadores, ya fueran concebidos en términos absolutos o relativos, no estaban disminuyendo como, según la doctrina, deberían estar haciéndolo, sino, al contrario, subiendo; que la propiedad de la tierra no estaba concentrándose (aunque Bernstein hubiera exagerado este proceso) en unas pocas manos hasta el grado que la teoría exigía; que los trabajadores estaban obteniendo más beneficios por métodos pacíficos que por batallar frente al Estado en todos los campos; que el espacio entre la baja burguesía y las filas superiores de trabajadores expertos estaba desvaneciéndose paulatinamente; que, como el propio Engels había señalado, los trabajadores, en general, estaban consiguiendo más explotando el sistema legal, ahora que las leyes de Bismarck habían sido suprimidas, que luchando contra él. Todo esto, junto con argumentos destinados a apuntar a las mismas conclusiones «revisionistas», era, desde luego, insistentemente destacado por los fabianos en Inglaterra y, en parte, por los «economistas» en Rusia. Pero no fue éste el factor principal en la domesticación de los socialistas alemanes. Ni hay necesidad, tampoco, de recurrir a explicaciones tan dudosas como el carácter nacional. Lo que redujo la militancia de la socialdemocracia alemana fue su propio éxito. Marx había propugnado la acción política; un movimiento de masas; no sectas de conspiradores fanáticos, con una *politique du pire*, incendiando a las masas a la manera de Blanqui, o el rechazo de toda participación política a la manera de los sindicalistas y los anarquistas. ¿No hizo el propio «General» —Friedrich Engels— las siguientes famosas observaciones en un ensayo escrito en la década de 1890?

Los métodos de 1848 son ya obsoletos... Ha pasado el tiempo de las émeutes repentinas, revoluciones hechas por una pequeña minoría consciente a la cabeza de las mayorías inconscientes. La tarea de transformar totalmente la estructura social debe comprometer a las propias masas, ellas mismas deben entender la causa de la lucha, para qué derraman su sangre y dan sus vidas. Ésta es la lección de los últimos cincuenta años^[31].

«Ha pasado el tiempo...» ¿Para quién? Engels no se había referido específicamente a Occidente; y Plejanov y los marxistas rusos apenas pueden ser culpados si consideraban herética la ceguera de Lenin hacia esta instrucción particular: desde entonces esta formulación, sea considerada como una descripción o como una recomendación (una distinción en principio no reconocida en la doctrina hegeliano-marxista) se ha tenido más en cuenta para ser infringida que para ser observada.

El partido alemán llevó a cabo su programa; pero le resultó muy fácil hacerlo de manera compatible con su tradición no violenta y sólidamente democrática. Mediante el uso de métodos parlamentarios para acceder al poder, y aumentando su representación en el Reichstag de elección en elección, durante la década de 1890 y a comienzos del siglo XX, entró inevitablemente en contacto con la vida política general del Estado, en particular con otros partidos. No era simplemente una cuestión de seguridad social o política educativa. Su logro extraordinario —para bien o para mal— fue la creación de un mundo dentro de un mundo, una sociedad independiente y casi autónoma dentro del cuerpo de la clase media. Los miembros del Partido Socialdemócrata alemán vivían en gran medida dentro de su propia organización, firmemente construida, de asistencia social universal, con sus propias escuelas y organizaciones educativas y deportivas; asistían a sus propias conferencias, excursiones y conciertos, y se les suministraba todo cuanto un alemán respetable necesita. Inevitablemente, esto condujo a un cierto grado de cómoda complacencia; era el precio del ejercicio del poder, y, por tanto, de la responsabilidad. Era el *Rechtsstaat* alemán —una sociedad auténticamente observante de la ley— que, pese a todas sus imperfecciones, los hacía pacíficos, optimistas y creyentes en métodos gradualistas. En él se descubrieron a sí mismos, sin saberlo, como un pilar de la sociedad en desarrollo; no era, por tanto, en conjunto irracional que Bernstein dijera (y Kautsky creyera, aunque no lo admitiera) que, si las cosas seguían así, podría haber una transición indolora al socialismo en un futuro previsible.

Marx había concedido, desde luego, que las revoluciones no tienen por qué ser violentas; que en los Estados altamente industrializados podía tomarse el poder sin terror y atrocidades; el significado exacto de «la dictadura del proletariado», tras los primeros años de la década de 1850 y los sueños y esperanzas de la efímera «Liga Comunista» alemana, no había sido nunca aclarado en circunstancias en las que no pareciera que se iba a realizar. Marx, después de todo, no dijo, ni en su Crítica al Programa de Gotha ni en ninguna ocasión subsiguiente, que la Comuna personificara ninguna dictadura similar; ésa fue una glosa de Lenin a Engels. Lo que Marx habría atacado violentamente no era la falta de interés de los socialdemócratas alemanes por la dictadura, sino la idea de un lento *embourgeoisement*, la adquisición gradual de todos los atributos y goces de una vida burguesa por parte de los trabajadores como parte de su prosperidad y fuerza política lentamente crecientes. Sea lo que fuera lo que Marx quisiera, exigía una transformación radical: no estaba menos ansioso que, por ejemplo, su adversario Herzen, por poner fin al mundo de los sórdidos valores burgueses mediante algún gran acto purgante. A esto se refería cuando hablaba de la revolución como un cataclismo revolucionario a través del cual la sociedad debe transitar para lavarse la suciedad del periodo anterior, degenerado, la marcha a través de barro y sangre que, para él, comporta necesariamente el surgimiento del capitalismo. Esta visión apocalíptica estaba totalmente ausente en las obras coherentes, idealistas pero no muy revolucionarias de Kautsky y sus partidarios, y aún más en las demandas moderadas de Vollmar o David, o, en cuanto a esto, Jaurés y Viviani, o Vandervelde y Bebel, o John Burns o Daniel de León, por no hablar de Samuel Gompers o

el dirigente obrero americano medio del momento, con su perspectiva esencialmente sindicalista y antipolítica.

Pero si ése era el objetivo verdadero de Marx, no estaba destinado a ser realizado en los países industrializados que designaba como teatro de la revolución. Pues aquí aparece un dilema terrible: si es sólo sobre la base expandible de una productividad crecientemente eficiente como puede construirse un sistema socialista racional, como todo socialdemócrata, razonablemente, insistía una y otra vez, éste no necesitaría, ni probablemente se originaría en una revolución; éste no era el clima en que las fuerzas revolucionarias tienen éxito. Marx creía que la lucha de clases probablemente alcanzaría su punto más alto de exacerbación en sociedades industriales, porque era allí donde las clases económicas en lucha se enfrentaban realmente, como no podían hacerlo en países menos desarrollados. Insistía en que en condiciones de creciente monopolio y concentración de los medios de producción, intercambio y distribución, era en las que ocurriría la explosión, con cada vez menos capitalistas controlando imperios cada vez más enormes, su número reducido por constantes guerras intestinas, hasta que el proletariado, entrenado por ellos, inintencionada pero inevitablemente, en implacable eficiencia social y tecnológica, y unidad, les desplazara con un leve golpecito de muñeca y tomara el mando. Todos sabemos que esto no ocurrió. La concentración y el monopolio crecieron rápidamente, pero, sea cuales fueren sus malignas consecuencias sociales, no confinaron la alienación creciente del proletariado en una fuerza revolucionaria disciplinada. En tanto en cuanto ambas Internacionales se construyeron sobre estas premisas, descansaron sobre un error. La naturaleza de este error atañe a la cuestión más fascinante y crucial de nuestro tiempo.

V

... la sujeción económica del trabajador al monopolizador de los instrumentos de trabajo, esto es, de las fuentes de vida, es la causa de la servidumbre en todas sus formas, de toda miseria social, degradación mental y dependencia política... la emancipación económica de la clase trabajadora es, por tanto, el gran fin al que todo movimiento político debe estar subordinado como medio...^[32]

Así rezaban las Normas Provisionales de la Asociación Internacional de Hombres Trabajadores publicadas en noviembre de 1864. En 1891, el Partido Socialdemócrata alemán unido hablaba de «un ejército cada vez más enorme de trabajadores sobrantes, un conflicto cada vez más agudo entre explotadores y explotados», y «un aumento de la inseguridad de la subsistencia, de la miseria, opresión, servidumbre, degradación y explotación»^[33]. Si el objeto de estas proposiciones son las naciones industriales, entonces representa un auténtico triunfo de la doctrina sobre los hechos. Incluso en Alemania era absurdo hablar, en 1891, de un crecimiento real de la pobreza, la servidumbre, la inseguridad y demás. No había un criterio conforme al cual los trabajadores alemanes estuvieran peor económica o políticamente que en 1864; y para el final de la década, el crecimiento de la organización, la prosperidad y la seguridad se había multiplicado. Si había «degradación» podía deberse únicamente a la naturaleza crecientemente burocrática del propio partido, a la naturaleza general de la sociedad industrial en todos sus estratos y no a la actividad específica de la clase opresora. Los hechos, como profetizó Bakunin, apuntaban a una disminución, y no a un aumento, de la tensión en las grandes naciones industriales de Occidente. Económicamente, y socialmente también, la socialdemocracia alemana, con sus instituciones calladamente entrelazadas en la estructura del sistema estatal alemán, se había convertido en la envidia de los trabajadores obreros de todas partes, y en

el modelo escasamente criticado de socialistas incorruptiblemente ortodoxos, libres de todo matiz liberal, como Plejanov, Lenin, Rosa Luxemburgo o Jules Guesde. En Inglaterra, el Proyecto de Reforma de 1867 parece haber desviado las energías de los dirigentes sindicales británicos del escenario internacional hacia la autosuperación, un proceso, en todo caso, acelerado por su renuencia a ser asociados con los famosos comuneros de 1871. La legislación sindical de los últimos años de la década de 1860 (aproximadamente, 1867-1875) y la legislación social posterior deben ser las responsables de que las propuestas fabianas parecieran más plausibles a los dirigentes obreros que las recetas marxistas, en mayor medida que factores tales (reprochados con frecuencia por radicales decepcionados) como un arraigado componente no revolucionario en el carácter nacional británico, o el aislamiento de los trabajadores, o sus lealtades tradicionales o el poder de la Disidencia religiosa.

En cierto sentido, fue el marxismo en estos países y, al menos, en ese periodo el que cavó su propia tumba, más que el capitalismo, al que se había adjudicado ese papel. Cuanto más eficaz era la organización política de los trabajadores occidentales, más concesiones eran capaces de arrancar al Estado, más involucrados estaban en la vía de la reforma pacífica, más solidaridad sentían, inevitablemente, hacia instituciones que demostraban ser no el bastión de los reaccionarios de las predicciones marxistas, condenadas por la historia a resistir, si bien ciegamente, inútilmente y de manera suicida, sino una entidad mucho más flexible y propensa a las concesiones. La resistencia endurece, y la penetración pacífica suaviza, la disciplina y el fanatismo teórico de los partidos combativos. En Francia, la aceptación de un ministerio gubernamental por parte de Millerand en una administración burguesa fue rotundamente condenada por la Internacional; sin embargo, una situación en la que ello era posible, en la que los partidos burgueses estaban dispuestos a sobornar a sus adversarios de este modo, no sólo complacía su autoestima, sino que ofrecía una prueba concreta del creciente poder de la oposición obrera.

El siglo XX está más allá de mi alcance: pero la mejor descripción de su evolución en relación a las profecías de Marx se contiene en un análisis ofrecido por ese muy honesto y generalmente inteligente pensador, el fallecido John Strachey, quien, en el que prácticamente fuera su último libro^[34], abordó críticamente la suposición básica de Marx; a saber, que la competencia interna entre los capitalistas les obligaría objetivamente a presionar los salarios a la baja hasta el mínimo nivel compatible con la supervivencia de los trabajadores. Esto no ha ocurrido: se hicieron concesiones; los magnates y soldados, que en las predicciones de Marx nunca cederían, demostraron ser alumnos atentos de Maynard Keynes, y previnieron con éxito la crisis final que Marx creía que estaba tan cerca. Su propia ley de hierro de los salarios, diferente de la de Lassalle, pero coincidente con ella al menos en suponer que los capitalistas están obligados por fuerzas objetivas a extraer la máxima plusvalía de la mano de obra, demostró ser errónea. Es obvio que Marx había sobreestimado gravemente la inflexibilidad y estupidez, y quizá el poder mismo, del complejo militar-industrial contra el que, desde extremos opuestos del espectro político, nos han advertido Burckhardt y Wright Mills. Las concesiones a sindicatos, la legislación social radical impulsada por Lloyd George en Inglaterra y Franklin Roosevelt en Estados Unidos, las políticas sociales progresistas en Escandinavia y el Estado de bienestar inglés, las políticas económicas keynesianas y postkeynesianas, no son contempladas, en general, en ninguna de las predicciones marxistas del periodo anterior a 1914 al que me refiero. La Unión Soviética cometió muchos errores, debido al firme apego de sus dirigentes, no, como se cree comúnmente, al simple maquiavelismo u oportunismo realista, sino a los demasiado

prosaicos análisis marxistas de los aspectos económicos de la situación mundial, con los consiguientes errores sobre la Alemania de los años treinta, la Europa de finales de los cuarenta, y grandes extensiones de Asia y Africa también. Puede sostenerse que, si el marxismo no hubiera existido y no se hubiera convertido en un elemento fundamental en la perspectiva de los partidos políticos, las democracias burguesas no podrían haber reaccionado tan imaginativa y eficazmente como lo hicieron, tanto por repulsión como por atracción. De ser esto cierto, constituye un giro inesperado de la dialéctica, por el cual el marxismo ha generado sus propios anticuerpos, un tema interesante para la sociología histórica.

Los triunfos reales de la estrategia de Marx ocurrieron, como todo el mundo sabe, no en las sociedades altamente industrializadas sino en sus opuestos polares, aquellos países económicamente atrasados que constituían un campo para la explotación de los países industriales avanzados —Rusia, España y China, otros lugares en Asia, Africa, y después Cuba. No fue otro que Bakunin, a quien Marx tanto despreciaba intelectualmente, quién defendió que la clase de revolución en la que tanto él como Marx creían —que destruiría el sistema entero y desembocaría en un nuevo mundo— sólo podía ser realizada por hombres verdaderamente alienados, desesperados, no ligados orgánicamente por lazos de interés y sensibles al mundo que estaban comprometidos a destruir. Consideraba, por tanto, la concepción de Marx de un partido disciplinado como fatalmente burguesa; ya que trabajadores estables, serios, inteligentes, con familias y empleo regular, organizados en una maquinaria de partido ordenada y eficaz bajo la adecuada dirección intelectual (la «pedantocracia» de Bakunin) se lo pensarían seguramente dos veces antes de emprender la destrucción de una sociedad que, después de todo, había hecho posible que ellos alcanzaran el nivel de educación, organización, prosperidad y, sobre todo, respetabilidad que les había otorgado efectividad política. Concluía, en consecuencia, que los únicos revolucionarios efectivos serían los que, por una u otra razón, no poseían intereses en la sociedad existente, nunca los habían tenido, o se los habían quitado, y no tenían nada que ganar con el desarrollo de la sociedad según las pautas actuales, no teniendo, por tanto, nada que perder con la revuelta más extrema. Las sociedades subdesarrolladas o atrasadas tenían, por consiguiente, mejores expectativas para la revolución que las industriales organizadas jerárquicamente; campesinos oprimidos, desorganizados, ignorantes, analfabetos, donde quiera que estuvieran —Rusia, los Balcanes, Italia, España—, no tenían realmente nada que esperar del Estado, de la burguesía o del desarrollo industrial, eran una clase sentenciada, al igual que los criminales, los proscritos, los vagabundos desarraigados, hundiéndose en una mayor y mayor escualidez, y se asemejaban al proletariado, que nada tenía que perder salvo sus cadenas, como dijo Marx —una afirmación basada tal vez demasiado en las condiciones de las décadas de 1830 y 1840 en lugar de las de los trabajadores de finales de la de 1860 y la de 1870.

La historia ha confirmado esto, hasta cierto punto. Son las doctrinas de Marx de 1840-1850 las que asumió la Segunda Internacional, fríamente quizá, y sin ninguna intención de implementarlas, doctrinas de las que el propio Marx se retractó discretamente más tarde, en favor de un enfoque más gradualista. Pero fue su doctrina anterior, las tácticas revolucionarias semiblanquistas, las que, al final, demostraron ser eficaces, no, desde luego, en Occidente, pero sí en las sociedades subdesarrolladas, en Rusia y Asia, en las que Marx en 1847-1850 difícilmente podría estar pensando. Esta doctrina —predicada a los revolucionarios del Rin en 1849 y a los pequeños grupos comunistas el año siguiente— consiste en que en sociedades económicamente preindustriales, los que deseen hacer una

revolución proletaria deben empezar por colaborar con la burguesía en transformar los regímenes económicamente atrasados, reaccionarios y semif feudales y permitir, incluso cooperar activamente, en alumbrar la república democrática burguesa, única en la que las organizaciones obreras pueden crecer en relativa libertad. El paso siguiente —una vez que ya existiera la democracia burguesa— radica en acosar a sus antiguos aliados sin piedad hasta que llegue el momento en el que ellos también puedan ser expulsados sumariamente. Éste es el plan del caballo de Troya que va creciendo progresivamente, el plan del cuco proletario en el nido liberal-democrático. Mientras el proletariado sea demasiado débil en número y en fuerza como para tomar el poder y gobernar necesita las condiciones específicas en las que puede madurar pacíficamente, esto es, una democracia burguesa tolerante, en la que es criado sano y fuerte. Esto debe continuar hasta que el proletariado se haya convertido, literalmente, en la mayoría de la población, cuando pueda tomar el poder, con o sin violencia, como dicten las circunstancias. El Programa de Erfurt perdió de vista todo esto, no sin razón, pues, como dijo Engels, nadie dejaba de advertir la diferencia entre la Alemania de 1891 y la Alemania de 1849. Con toda su discusión vigorosa sobre la revolución, no hay nada en este documento sobre la dictadura del proletariado, métodos ilegales o denuncia del Estado como tal. La perspectiva de esa colisión frontal entre clases a la que estaba dirigida toda la estrategia marxista hasta ese momento se diluyó aún más de lo que un hombre tan moderado como Kautsky, sin mencionar a Engels, pudiera haber supuesto.

Pero en Rusia prevalecía una situación muy diferente, y mucho más cercana a la Alemania que Marx más cercanamente había conocido. Ahí el régimen tenía unos perfiles que hacían que alguna clase de revolución fuera objetivamente probable. El proletariado contaba poco: las clases medias, bastante más de lo que admiten los historiadores marxistas. 1.ª tensión política entre los poseedores del poder real —las clases medias, por un lado, contra la nobleza y la burocracia zarista, por el otro— crecía ininterrumpidamente. Antes o después desembocaría en una colisión abierta. En el Imperio ruso la clase dominante —los terratenientes y los burócratas— se comportaba realmente como Marx suponía, equivocadamente, que acabarían comportándose los capitalistas en Occidente: como hombres atrapados en su propio sistema, quienes, incluso si comprenden en un momento de reflexión terrible la catástrofe hacia la que se dirige el sistema, no logran ni pueden apenas empezar seriamente a intentar salir del apuro.

Ésta es la situación en la que a los hombres en el poder les parece que las concesiones conducen a una revolución tan fatalmente como la obstinación ciega, pues esta última podría —¿quién sabe?— conseguir detener la impresionante marea, por lo menos durante un pequeño periodo. Así hablaban los ideólogos monárquicos —Leontiev, Pobedonostsev. Aquí, en contraste con Occidente, existía realmente una situación en la que la ignorancia y miseria del pequeño pero creciente proletariado, pero sobre todo, del enorme e inactivo campesinado, era tal que tenía sentido hablar de una élite intelectual de socialistas comprometidos guiando una masa amorfa, si no de proletarios, sí, al menos, de los «desnudos y hambrientos», hacia una gran revolución. Aquí había un gobierno ciegamente reaccionario contra el que no era difícil movilizar a grupos, tanto liberales como obreros y campesinos, a los que alianzas deliberadamente traicioneras con la burguesía parecían una estratagema racional y conveniente. La propia burguesía rusa era, si bien más poderosa de lo que muchos suponen, no demasiado poderosa; todos los partidos estaban unidos en el miedo y odio comunes al gobierno; no era absurdo suponer que, si el proletariado se organizaba adecuadamente, podría, cuando llegara el momento, convertirse

en un aliado embarazoso pero indispensable de los liberales demócratas, ayudándoles a llegar al poder sólo para expulsarles en una segunda revolución, que debía ser la última. Quizá sea por esto por lo que Plejanov ocultó las embarazosas cartas de Marx a los Narodniks rusos^[35], en las que, si bien de mala gana, admitía la posibilidad de alguna vía no socialdemócrata al socialismo. Pues aquí se hizo necesario restar importancia al rechazo inmisericorde de Marx de las consignas liberales, de palabras como «libertad», «regeneración moral», «altruismo», «solidaridad humana»; estos términos estereotipados podrían haber parecido vacíos, e incluso hipocresía nauseabunda, en Occidente; pero los marxistas belgas, por ejemplo, insistieron en 1893 en incluirlos en el programa porque no estaban dispuestos a trabajar por el socialismo de otra manera; y lo que era cierto en Bélgica lo era aún más en Rusia, donde estas frases todavía expresaban auténticas demandas humanas en un sistema totalmente opresor, y no sonaban falsas en boca de revolucionarios comprometidos.

En un territorio subdesarrollado atrapado en un mundo de crecimiento rápido, gobernado por hombres reacios o incapaces de adaptarse con la rapidez suficiente para contrarrestar el peligro a la integridad nacional de su país, o, en cualquier caso, a sus intereses económicos —un peligro constituido por vecinos potencialmente depredadores y en rápido desarrollo— una revolución es, en la medida en la que nada es predecible en este mundo, inevitable. Cuándo y cómo ocurrirá es otra cuestión. Ésta era la situación en Japón, como en Rusia, en el siglo XIX, en el Imperio turco y en China, en España y Portugal y en los países balcánicos a finales del siglo XIX y a comienzos del XX, y en nuestros días en África y Latinoamérica. Puesto que, dada esta distribución de fuerzas, las expectativas de una revolución son altas, la clase media frustrada será, probablemente, su mensajera, al menos en parte. Es a esta «coyuntura» a la que se aplica la receta de Marx del periodo 1848-1851, y es la que, en efecto, aplicó Lenin en 1917. Todo el mundo sabe cuánto se desvió del camino de la ortodoxia rígida tal como fue impecablemente expuesta por Plejanov y Kautsky, pero éste no es mi propósito. Mi propósito es señalar que las condiciones en Rusia en 1917, y en otros países subdesarrollados en otros momentos, hicieron que las tácticas marxistas de 1848-1851 fueran más aplicables de lo que la situación de los países industriales en, por poner un ejemplo, las postrimerías del siglo XIX (o en cualquier periodo) convertía a las últimas fórmulas y tácticas marxistas del marxismo revisado del propio Marx. La fórmula primera se correspondía con la Rusia atrasada: la fórmula posterior no se correspondía ni con la Europa de la década de 1870 ni con el medio siglo siguiente. El hecho de que los discípulos de Marx se resistieran a ver esto, o, al menos, a afirmarlo, recuerda el célebre comentario cínico de Ignaz Auer a Bernstein respecto a la crítica de este último a Marx: «Uno no dice tales cosas; uno simplemente las hace».

VI

Hay otro factor, mencionado brevemente más atrás^[36], que no puede dejarse fuera del análisis si la melancolía agonizante de la Segunda Internacional va a ser correctamente valorada: el nacionalismo. Todos los autores de teorías originales tienden a exagerar. Quizá sea imposible abrirse paso entre la ortodoxia y la opinión dominante de un momento determinado sin tal exageración. La mayoría de los grandes pensadores lo han hecho, y Marx no es una excepción. Nadie querrá negar seriamente la originalidad e importancia crítica de la gran intuición saintsimoniana —fue él y ningún otro quien inculcó en nuestras conciencias el teorema de que la producción socializada no es compatible con la

maquinaria individualizada de distribución; previo el surgimiento del Gran Capital antes que otros—. Más que esto, tradujo a términos concretos la intuición saintsimoniana de que los hombres se transforman a sí mismos y sus vidas, así como su organización social y política, mediante la innovación tecnológica. Explicó muy claramente el papel desempeñado por el antiguo trabajo manual del propio hombre en el entorpecimiento de su propio progreso futuro, la influencia de esas «trabas» sobre fuerzas productivas constituidas por instituciones, sistemas de creencias o modos de comportamiento que han fabricado los hombres pero que engañan a las generaciones posteriores, que las consideran objetivamente válidas y eternas; un engaño que sólo puede desvanecerse preguntando *cui bono?*, ¿quiénes son los grupos o clases cuyo poder o supervivencia aumenta, lo sepan o no, con esas instituciones, más aún si retienen su *status* consagrado? Fue Marx y no otro quien subrayó la importancia de la organización social, no como un arma eterna, socialmente útil, sino como algo inevitable producido por el proceso de industrialización mismo. Fue él también quien nos acostumbró, para nuestra desgracia, dirían algunos, a la necesidad de romper huevos, por sagrados que sean, por el bien de varias tortillas sociales, brutalidades y masacres de inocentes ante las que muchos retroceden, pero que Marx no consideraba simplemente inevitables, sino que, a veces, se acercaba a presentar como ciertamente deseables. Las doctrinas específicas de Marx sobre las relaciones entre pensamiento y acción, entre las palabras y sus significados reales y su papel social, tal como son pronunciadas por ésta o por aquella clase, o sus representantes —todas éstas son ideas transformadoras, que, aunque algunas fueron llevadas demasiado lejos, y algunas son falacias absolutas, han cambiado el mundo para bien o para mal. La Segunda Internacional absorbió estas ideas y, de alguna manera, las suavizó, pero nunca se desprendió de ellas enteramente. Sin Bebel, Kautsky y Plejanov, el énfasis en la ortodoxia y en la expulsión de los herejes, ni Lenin ni Mao ni las formas particulares que tomó la agonía mortal del viejo colonialismo hubieran surgido como lo hicieron. La tradición del marxismo, pura y sin diluir, nunca murió: pero lo que ganó con la intensidad de su concepción, su coherencia intelectual y su campaña por la unidad y la organización revolucionarias lo ha pagado —muy caro— en términos de ceguera ante las realidades sociales. He mencionado su subestimación de la elasticidad e inventiva social del capitalismo inteligente, de la iniciativa que el propio Estado puede mostrar, ya sea hacia el progreso social, como en Escandinavia o en los países anglófonos, o hacia la represión y la guerra, como en Alemania e Italia en el periodo previo a las grandes guerras.

Regreso a lo que me parece el factor más importante de todos: el nacionalismo. Más incluso que la elección de seguridad sobre libertad por parte de individuos y grupos, más que el sentimiento histórico o el poder de la tradición o la inercia, que eran sistemáticamente subestimados o justificados hábilmente por los marxistas dogmáticos, el nacionalismo creció hasta tener una enorme influencia, a pesar de todas las fuerzas que estaban en juego para la unificación internacional en los últimos cien años. Éste no es el lugar para examinar sus raíces. Es quizá suficiente recordar lo que todo el mundo sabe: por muchos brotes de internacionalismo liberal que pudieran haber surgido en Alemania hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, se marchitaron con la explosión de nacionalismo antinapoleónico en 1815. Las revoluciones de 1848 fueron destruidas con su ayuda. Sin la colisión de chauvinismos en Austro-Hungría, sin el nacionalismo herido en Francia en 1870 (y había una dosis fuerte de él incluso en la Comuna de 1871), sin la alianza de intereses nacionales y capitalistas en el imperialismo de 1864-1914, sin la identificación de la Revolución con la causa de la integridad nacional rusa en 1919, la

historia de nuestro mundo habría sido seguramente muy diferente.

La historia de la organización obrera europea no puede desligarse de la fortuna del partido creado por Lassalle, de la conformación que le dio un hombre de quien Marx sospechaba acertadamente de sensibilidad hacia el *Volksgeist*, y de algo muy similar al nacionalismo alemán romántico. Los trabajadores, en virtud de su grado de progreso económico y social, eran arrastrados por esta marea, y apenas podía esperarse *que nadaran contra ella con éxito*. Lenin y Rosa Luxemburgo sufrieron una profunda conmoción cuando 1914 hizo saltar por los aires las pretensiones de la Segunda Internacional. Pero esto se debía, al menos en parte, a que en el Imperio ruso los trabajadores estaban en un estado relativamente preindustrial, separados del resto de la sociedad occidental y de su nacionalismo, de manera que su nacionalismo era comparativamente más débil, por lo menos entre los trabajadores industriales. Allí donde era más profundo —por ejemplo, en Polonia— era igualmente impotente contra los rusos, austríacos y alemanes: en todo caso, se aliaba con la rusofobia de Austria. Sabemos que Lenin, Rosa Luxemburgo y Martov carecían, personalmente, de este sentimiento. Para Lenin, no menos que para Trotsky (a pesar de los falsos contrastes que se han establecido), la importancia de la Revolución en Rusia residía más en el hecho de que sería la *ruptura* del eslabón más débil en la cadena de mando del enemigo —el comienzo de una revolución mundial— que en el hecho de que ocurriera en Rusia. El socialismo en un país no formaba parte del modelo original; Lenin no era más nacionalista ruso que Stalin uno georgiano o Martov un defensor del embrionario nacionalismo judío, contra el que luchó en todas sus formas con especial ferocidad. Aun así, pienso que la lección de la historia hasta ahora es que las revoluciones sociales consiguen mejor su propósito en situaciones en las que el enemigo social y nacional puede identificarse, donde la privación de derechos políticos y humanos, la pobreza y la injusticia coinciden con cierto nivel de humillación nacional: donde estos males pueden atribuirse a explotadores extranjeros tanto como a tiranos domésticos. Quizá el hecho de que los movimientos marxistas parezcan más débiles en Gran Bretaña y la *Commonwealth blanca*, en Escandinavia y Norteamérica, no esté desligado de los factores históricos que impidieron una coincidencia de injusticia social en ascenso con la inflamación de heridas nacionalistas en estos países no invadidos: una combinación que parece conducir casi invariablemente a una transformación revolucionaria.

Así, por una curiosa paradoja, fueron las ideas del neojacobino ruso Tkachev, a quien Engels reprobó tan severamente en 1875, las que concibieron un programa de acción que Lenin, conscientemente o no, puso en práctica en 1917; mientras que los planes del semimarxista, gradualista y demócrata Lavrov, a quien Engels contemplaba con benevolencia, fueron los que demostraron ser poco prácticos en Rusia, y, en la medida en la que sí demostraron serlo en Europa occidental, contribuyeron a modificar el marxismo militante y lo encauzaron por canales relativamente pacíficos y semifabianos. Si éstos son los giros dialécticos de la historia, se parecen poco a los que Marx había anticipado. Ningún hombre habló con mayor frecuencia y perspicacia de las consecuencias no intencionadas de los actos humanos; pero uno puede permitirse aventurar qué habría pensado, a pesar de su fe en el uso de la fuerza, del hecho de que sus doctrinas estaban destinadas a hacerse valer, por lo menos hasta ahora, en países subdesarrollados, por métodos y en formas inevitablemente determinados por la inmadurez y la barbarie que subsistían en esas sociedades, cuando su propia concepción era la de una sociedad libre como el fruto maduro definitivo de la civilización humana, el coronamiento del desarrollo más completo posible de las técnicas productivas más avanzadas, manejadas por hombres liberados y no divididos

por clases mediante el control racional de su entorno. Fueron las doctrinas de 1848-1850 las que triunfaron en Rusia, en China, en los Balcanes, donde no había masas en el sentido marxista, donde los líderes socialistas no tenían amplias responsabilidades sociales y políticas, donde no había montones de problemas sobre sus espaldas; donde los partidos socialistas podían actuar por su cuenta; donde se componían mayoritariamente de intelectuales.

Me gustaría sugerir, si bien tentativamente, que funcionó en Rusia, al menos en parte, porque los hombres en la cárcel, aislados de la realidad, creen más intensamente; sus ideas son más limitadas, más claras y más ardientes, su fe es más sincera. Así creía Blanqui; así creyó Gramsci; ésta era la situación de los revolucionarios alemanes en las décadas de 1840 y 1850, y ésta era la situación de los socialistas revolucionarios rusos en la década de 1890. En esta fecha ya había, desde luego, masas en Alemania y Francia, en Austro-Hungría y Gran Bretaña, en Bélgica y Holanda, pero había también nacionalismo y organizaciones religiosas respetadas, una prosperidad creciente y esperanza de seguridad económica, y una fe consiguiente en los métodos gradualistas. Los muros entre las clases se hicieron más finos de lo que en la teoría deberían haber sido, y los dirigentes se sintieron responsables de las vidas diarias de cientos de miles de miembros de grandes colectivos, cuidadosamente organizados, pacíficos, socialdemócratas o de partidos obreros respetables. Ahí la doctrina de no colaboración con la burguesía, no reformismo o gradualismo —los trabajadores deben vencer únicamente mediante sus esfuerzos o no vencer— no era factible; lo era mucho más, por razones obvias, en países subdesarrollados. A pesar de la gran relevancia de los análisis marxistas en la década de 1880, durante el periodo de declive del libre comercio y movilidad social, el aumento del proteccionismo, del control burocrático estatal, del imperialismo militar y las élites interconectadas de poder, incluyendo sindicatos y asociaciones nacionalistas; a pesar, en otras palabras, de un crecimiento del centralismo que Marx había analizado y predicho con habilidad y perspicacia, estos otros factores actuaban como contrapeso. Dirigentes obreros, incluso marxistas, eran atraídos, quizá contra su voluntad y sin su conocimiento, a la pacífica arena en la que los intereses eran conciliados antes que hechos colisionar, y la idea de conciliación, pluralismo y un imperfecto pero no intolerable *modus vivendi* con otras clases se daba más o menos por descontado. Y así, la fe en un grupo de seres humanos —el proletariado— como representante de toda la humanidad futura, como el instrumento escogido de la historia, al que obstruir su voluntad real (interpretada por sus dirigentes) era *lèse-humanité* —un pecado contra el espíritu del hombre— se debilitaba, y el marxismo mismo tendía a ser reducido a una especie de positivismo crudamente materialista, una simple teoría de la historia que no afirmaba proporcionar valores últimos, por lo que podía ser agregado —soldado— a otros sistemas morales: neokantismo, cristianismo, igualitarismo o nacionalismo. Así es como desapareció la Segunda Internacional, lenta y melancólicamente, sin estampidas, aunque el asesinato de Jaurés fue, a veces, presentado como precisamente eso.

Sin embargo, a la menospreciada Segunda Internacional debemos, más que a ninguna otra fuente, la formulación más poderosa de los problemas más acuciantes, que lo son hoy más que nunca: cuestiones como la relación entre la libertad y la autoridad centralizada, impuesta sobre nosotros, sean cuales sean nuestras lealtades teóricas confesas, por el propio industrialismo (una relación que no se hace más comprensible o tolerable por recibir el nombre de dialéctica); la vitalidad de las fuerzas nacionales contra las internacionales; las relaciones entre sindicatos y partidos socialistas; la acción económica

directa frente a la actividad de los partidos políticos; las consecuencias de los métodos conspiratorios bajo regímenes represivos; el conflicto entre nuevos nacionalismos (y racismos) surgidos de la lucha contra el imperialismo, con la utilización óptima, bajo dirección centralizada, de los recursos de países subdesarrollados para toda la humanidad; el papel jugado por factores puramente económicos frente a los sentimientos nacionales o imperialistas (no creados ellos mismos directamente por fórmulas económicas) en el origen de guerras y revoluciones; la posibilidad de evitar guerras mediante la «acción industrial» —huelgas generales y otras intervenciones de «organizaciones» obreras—, por no mencionar las muchas cuestiones de legislación social, política de inmigración, reforma penal y los derechos de la mujer de las que se ocuparon todos esos largos congresos, con sus interminables discursos, en París, Bruselas, Londres, Amsterdam, Stuttgart, Copenhague y Basilea desde 1889 a 1914.

A pesar de la enorme transformación del marxismo desde 1918, ocurre que en nuestra parte del mundo esos antiguos problemas están lejos de ser obsoletos hoy. ¿Ocurre esto porque estamos rezagados, porque somos un enorme y anómalo anacronismo, los últimos hombres prehistóricos, cuya desaparición final marcará el nacimiento de un mundo nuevo? ¿O es quizá, como no puedo evitar pensar, porque Marx, como muchos pioneros geniales, exageró frenéticamente y sobreestimó la relatividad histórica y la transitoriedad de todas las cuestiones sociales, en presencia no sólo del proceso del tiempo y del cambio, sino de la capacidad de los hombres para acabar con ellas de una vez para siempre mediante el descubrimiento de una única solución racional definitiva: después de lo cual nuestros problemas serán relegados al museo de antigüedades (por usar la frase de Engels) y el acto enorme de transformación revolucionaria cerrará para siempre, si no hoy, sí mañana, el gran debate terrible, comenzando por fin la historia humana? Puesto que una gran cantidad de profecías marxistas no se han cumplido, quizá la gran concepción omnicompreensiva demostrará ser, como creo, no menos falaz.

LA REVOLUCIÓN ROMÁNTICA:
UNA CRISIS EN LA HISTORIA
DEL PENSAMIENTO MODERNO

I

Mi tema de estudio es un punto de inflexión en la historia del pensamiento político occidental y, más ampliamente, en la historia del pensamiento y de la conducta humanas en Europa. Entiéndase por punto de inflexión un cambio de actitud. Es diferente de la clase de cambio que se produce cuando un descubrimiento, por importante que sea, resuelve hasta las cuestiones más básicas y acuciantes. La solución a una pregunta, expresada en los términos de la propia pregunta, no altera necesariamente las categorías y conceptos que sirven de base para formular la pregunta; si acaso, les añade autoridad y alarga su vida. Los descubrimientos de Newton no trastocaron los fundamentos de la física enunciados por Kepler y Galileo. Las ideas económicas y el método de Keynes no rompieron la continuidad de la disciplina creada por Adam Smith y Ricardo. Punto de inflexión significaría algo distinto: un cambio radical en el marco conceptual en el que las preguntas se habían planteado; nuevas ideas, nuevas palabras, nuevas relaciones en virtud de las cuales los problemas antiguos no son siempre resueltos, sino que aparecen como algo remoto, obsoleto, a veces hasta ininteligible, de manera que las dudas y problemas angustiosos del pasado parecen extrañas formas de pensamiento, o confusiones pertenecientes a un mundo ya desaparecido.

En la historia del pensamiento político occidental ha habido, a mi entender, por lo menos tres grandes puntos de inflexión de este tipo. Uno suele situarse en el periodo corto y misterioso que medió entre la muerte de Aristóteles y el auge del estoicismo. En menos de dos décadas, las escuelas filosóficas dominantes de Atenas dejaron de concebir a los individuos como seres comprensibles únicamente en el contexto de la vida social; dejaron de discutir las cuestiones relacionadas con la vida pública y política que habían preocupado a la Academia y al Liceo, como si estas cuestiones ya no fueran básicas o, incluso, relevantes, y comenzaron inesperadamente a hablar de los hombres en términos de experiencia interior y salvación individual, como entes aislados cuya virtud consistía en su capacidad para aislarse aún más. Esta transmutación de todos los valores, de lo público a lo privado, de lo exterior a lo interior, de lo político a lo ético, del ciudadano al individuo, del orden social al anarquismo apolítico, —y el correspondiente cambio de ideas y de lenguaje— difícilmente pudieron haber ocurrido únicamente en los quince o veinte años siguientes a la muerte de Alejandro, periodo al que los historiadores del pensamiento han atribuido la ruptura. No sabemos, y quizá no lo sabremos nunca, cuánta oposición sistemática hubo contra la visión del mundo expresada en las ideas de Platón y Aristóteles durante los cien años anteriores. Sabemos demasiado poco sobre el pensamiento de los primeros cínicos, escépticos y sofistas que relegaron los asuntos públicos fuera del ámbito de la razón objetiva. Todo lo que sabemos sobre estos antecesores y adversarios de Platón y Aristóteles, o casi todo, se aprende de lo escrito por sus enemigos; es como si todo lo que supiéramos sobre las doctrinas de Bertrand Russell procediera de libros de texto soviéticos, o sobre la Edad Media por las doctrinas de Bertrand Russell. De cualquier forma, éste fue, indudablemente, un momento decisivo en la historia del pensamiento, tras el cual nada sería lo mismo.

Pienso que un vuelco de dimensiones similares fue desencadenado por Maquiavelo. La división tajante entre virtudes naturales y virtudes morales; la convicción de que los valores políticos no sólo son diferentes, sino que pueden ser naturalmente incompatibles con la ética cristiana; la visión utilitaria de la religión, el descrédito de la teología y de cualquier justificación metafísica o teológica, de la noción misma de una comunidad ideal

como una contradicción lógica en la teoría y necesariamente desastrosa en la práctica. Todo esto era nuevo y desconcertante. Los hombres no habían sido anteriormente invitados a escoger entre conjuntos de valores, privados y públicos, en un mundo sin sentido, ni advertidos de que, en principio, podía no existir ningún criterio objetivo y definitivo para esta elección, pues los dos caminos llevaban frecuentemente a direcciones opuestas con muy poco en comun. No me extenderé aquí sobre las enormes consecuencias de este puñal clavado en el cuerpo de la tradición europea, como lo ha llamado Meinecke.

El tercer gran punto de inflexión —yo lo considero el de mayor importancia, pues no ha sucedido nada tan revolucionario desde entonces— ocurrió hacia finales del siglo XVIII, principalmente en Alemania; y aunque es generalmente conocido bajo el nombre de «romanticismo», su significado e importancia no han sido completamente apreciados incluso hoy día. Me gustaría exponer mi tesis en su forma más sencilla; demasiado sencilla para ser enteramente precisa o correcta. Es ésta: que el siglo XVIII presencié la destrucción de la noción de verdad y validez en ética y política. No sólo la verdad meramente objetiva o absoluta, sino también la verdad subjetiva y relativa —verdad y validez como tales— con resultados de trascendencia incalculable. El movimiento que llamamos romanticismo transformó la ética y la política modernas de una manera mucho más profunda de lo que comúnmente se cree.

II

La tradición central del pensamiento occidental había asumido en toda su extensión que todas las preguntas generales eran de un mismo tipo lógico: eran cuestiones de hecho. Por tanto, eran contestables por aquellos que estaban en posición de conocer los datos relevantes y de interpretarlos correctamente. La creencia de que si una pregunta no admite, en principio, una respuesta no es una pregunta auténtica, de que en algún lugar existe una solución para cualquier problema, aunque pueda estar escondida y su acceso dificultado, como un tesoro oculto (algo que daba por supuesto el positivismo en la Ilustración, y que también se supone en el siglo XIX y aun en nuestros días), es el postulado más importante asumido por la totalidad del pensamiento occidental hasta el momento del que hablo. Las cuestiones morales y políticas no diferían, en este sentido, del resto. Preguntas como «¿Cuál es la mejor vida para los hombres?», «¿Por qué debo obedecerte a ti o a otras personas?» (posiblemente la pregunta central de la filosofía política), «¿Qué son los derechos?», «¿Qué es la libertad y por qué buscarla?», «¿Qué son deberes, poder, justicia, igualdad?» se respondían, en principio, del mismo modo que otras cuestiones más obviamente fácticas, como «¿De qué se compone el agua?», «¿Cuántas estrellas hay?», «¿Cuándo murió Julio César?», «¿Qué pie se posó primero al cruzar el Rubicón?», «¿Por qué exterminó Hitler a tantos seres humanos?», «¿Existe Dios?». Puede que yo no pueda decir a cuánta distancia está Lisboa de Constantinopla, o si el paciente morirá de esta enfermedad, pero sé en qué lugar buscar la respuesta, qué hacer, a quién consultar. Conozco qué tipo de proposiciones podrían servir como respuestas a mi pregunta, y cuáles no. A esto es a lo que me refiero diciendo que sé que la respuesta verdadera debe, en principio, poder descubrirse, aunque yo no lo sepa, y aunque nadie —salvo un ser omnisciente— pueda saberla.

Hubo violentas disputas entre los aspirantes a tal conocimiento. Algunos buscaban la verdad en la revelación individual, o en la fe dogmática, o en libros sagrados; o en los pronunciamientos de los intérpretes expertos de tal verdad —hechiceros, sacerdotes, iglesias, profetas, hombres en contacto con fuerzas invisibles. Puede que todas las Iglesias

no respondieran siempre lo mismo, pero se asumía que algunas de esas respuestas debían ser descubribles: si no los pronunciamientos de esta secta o religión, entonces los de otra. Algunos hombres buscaban la respuesta en las divagaciones de los metafísicos, o de la conciencia individual, o bien en la sabiduría inmemorial de la tribu o cultura, o en el corazón incorrupto del simple buen hombre; algunos escuchaban la voz de la gente reunida en asamblea, algunos al rey o líder divinos. Algunos pensaban que la verdad era eterna, otros que evolucionaba históricamente; se la buscaba en el pasado o en el futuro, en esta vida o en la próxima, en las proclamas de la razón o de la mística y otras fuentes irracionales, en la teología, en la aplicación de métodos matemáticos a los datos de la experiencia, en las conclusiones del sentido común o en los laboratorios de los científicos naturales. Se libraron guerras de exterminio sobre afirmaciones que rivalizaban en su capacidad para contestar estas preguntas con carácter de verdad. No podía ser de otra forma cuando la recompensa era la solución de cuestiones de vida y muerte, salvación personal, vivir según la verdad. Ésta es la fe de platónicos y estoicos, cristianos y judíos, pensadores y hombres de acción, creyentes y escépticos de todo pelo, hasta nuestros días.

A pesar de las enormes diferencias que separaban a estas perspectivas, en todas ellas subyace una gran presuposición, o más bien tres ramas de una presuposición. La primera es que existe un ente que es la naturaleza humana, natural o sobrenatural, que pueden comprender los expertos pertinentes; la segunda es que poseer una naturaleza específica significa perseguir ciertas metas impuestas o incorporadas a ella por Dios o una naturaleza impersonal de las cosas, y que perseguir estas metas es lo que, exclusivamente, hace a los hombres humanos; la tercera es que estas metas, y los correspondientes intereses y valores (que compete descubrir y formular a la teología o la filosofía o la ciencia), no pueden estar en conflicto de ninguna manera, de hecho, deben formar un todo armonioso.

La mayor encarnación de estas premisas es el concepto de ley natural, clásico, medieval y moderno. Eran aceptadas por todos: no eran cuestionadas ni siquiera por algunos de los críticos más feroces de la ley natural —escépticos, empiristas, subjetivistas o creyentes en la evolución orgánica o histórica. Un antiguo sofista, según Aristóteles, había comentado que el fuego ardía tanto en Atenas como en Persia, mientras que las ideas sociales y políticas cambiaban delante de nuestros propios ojos^[37]. De manera similar, Montesquieu había dicho que, cuando Moctezuma dijo a Cortés que la religión cristiana podía ser la mejor para los españoles, pero que la religión azteca era mejor para su gente, lo que decía no era absurdo^[38]. Esto era escandaloso para todos los que creían que las verdades morales, religiosas o políticas eran válidas para todo el mundo, en todo lugar, en cualquier tiempo; es decir, tanto para las Iglesias cristianas como para los materialistas dogmáticos y positivistas como Helvecio y Condillac y sus amigos. Pero incluso los relativistas y los escépticos se limitaban a decir que los individuos y sociedades tenían necesidades diferentes según sus diferentes condiciones geográficas o climáticas, o diferentes sistemas legales y educativos, o actitudes generales y modos de vida —todo lo que Montesquieu llamaba «el espíritu de las leyes». No obstante, se podían encontrar, por supuesto, respuestas objetivas a esas preguntas: sólo necesitabas saber las condiciones en las que vivían los hombres. Dadas éstas, podías decir, aspirando a la verdad objetiva eterna, que, puesto que las necesidades de los persas eran diferentes de las de los parisinos, lo que era bueno en Persia podía ser malo en París. Pero las respuestas seguían siendo objetivas, la verdad de la regla para Persia no refutaba la regla para París. Pego a mi mujer en Bujara, no la pego en Birmingham: diferentes circunstancias dictan diferentes métodos, aunque las metas son bastante similares; o difieren conforme a estímulos diferentes.

Esto siguió siendo cierto incluso para un escéptico tan minucioso como Hume: para encontrar el modo correcto de vida es inútil buscar ideas innatas o verdades *a priori*. Las primeras no existen; las segundas no dan información sobre el mundo, sino sólo sobre el modo en que usamos nuestras palabras y símbolos. ¿Pero no hay ningún lugar donde buscar? Desde luego que lo hay. Los valores son lo que los hombres anhelan: anhelan la satisfacción de sus necesidades. La ciencia de la psicología empírica te dirá lo que los hombres quieren, lo que aprueban y desaprueban, y la sociología o la antropología social te dirán algo sobre las diferencias y semejanzas entre las necesidades y los valores morales y políticos entre (y dentro de) diferentes naciones, grupos, clases y civilizaciones. Incluso la escuela histórica alemana, que criticó más radicalmente que nadie la noción de principios inmutables, universales, los reemplazó por un sentido de continuidad de una específica entidad «orgánica» —una nación, o tribu o tradición particular—, pero, al menos en las primeras doctrinas de esta escuela, en las obras de Herder, Savigny, Niebuhr (y, desde luego, en Inglaterra, Burke), no decía o daba a entender que estos diversos modelos de desarrollo eran hostiles entre sí, elementos de un gran todo universal, una inmensa unidad en la diferencia. Los caminos pueden ser necesariamente diferentes; pero la meta era una para todos los hombres: combinaba paz, justicia, virtud, felicidad, coexistencia armoniosa. Éste es el espíritu de la famosa parábola de Lessing sobre los tres anillos, que hablaba por toda la Ilustración.

Holbach decía que el hombre era una materia en el universo, como otros entes tridimensionales: que la ética era una ciencia que descubría, en primer lugar, qué era la naturaleza humana, después qué necesitaba, y, finalmente, cómo satisfacer estas necesidades; y la política era esta ciencia aplicada a grupos, la moral y la política son las ciencias de la crianza y la satisfacción de animales humanos, o, cambiando la metáfora, la agricultura de la mente, como dijo Helvecio. Le Mercier de la Rivière declaró que los fines humanos vienen dados: dados por la constitución de la naturaleza humana. No podemos cambiarlos, sólo comprender sus leyes y actuar conforme a ellas. La política es navegación: requiere el conocimiento de mares, vientos, rocas y los puertos a los que uno no puede sino desear arribar: esto es lo que significa ser racional. «El despotismo de las leyes y el despotismo personal del legislador son todo uno: el del poder irresistible de la evidencia», dijo Le Mercier^[39]. El legislador sólo es el constructor: el plan ha sido trazado por la naturaleza. Helvecio dijo que no le importaba que los hombres fueran virtuosos o viciosos; sólo es necesario que sean inteligentes —pues si son inteligentes buscarán la felicidad, de hecho, por los medios más efectivos, se den cuenta o no, sea cual sea su interpretación de su propia conducta. Montesquieu pensaba que las maneras de alcanzar fines como la felicidad, la justicia o la estabilidad, que eran comunes a todos los hombres, diferirían en circunstancias distintas; Hume, que estos fines eran subjetivos y no demostrables *a priori*; Herder, que no eran universales o totalmente racionales, y dependían de la etapa de desarrollo orgánico alcanzada por una sociedad determinada en la prosecución de su propio camino peculiar, singular. Pero si los fines, subjetivos u objetivos, uniformes o variables, vienen dados por Dios, por la razón, por la tradición, entonces las únicas preguntas auténticas que quedan son las de los medios. Las cuestiones políticas resultan ser puras cuestiones de tecnología.

De nuevo, puede haber diferencias en otro plano. Algunos creían, siguiendo a Platón, que estos fines únicamente podían descubrirlos expertos especialmente preparados: sabios, o videntes dotados de inspiración divina, o *philosophes*, o científicos, o historiadores. Condorcet no veía razón alguna por la que no pudiera progresarse en los

asuntos humanos con un gobierno de expertos en las ciencias del hombre, bastaba con que se aplicaran a los hombres los mismos métodos que se empleaban en el estudio de las sociedades de abejas y castores. Herder estaba en profundo desacuerdo, porque las sociedades humanas se desarrollan y transforman persiguiendo metas espirituales, mientras que las de abejas y castores no. Pero no dijo nada que fuera en contra de la proposición de Condorcet de que «la naturaleza liga en una cadena irrompible verdad, felicidad y virtud»^[40]; pues, de otro modo, no habría cosmos. Si podías mostrar que la verdad, por ejemplo, podría no ser compatible con la felicidad, o la felicidad con la virtud, entonces, si los tres eran considerados valores absolutos (y esto en el siglo XVIII, como en la mayoría de las épocas, era un axioma), de ahí se seguía que no podía darse ninguna respuesta objetivamente demostrable a las preguntas «¿Qué meta debemos perseguir?», «¿Cuál es el mejor modo de vida?». Pero sobre la base de que estas preguntas puedan, en principio, recibir una respuesta, ¿qué era en realidad lo que estábamos preguntando? Kant y Rousseau se apartaron de Platón al afirmar que las respuestas a las cuestiones de valor no eran, en absoluto, cuestión de pericia, ya que todo hombre racional (y cualquier hombre podía ser racional) podía descubrir la respuesta a estas cuestiones morales fundamentales; y, más aún, que las respuestas de todos los hombres racionales coincidirían necesariamente. En realidad, su creencia en la democracia descansa en esta doctrina.

Lo que quiero hacer ver, que me parece crucial, es que todas estas diversas escuelas estaban de acuerdo en que las cuestiones de valor eran una especie de cuestiones de hecho. Puesto que una verdad —digamos, la respuesta a la pregunta «¿Debería buscar la justicia?»— no puede ser incompatible con otra verdad —digamos, la respuesta a «¿Debería practicar la caridad?» (pues una proposición cierta no puede, lógicamente, contradecir otra)— podía trazarse, en principio, al menos, un estado ideal de cosas que contenga las soluciones correctas para todos los problemas centrales de la vida social. Cualquier obstáculo a su realización debe ser empírico o contingente. Cualquier debilidad, error, pereza, corrupción, miseria o conflicto humano, y, por tanto, todo mal y toda tragedia, se deben a la ignorancia y al error. Si los hombres supieran, no errarían; si no erraran, podrían —y, siendo racionales, lo harían— buscar la satisfacción de sus intereses verdaderos por los métodos más efectivos. Estas actividades, estando basadas en la razón, no podían chocar nunca; pues no hay nada en la naturaleza del hombre o del mundo que haga la tragedia inevitable. El pecado, el crimen, el sufrimiento son formas de inadaptación resultantes de la ceguera. El conocimiento, sea concebido como científico o místico, empírico o tecnológico, en la tierra o en el cielo, produce belleza, armonía y felicidad. No hay incongruencias en el mundo de los santos o en el de los ángeles.

III

La virtud es conocimiento. Esta fe occidental esencial, con todas sus ramificaciones, que sobrevivió al colapso de la filosofía griega clásica, a la ascensión del cristianismo, que sobrevivió a los bárbaros y a la Iglesia medieval, al Renacimiento y a la Reforma, y, desde luego, los moldeó a todos de una u otra manera, este pilar fundamental del racionalismo europeo, la base central del gran trípode, fue socavado, o al menos resquebrajado, por el movimiento romántico. Pienso, en primer lugar, que algunos de los románticos cortaron la más profunda de las raíces de la perspectiva clásica —a saber, la creencia de que los valores, las respuestas a las cuestiones de acción y elección, en modo alguno podían descubrirse— y mantuvieron que no había respuestas a algunas de estas preguntas, subjetivas u objetivas, empíricas o *a priori*. En segundo lugar, no había para ellos ninguna

garantía de que los valores no entraran, en principio, en conflicto entre sí, o, si lo hacían, de que hubiera una salida; y sostuvieron, como Maquiavelo, que negar esto era una forma de autoengaño, ingenuo, o superficial, patético y siempre desastroso. En tercer lugar, mi tesis es que con su doctrina positiva los románticos introdujeron un nuevo conjunto de valores, no reconciliables con los antiguos, y que la mayoría de los europeos son hoy herederos de ambas tradiciones. Aceptamos ambas perspectivas, y cambiamos de una a otra de una manera que no podemos evitar si somos honestos con nosotros mismos, pero que no es intelectualmente coherente. Rastrear este cambio trascendental de actitud podría ser la labor de una vida. Aquí sólo puedo señalar unas pocas cuestiones, simplificadas en exceso, para indicar el perfil de este fenómeno revolucionario.

IV

El elemento destructivo —el primer temblor del terremoto venidero— se puede encontrar por vez primera en las páginas inocentes de Rousseau y Kant. Todo el mundo sabe que, tanto Rousseau como Kant, afirmaban que para descubrir lo que debo hacer debo escuchar una voz interior. Esta voz emite mandatos: ordena. Rousseau la llama razón. Kant también la llama racional, y, de hecho, ofrece criterios por medio de los cuales pueden discriminarse sus preceptos de los de otras voces rivales —las de las emociones, por ejemplo, o el egoísmo. Sin embargo, ambos pensadores, a pesar de sus profundos desacuerdos con ciertos aspectos de la filosofía de la Ilustración, siguen perteneciendo, con todo, a ella; sea lo que sea que ordene la voz interior de la razón, es para ellos objetivo, universal, eterno, verdadero para todos los hombres, en todo lugar, en cualquier momento, como había enseñado la tradición de la ley natural. No obstante, en las enseñanzas de Kant, esta voz adquiere ciertas características peculiares. Su concepto central es el de la responsabilidad individual. La formulación misma de la pregunta, referida a qué debería hacer un hombre (y, mediante una transferencia natural —que era demasiado timorato políticamente como para subrayar— también la comunidad), implica que un hombre o grupo puede obrar siempre en un sentido u otro; en otras palabras, puede escoger. La elección de un hombre, para poder ser calificada de tal, debe ser libre; si está determinado a actuar por fuerzas sobre las que no tiene ningún control, ya sean físicas, como habían mantenido algunos filósofos del siglo XVII, o psicológicas —deseos, miedos, esperanzas—, al igual que fisiológicas y biológicas, como habían enseñado los materialistas del siglo XVIII, la noción de elección queda entonces, para Kant, vacía, y no puede atribuirse ningún significado a palabras como «deber», «fines», «obligación», etc. Rousseau, también, piensa que el individuo contiene la esencia de su libertad —cercenar la libertad de un hombre, por muy caritativamente que sea, en su propio interés putativo, como recomendaban al déspota ilustrado los reformadores del siglo XVIII, es acabar con la humanidad del individuo, convertirlo en un animal o en un objeto. Según Kant, para ser verdaderamente libre, para ser un hombre, debe ser libre de tender hacia el mal igual que hacia el bien; en caso contrario, no hay mérito en elegir (racionalmente) el bien, y la noción de mérito queda vacía. Ser libre es dirigirse a sí mismo. Si estoy determinado por algo sobre lo que no tengo control no soy libre. Pero el anhelo de felicidad puede ser uno de estos factores de control externo: puedo ser incapaz de controlarlo. Más aún, la felicidad es algo que yo puedo o no alcanzar: depende de demasiadas circunstancias sobre las que no tengo poder. Si es mi meta, o deber, realizar una determinada acción, debo ser capaz de hacerlo; no se me puede culpar de no hacer lo que está más allá de mis posibilidades. Sólo si soy capaz de elegir libremente puede considerarse que yo (o, se sigue, mi cultura o

nación) tengo obligaciones o responsabilidades, en todo caso que soy un agente moral. Si la fuente de las normas morales o políticas es exterior a mí, no soy libre, no soy capaz de hacer una elección racional.

Los valores de las criaturas racionales deben, por tanto, según esta línea de pensamiento, serme impuestos por mí mismo, pues si proceden de alguna fuente exterior, dependo de esa fuente, y no soy libre. Esto es lo que quiere decir Kant cuando afirma que la autonomía es la base de toda moral: estar a merced de alguna fuerza exterior, ya sea la naturaleza ciega o algún poder trascendente, Dios o la naturaleza, que me manda como quiere, es heteronomía, una forma de dependencia de algo que no controlo, esclavitud. Yo, y sólo yo, debo ser el creador de mis propios valores. Debo, por supuesto, obedecer normas, pero soy libre, como enseñó Rousseau, porque las normas son de mi propia factura. Los mandatos ajenos me degradan; en realidad, es porque los hombres, y sólo ellos, son creadores de valores, que son en sí mismos sumamente valiosos; utilizar a los hombres para fines que no son los suyos, por tanto, explotar seres humanos, degradarlos, humillarlos, es negar su esencia humana, negar que son hombres; y éste es el más infame de todos los pecados. Para justificar el reprimir, esclavizar o aplastar a una criatura debo alegar que lo hago en el nombre de un valor superior a la criatura cuya libertad violo. Pero si *ex hypothesi* no puede haber tales valores —pues todos los valores son creados mediante libre (y racional) elección humana— entonces perpetrar algo así es pisotear el valor más importante de todos, los fines últimos que la razón humana propone para sí misma: la razón y la elección racional son la esencia de la humanidad de los hombres, de su dignidad como seres humanos, de su diferencia, como seres libres, respecto a las cosas y a las bestias. Es esto lo que produce una repugnancia tan violenta en nosotros, quienesquiera que seamos, cuando vemos criaturas como nosotros manipuladas, pisoteadas, deshumanizadas, tratadas o convertidas en bestias.

Kant habla como si estas normas fueran los dictados de la razón, y, por tanto, si me obligan a mí deben obligar a todas las demás criaturas racionales, pues es la esencia de la razón, ya sea teórica o práctica, en las ciencias y en la vida, ser universalmente válida. Ya sea bajo un disfraz religioso o humanístico, esto, y sólo esto, es la base de nuestra idea de los derechos morales y las normas morales, de la libertad, igualdad y dignidad de todos los hombres en cuanto tales. A estas normas las denomina imperativos categóricos.

Quizá Kant no se proponía conscientemente, como Hume, hacer una distinción nítida entre imperativos y afirmaciones de hecho: pero, en cualquier caso, su formulación tuvo consecuencias revolucionarias. Los mandatos o imperativos no son aseveraciones fácticas; no son descripciones; no son verdaderas o falsas. Los mandatos pueden ser correctos o erróneos, pueden ser corruptos o desinteresados; pueden ser inteligibles o confusos; pueden ser triviales o importantes; pero no describen nada: ordenan, dirigen, aterrorizan, generan acción. De manera similar, una meta o un valor es algo a lo que un hombre se propone aspirar, no una entidad independiente con la que se puede tropezar accidentalmente. Los valores no son productos naturales que una ciencia, digamos la psicología o la sociología, puede estudiar, pero son fabricados por los hombres, son formas de libre acción o creación.

Kant no se acerca a esta conclusión; de hecho, está en contra de todo en lo que creía, es decir, la universalidad de la razón, la posibilidad de una demostración racional de los valores morales. Pero algunos de los sucesores románticos de Kant sacaron todas las consecuencias de la afirmación de que los valores son mandatos, y de que son creados, no descubiertos. La vieja analogía entre conocimiento moral (o político) y científico,

metafísico o teológico se rompe. La moral —y la política, en cuanto que es moralidad social— es un proceso creativo: el nuevo modelo romántico es el del arte.

¿Qué hace el artista? Crea algo, se expresa; no copia, imita o transcribe (eso es mera artesanía). Actúa, hace, inventa; no descubre, calcula, deduce o razona. Crear es, en un cierto sentido, depender solamente de uno mismo. Uno inventa tanto la meta como el camino hacia ella. ¿Dónde, preguntaba Herzen, está la canción antes de que el compositor la haya concebido? ¿Dónde está el baile antes de que haya sido bailado, dónde está el poema antes de que el poeta lo haya recitado? No están ahí —en alguna esfera exterior— dispuestos a ser descubiertos, ya sea por expertos o por el hombre común. Toda creación surge en algún sentido de la nada. Es la única actividad completamente autónoma del hombre. Supone la liberación de uno mismo de las leyes causales, de los mecanismos del mundo exterior, de los tiranos, o de las influencias ambientales, o de las pasiones que me gobiernan —factores en relación con los cuales soy un objeto en la naturaleza, en la misma medida que los árboles, las piedras o los animales.

Si la esencia del hombre es el dominio de sí mismo —la elección consciente de sus propios fines y formas de vida— esto constituye una ruptura radical con el modelo anterior que dominaba la concepción de la situación del hombre en el cosmos. La concepción de las leyes naturales surgiendo de la necesidad de armonía con la naturaleza, la concepción funcional del hombre que se realiza encontrando su lugar en la orquesta universal —el fundamento incuestionable de la cosmología moral y espiritual europea desde los presocráticos hasta Rousseau— es destruida; pues el buscar adaptarse uno mismo a algo que obedece a sus propias leyes, ya sea concebido como algo estático o dinámico, como una realidad inmutable debajo del flujo de la experiencia o como un proceso deliberado realizado en la naturaleza o en la historia, es equivalente a obedecer a algo que uno no puede determinar, leyes que ordenan desde fuera; o si lo hacen desde dentro, en cualquier caso no son creadas, no son libremente alterables por individuos o sociedades. Si ser libre es la condición del ser humano, y ser libre es imponerme leyes, no es, entonces, la autoridad exterior, por muy sublime que sea su procedencia, la que establece la validez y verdad de los principios de acción, sino el hecho de que sea dispuesto por un agente libre.

Ésta es una inversión de la idea de verdad como correspondencia, o en todo caso como relación fija, con la *rerum natura*, que viene dada y es eterna, y que constituye la base de la ley natural. La perspectiva tradicional del mundo cambia. El arte no es imitación, ni representación, sino *expresión*, cuando más verdaderamente soy yo mismo es cuando creo —ésta, y no la capacidad de razonar, es la chispa divina que hay dentro de mí; ése es el sentido en el que estoy hecho a la imagen de Dios (*sicut Deus*). La naturaleza ya no es la Dama Naturaleza o la Señora Naturaleza, ni el déspota de los materialistas ni la gobernadora de los deístas, ni la amable ama de llaves de Hume, ni la *natura naturans* de Shaftesbury, «todo amor, todo belleza, divina»^[41], sino que, sea cual sea la apariencia en la que me la encuentro, es el complemento de la acción o el espíritu, la materia sobre la que realizo mi voluntad, aquello que moldeo.

Esta imagen persigue a los románticos alemanes, Wackenroder, Tieck, Jacobi, Schiller, Novalis, los Schlegel, Schelling. Su expresión más original, y quizá más gráfica, está en las primeras obras de Fichte, que desarrolló el concepto de imperativo categórico más allá y en contra de Kant. Soy consciente de mi propio ser, decía Fichte, no como un elemento de algún modelo mayor, sino en el choque con el no-ser, el Anstoss, el impacto violento de la colisión con la materia muerta, a la que me resisto y que debo subyugar a mi libre designio creativo. El yo es actividad, esfuerzo, dirección automática. Quiere, altera,

configura el mundo, tanto en el pensamiento como con la acción, según sus propios conceptos y categorías. En Kant ésta era una actividad preconsciente de la imaginación. En Fichte es una actividad creativa consciente. «No acepto nada porque tenga que hacerlo», dijo Fichte (como pensadores anteriores, como Descartes o Locke, habían dicho), «lo creo porque quiero»^[42], y, de nuevo, «si un hombre permite que otros le impongan leyes, se convierte por ello en una bestia, es decir, lesiona su dignidad humana connatural»^[43]. Pertenezco a dos mundos, que son el material, dominado por la causa y efecto, y al espiritual^[44], donde «soy enteramente mi propia creación»^[45]. Josiah Royce, resumiendo este aspecto de las concepciones de Fichte, escribió: «El mundo es el poema... recitado por el sueño de la vida interior»^[46]. Nuestros mundos son literalmente distintos si diferimos espiritualmente. Ser un poeta, un soldado, un banquero, es crear mundos diferentes. Mi filosofía depende de la clase de hombre que soy, y no viceversa. En un sentido, mi mundo debe depender de mi libre elección. El material —naturaleza muerta (incluyendo mi cuerpo y sus funciones)— viene dado. No así lo que hago con él: si lo estuviera, yo también debería atravesar los ciclos repetitivos —causa, efecto, causa— que regulan la materia inanimada, o el modelo evolutivo que determina la naturaleza orgánica, las plantas, los animales, mi propio cuerpo, mi yo sensorial, todo lo que no puedo controlar libremente.

Esto se manifiesta en el gran clímax retórico de los famosos *Discursos a la nación alemana* de Fichte (redactados en las postrimerías de su vida), el texto básico de todo el nacionalismo alemán:

O crees en el principio original del hombre una libertad, una perfectibilidad... o no... Todos aquellos que albergan en sí un estímulo creativo vital, o si no, asumiendo que tal don les ha sido negado, al menos rechazan lo que no es sino vanidad, y esperan el momento en el que son atrapados en la corriente de la vida original, o incluso, si no han llegado todavía a este punto, tienen, en cualquier caso, algún presentimiento confuso de libertad —no sienten hacia él ni odio ni miedo, sino amor—, éstos forman parte de la humanidad primitiva... Todos aquellos que, por otra parte, se han resignado a ser un mero producto de segunda mano, derivativo, que no son sino el anexo a la vida... considerados como personas, son extraños, forasteros... Todos los que creen en la libertad de espíritu... ellos están con nosotros... Todos los que creen en el ser impedido o en el retroceso, o en poner a la naturaleza inanimada al mando del mundo... éstos nos son ajenos^[47].

El intento de Fichte por mostrar que los alemanes son creativos y los franceses están muertos no nos interesa aquí: lo que importa es su tesis de que los valores se construyen, no se descubren. En sus obras primeras, políticamente radicales, mientras Rousseau fue su maestro, pensaba que los valores eran creados por el individuo racional, y, porque la razón es idéntica en todos los hombres, las leyes y valores de la vida de la razón son valederos para todos. En sus últimas obras el yo se identifica sucesivamente con el demiurgo transcendental, el gran espíritu creativo, del que todos somos aspectos o fragmentos, esto es, Dios; luego, con el hombre en general; después con el pueblo alemán, o cualquier grupo o comunidad «creativo», único a través del que el individuo puede realizar su yo verdadero, interno, eterno, creativo. «El individuo no existe,» declaró Fichte, «no debería contar para nada, sino desaparecer completamente; sólo el grupo existe»^[48]. «La vida de la razón consiste en esto, en que el individuo se olvide de sí mismo en la especie —arriesgar su vida por la vida de todos y sacrificar su vida por la de ellos»^[49]. La función de la libertad es realizar «la libertad completa, la independencia completa de todo lo que no somos nosotros, nuestro ego puro»^[50]. Si este ego se identifica con «el pueblo», entonces el pueblo tiene el derecho moral a realizar su destino mediante cualquier ardid o fuerza.

No estoy llamando la atención sobre este extremo del pensamiento de Fichte para señalar una de las fuentes del nacionalismo místico, o para demostrar la perversión de su individualismo anterior, sino para mostrar cómo la esencia del hombre se identifica ahora, no con la razón, que debe ser una en todos los hombres, sino con la fuente de la acción, la voluntad; las voluntades de los hombres pueden entrar en pugna de un modo en el que los productos de la razón —afirmaciones descriptivas verdaderas— lógicamente no pueden entrar. Sólo he citado a Fichte, pero apenas hay un escritor romántico que no abunde en pasajes de este tipo: la ruptura con el mundo clásico objetivo —la imagen del mundo común a Platón, santo Tomás de Aquino y Voltaire— es muy dramática.

Muchas consecuencias nuevas, políticas así como estéticas y filosóficas, se desprenden de esto. El «ego puro» de Fichte, idéntico en todas las dispersas identidades terrenales, cede su puesto al audaz y desenfrenado artista individual o personalidad creativa, que idea sus propios valores y vidas y muere por ellos porque son sus valores —pues no hay otra fuente de la que puedan surgir. El espíritu libre, anárquico, reverenciado en la novela de Friedrich Schlegel *Lucinda* y en la de Tieck *William Lovell*, lleva en su forma socializada a la idea de autarquía —la sociedad cerrada, planificada centralmente de Fichte y de Friedrich List, y de muchos socialistas—, que los aísla de la interferencia exterior para poder ser independientes y expresar su propia personalidad interna sin interferencia de otros hombres. Este autoaislamiento —concentración en la vida interior, en aquello que sólo yo puedo controlar, junto con la definición de mi identidad o de mi comunidad conforme a algo no sujeto a influencias externas— está, sin duda, conectado históricamente con las derrotas y la devastación infligidas a los alemanes por Richelieu y Luis XIV, y con la consiguiente necesidad emocional por parte de la nación humillada de restaurar su respeto hacia sí misma mediante la reclusión en una ciudadela interna que no podía ser tomada por el conquistador —su vida interior, el reino espiritual que ningún tirano podía arrebatarse, ningún desastre natural destruir. En el siglo XX, idéntica necesidad, producida por la derrota en la guerra, llevó a una manifestación mucho más violenta de estos síntomas defensivo-agresivos, y con el tiempo a la extensión de la propia enfermedad, que ha tenido las consecuencias devastadoras por todos conocidas. Siendo esto así, el que fuera o no la ambición de Richelieu (o Alejandro o Julio César), con la consiguiente sensación de impotencia del ciudadano alemán (o ateniense o romano) medio (especialmente de los intelectuales entre ellos), la que llevó a la sustitución de cuestiones sociales o políticas por otras personales, estéticas o metafísicas, este proceso, que empezó casi imperceptiblemente entre los pietistas en la Alemania despóticamente gobernada de finales del siglo XVII, condujo a la mayor revuelta espiritual de los tiempos modernos. Situar tales fenómenos en su contexto histórico es, por supuesto, importante; pero su influencia sobre nuestra propia época es más radical de lo que ninguna narración histórica nos llevaría a suponer.

El carácter individual, la voluntad, la actividad —estos rasgos lo son todo. El trabajo deja de ser concebido como una necesidad penosa, y se convierte (en Fichte) en la tarea sagrada del hombre, pues sólo a través de él puede imprimir su personalidad singular, creativa, sobre la materia muerta que es la naturaleza. Esto lleva a los conceptos de la dignidad del trabajo y el derecho a trabajar, santificados por el hombre y no por el servicio a Dios. La verdadera naturaleza del hombre no es la receptividad pasiva —placer, contemplación— sino la actividad. Los creadores son diferenciados de los meros colaboradores en el proceso creativo, aún más de aquéllos a los que Fichte describía como dormidos, o que están a la deriva de la corriente de las cosas. *Das Gegebene* —lo dado— se

contrasta ahora con *das Aufgegebene* —la tarea que me pongo por delante— sagrada porque emana de mi propia voluntad «racional» libre de trabas. El concepto de vocación —Beruf—, que es central en las enseñanzas sociales luteranas, se mantiene y exalta en la filosofía romántica, con la diferencia de que ahora la fuente de autoridad no es Dios o la naturaleza, sino la preocupación del individuo por su libertad para escoger su finalidad, la finalidad que, por sí sola, satisface las aspiraciones de su naturaleza moral, o estética, o filosófica o política. «El hombre será y hará algo»^[51]. Saber que algo es mi misión (o la de mi nación o cultura o iglesia) no es conocer datos o reflexionar sobre hipótesis en un espíritu científico o filosófico, no equivale simplemente a ser conmovido por la emoción (la emoción no es el núcleo del romanticismo: ése es un error tremendo cometido por muchísimos historiadores y críticos), sino que es más parecido al estado del artista en su momento de inspiración, de verdad personal, cuando sabe lo que debe hacer para realizar su concepción interna, parte de él y mandato objetivo a la vez —impuesto a él por él mismo— dirigido a actuar o vivir de una cierta manera. Este conocimiento lo poseen todas las personalidades creativas: ya sean artistas, pensadores, hombres de acción, ya creen en soledad o colectivamente. Saber mi meta real no es saber la verdad tal como se concebía en el pensamiento de la Ilustración, según el cual primero descubres la verdad y luego la aplicas; más bien tu misma acción expresa tus convicciones, se identifica a ellas. La moral y la política no son un conjunto de proposiciones: son acción, dedicación propia a metas concretizadas. Ser un hombre no es entender o razonar, sino actuar; actuar, hacer, crear, ser libre son idénticos: ésta es la diferencia entre los animales y el hombre. El artista crea; no transcribe o descubre. Pero, como había enseñado Herder, el individuo está sumergido en la corriente natural de su sociedad; la vida de una sociedad no es la simple suma de las vidas de sus miembros. Las comunidades, las verdaderas comunidades, crean colectivamente. Y, así, el modelo estético se traduce en los términos sociales y políticos que estaban destinados a jugar un papel tan fatídico en la historia de la Europa moderna. Fichte dice esto mucho más explícitamente que Herder o Burke. El rastro lleva directamente desde él al chauvinismo romántico de los historiadores alemanes del siglo pasado.

V

Una variante particular de esta actitud es el intento de Friedrich Schiller por encontrar el ámbito de la libertad en el arte, concebido como una especie de juego. El mundo material es un campo de causa y efecto que aprisiona nuestros cuerpos, en el que nuestro comportamiento está determinado del modo que describen y explican las ciencias naturales. ¿Qué nos distingue, entonces, del resto de la naturaleza? No que estemos determinados menos inflexiblemente que el resto de la naturaleza, aunque quizá de una forma algo diferente, que es la respuesta de los teóricos más antiguos; sino que tenemos el poder de abstraer nuestro espíritu («alzándose por encima») del mundo de la naturaleza, y construir uno en el que prevalecen diferentes leyes y normas, libres, porque las hemos inventado nosotros. Cuando estamos jugando, construimos nosotros mismos el universo y sus leyes. Los niños que juegan a ser pieles rojas *son* pieles rojas: nada les estorba; las leyes usuales —sociales, psicológicas, incluso físicas— han sido suspendidas; podemos alterarlo todo, incluso quizá las leyes de la lógica, tal como decida nuestra imaginación. En este mundo «noumenal» nuestra imaginación y razón tienen un alcance total. En este mundo la virtud es recompensada, la bondad, la belleza y la verdad son alabadas, el vicio castigado, como no lo son, muy patentemente, en el llamado mundo real. El arte es, literalmente, un juego, invención, creación a partir de la nada, en el que tanto el contenido del mundo como

las reglas que obedece son moldeadas según nuestros propios deseos libres, sin trabas. A esto podemos escapar, siempre que queramos, y encontrar liberación de la rutina de la vida física. Éste es el mundo del arte, la moral, la razón. Sus valores no se descubren sino que se crean, y la relación entre estos valores es la que deseamos darles. Así, también, Schelling concibe el mundo como la continua actividad creativa del Espíritu Absoluto, y los niveles de discernimiento o comprensión de los hombres según su capacidad creativa. Entre éstos, como Bergson hizo luego, incluye filósofos, artistas, poetas, historiadores, gobernantes, que son poseedores de un discernimiento mucho más profundo en la historia de los hombres y en todos los procesos de su vida, biológicos, fisiológicos, psicológicos, que el de los razonadores que tratan de aplicar modelos inapropiados, llevados desde las ciencias «muertas» de la química o las matemáticas, al flujo «viviente» de la vida. Más que ningún otro pensador de su tiempo, Schelling, lejos de concebir a los valores y a los mitos como un autoengaño por parte de los pueblos antiguos, o mistificaciones deliberadas de sacerdotes o poetas, los veía como encarnaciones concretas del impulso humano de crear que el hombre compartía con toda la naturaleza. Siguiendo a Vico, mantenía que los hombres comprendían sólo lo que veían desde dentro, como actores, no desde fuera, como observadores. Esto valía para distinguir a los muertos de los vivos entre los estudiantes de la naturaleza, la historia y el arte por igual. Como doctrina metafísica, las enseñanzas de Schelling resultaron oscuras y esotéricas; pero tuvo influencia suficiente para alimentar el torrente ya crecido de políticos románticos, especialmente la idea de que los fines de la vida social son creados por inspirados hombres geniales que no procedían mediante el razonamiento cuidadoso sino mediante destellos de revelación, enormes saltos irracionales, y llevaban consigo al resto de la humanidad en un gran impulso creativo hacia adelante, que liberaba las fuerzas en él escondidas.

VI

Las consecuencias políticas de esto son muy novedosas. Si nosotros sólo somos los creadores de los valores, entonces lo que importa es nuestro estado interior —motivo, no consecuencia. Pues no podemos garantizar las consecuencias: forman parte del mundo natural, el mundo de la causa y el efecto, de la necesidad, no del mundo de la libertad. Sólo podemos ser responsables de lo que está a nuestro alcance. De ahí una escala transformada de valores políticos y morales, algo totalmente nuevo en la consciencia europea. Lo que importa ahora es el motivo, la integridad, la sinceridad, la fidelidad por principio, la pureza de corazón, la espontaneidad; no la felicidad o la fuerza o la sabiduría o el éxito, o la belleza natural, u otros valores naturales, que están fuera del reino de la libertad moral, pues dependen de factores externos que están, mayoritariamente, más allá de nuestro control. El sabio, el especialista, el hombre que conoce, que alcanza la felicidad, o la virtud, o la sabiduría, por medio del entendimiento, o la acción fundada en el entendimiento, es reemplazado por el héroe trágico que busca realizarse a cualquier precio, contra cualquier imprevisto, con cualesquiera consecuencias; y que, en un sentido mundano, tenga éxito o no es una cuestión baladí.

Las tres presuposiciones fundamentales de la perspectiva antigua son destruidas por esta inversión de valores. En primer lugar, el hombre no tiene una naturaleza identificable, ya sea estática o dinámica, pues se crea a sí mismo: crea sus propios valores, y, a través de ello, se transforma a sí mismo, y el yo transformado crea valores nuevos, de manera que nunca podemos decir *ex hypothesi* cuál será el resultado de este intento por realizarlos; ya que sólo puede intentarlo —no puede ser responsable de las consecuencias, o saber si

tendrá éxito o no. En segundo lugar, debido a que sus valores no son descubiertos sino creados, no puede constituirse ningún sistema de proposiciones capaz de describirlos, pues no son hechos, no son entidades terrenales; no están ahí para ser identificados y etiquetados por una ciencia de la ética o de la política, ya sea empíricamente o *a priori*. Finalmente, no hay garantía de que los valores de civilizaciones, naciones o individuos diferentes armonicen necesariamente. También puede haber choques entre los valores de un individuo en momentos distintos, o incluso al mismo tiempo. ¿Quién asegurará que el conocimiento es siempre compatible con la felicidad? Conocer el mundo puede hundir a uno en la miseria; la justicia puede excluir la piedad; la igualdad puede cercenar la libertad; la eficiencia puede matar la espontaneidad; la virtud puede dejar fuera el placer, o el poder, o el conocimiento. El conocimiento puede no ser un valor moral en absoluto, aunque ningún filósofo haya negado esto desde Platón. Pues es posible conocer todo lo cognoscible, y aun abrazar el mal si uno está dispuesto: si el hombre no fuera capaz de escoger el mal, no sería verdaderamente libre, la creación sería una autopropulsión casi mecánica a través de los raíles de la omnisciencia infalible, armoniosa y serena, pero no compatible con la elección o la libertad. Cuando un hombre sigue sus propios valores, lo que hemos aprendido a admirar en él es su actitud espiritual —la sinceridad, la intensidad, la dedicación con las que se afana en seguir la luz dentro de él. No podemos decir si conseguirá crear una obra de arte, una forma de vida, un movimiento político, un sistema filosófico. Lo único que está a su alcance es hacer el esfuerzo. Sólo hay un acto totalmente imperdonable —traicionar lo que uno cree. Esta doctrina puede adoptar la forma de un fanatismo desmedido, y llevar a resultados espantosos.

La imagen heroica del siglo XIX es la de Beethoven: un hombre puede ser ignorante, rústico, ensimismado, cruel, estar en guerra con la sociedad o consigo mismo, pero siempre que sirva a su ideal, obedezca a la voz dentro de él, se salva, es autónomo. Sólo si se niega a sí mismo, o se vende por dinero o posición, o comodidad, o poder, o placer —los bienes del mundo externo—, comete el pecado último, al convertirse en una cosa, algo heterónomo, un objeto natural. Sólo el motivo, el *état d'âme*, cuenta. Si creo en una forma de vida y tú en otra y éstas entran en conflicto, es mucho mejor que luchemos, y uno de los dos muera, a que haya un compromiso que traicione lo que es sagrado para cada uno de nosotros. El concepto mismo de idealismo como atributo noble es original. Alabar a alguien como idealista es decir que está dispuesto a sacrificar su vida por fines en los que cree por sí mismos. La cuestión sobre si estos fines son correctos ya no es inteligible, porque todos los hombres —y, para aquéllos para los que el poder creativo no es el individuo, sino una cultura, una nación, una Iglesia, una tradición, todas éstas— viven desde su concepción singular, particular.

Esto es nuevo, ya que no podría haber sido entendido antes de mediados del siglo XVIII. Sin duda, siempre había sido correcto para un cristiano morir por su fe; pero eso era porque era la fe verdadera, y sólo por ella podía salvarse un hombre, constituyendo, por tanto, el valor superior en su escala, y no sólo en la suya, sino en la de toda la humanidad. Si un cristiano mataba a un musulmán en una Cruzada, o un católico a un protestante en una de las guerras de religión, no escupiría, si era un hombre compasivo, sobre la tumba de su adversario muerto: podría sentir pesar porque hombres tan valientes, quizá tan bondadosos, pudieran morir por una fe falsa. El hecho de que mantuvieran esta fe sinceramente, y dieran sus vidas por ella, lejos de mitigar su pecado, sólo lo empeoraba. Si la fe era falsa o perversa, entonces cuanto más pura, intensa, apasionada, «auténtica» fuera la adhesión del enemigo a su credo o herejía, cuanto más maligno fuera, menos admiración

merecía.

La actitud romántica es el completo reverso de esto. A comienzos del siglo XIX hay una profunda admiración hacia los mártires, las minorías, que luchan contra fuerzas abrumadoras, aquellos que, por el bien de sus ideales, se arriesgan a la destrucción cierta. Se aprecia en alto grado el desafío en sí mismo, la derrota y el fracaso, frente a la concesión y el éxito mundano. Un hombre que dedica todas sus energías a la expresión de lo que hay dentro de él, incluso si fracasa y no produce una obra maestra, sino, como el pintor loco de Balzac, un caos de colores, ha logrado preservar su apariencia humana y ha salvado su alma, cosa que no ha hecho el pintor de moda que ha prostituido su talento. Esto habría significado poco para Aristóteles, que sólo consideraba admirable la realización; e igualmente poco para un cristiano del siglo XVI, que únicamente se preocupaba por la verdad —la verdad pública, objetiva, universal. A mediados del siglo XVIII, en *Minna von Barnhelm*, de Lessing, el idealista, el Mayor Tellheim, es una figura enternecedora y noble —honorablemente orgullosa—, pero absurda: veinticinco años después es el héroe trágico, como Karl Moor en *Los ladrones* de Schiller, y más tarde todos los Don Juanes, Faustos, Medeas y demás héroes y heroínas rebeldes y satánicas.

Este subjetivismo lleva a una inversión de valores: culto a la integridad y a la pureza frente a la eficacia o capacidad para el descubrimiento y el conocimiento; libertad frente a felicidad; conflicto, guerra, autoinmolación frente a concesión, ajuste, tolerancia; el genio salvaje, el desterrado, el héroe doliente, el Giaours de Byron, Laras, Caínes contra la sociedad domesticada, civilizada, respetable o filistea escandalizada por las demandas y criterios de los rebeldes. Es la moral del compromiso, el abandono y el vigor frente a la de la prudencia, el cálculo, el realismo. Es en este tiempo cuando la propia palabra «realismo» se vuelve peyorativa y adquiere las connotaciones de crueldad, cinismo, compromiso ruin con valores inferiores. «Da todo lo que puedas», exclama Wordsworth; «el cielo supremo rechaza la enseñanza / del exactamente calculado más o menos»^[52]. El cielo supremo acepta a los que los hombres rechazan: los héroes de Schiller, los pensadores y agentes solitarios de las obras de Ibsen, al igual que los más violentos individualistas de Kleist, Stendahl y Balzac —el Príncipe de Homburg, Julián Sorel, Rastignac, los heroicos constructores de naciones de Carlyle, Steerforth, los personajes diabólicos de Dostoievsky.

Si el nuevo ideal estético del romanticismo es relativamente inocuo socialmente, el culto al individualismo político puede tomar una forma más siniestra. El complemento de Beethoven es Napoleón. A Napoleón lo representaban sus admiradores románticos haciendo con los seres humanos lo que Beethoven hacía con los sonidos, o Shakespeare con las palabras. Los hombres están dotados de poderes creativos o no lo están, y si no lo están, si están «dormidos o pasivos», deben servir a los fines de los creadores, y alcanzar su propia realización siendo moldeados por ellos; y aunque puedan ser perturbados, torturados y destruidos en el proceso, son, de cualquier modo, elevados así a un nivel superior al que podrían haber llegado por sus propios esfuerzos. Su agonía contribuye a una gran obra de arte. El Imperio de Napoleón es concebido como el equivalente de una sinfonía, una epopeya —una creación abrumadora de un libre espíritu humano. De igual manera, Hugo, Yigny y Tieck. Ésta es la doctrina subyacente al nacionalismo, al fascismo y a todo movimiento que descansa en una moral en la que el modelo de libertad derivado de la creación artística, o de impulsos autorrealizadores, vitales, ha sustituido al antiguo modelo de ciencia o felicidad y conocimiento racionales; y que concibe a la libertad como liberación de todo lo que se me resiste.

Esto constituye una enorme revolución de las ideas. El subjetivismo en el que

todavía se apoya opera en nosotros y en nuestras ideas políticas. De hecho, se intentó una contrarrevolución frente a ella, por parte de Hegel y Marx —un intento de restaurar valores objetivos, desde luego no extraídos de un concepto de ley natural inmutable, sino del de fuerzas objetivas involucradas en la autotransformación histórica de la sociedad y la nación, el Estado o la clase. Estos pensadores argumentaron, de muy diferentes maneras, que la concepción de una armonía natural de intereses era superficial, que el conflicto, ya fuera concebido como resultante de la necesidad metafísica o a partir del modelo de desarrollo social, era intrínseco al individuo y a la sociedad. Mantenían que oponerse a lo que acabará venciendo porque su victoria es resultado del desarrollo de la propia «razón» —por ejemplo, el crecimiento del Estado o los intereses de una determinada clase— era perverso y también necio, porque el principio en el que se basaba tal resistencia era irracional. La historia de las instituciones era la historia del progreso de la razón humana, y tratar de impedirlo o retardarlo era apoyarse en principios y métodos que el propio proceso histórico había hecho obsoletos; aferrarse a lo obsoleto va contra la moral —es, en realidad, inmoral—, si la moral evoluciona con las necesidades y pautas evolutivas de una humanidad que persigue metas racionales. Kant, el primero entre los pensadores seculares en abrir una brecha insuperable entre deber e interés, era lo bastante hijo de la Ilustración para creer que el justo sería recompensado. Esto no se podía demostrar racionalmente: pero un mundo en el que los rectos sufrieran era un mal mundo, y esta posibilidad la rechazaba en un acto de fe en la bondad última de Dios. Lessing, Chateaubriand, el joven Kleist, el Schiller maduro basaban su creencia en un orden terrenal sobre los mismos fundamentos precarios —quijotescos, no racionales. Para Kleist se derrumbaron: como Joseph de Maistre, no veía ninguna escapatoria racional o personal al espectáculo de la vida desprovista de significado por la creciente e inexplicable violencia, crueldad y frustración. Hegel aceptaba temerariamente la historia como la historia del conflicto creciente —como el «cadalso»^[53] de la humanidad— y con gran ingenuidad y arrojo trataba de representar su campo de batalla como un proceso objetivo que, siendo el crecimiento de la comprensión del hombre de sí mismo, podía representarse como la realización del hombre como ser racional, una exigencia de razón —que es, finalmente, idéntica en los hombres y en el mundo exterior, y busca alcanzar una armonía definitiva— y, por tanto, como el reino verdadero de la autodirección, de la libertad humana. El progreso —el proceso de conocimiento de sí mismo, o de la liberación de lo que impide el avance del espíritu— debe culminar en el triunfo de la razón, cuando todo será diáfano, real, armonioso. Marx tradujo esta ascensión atormentada a términos materiales socioeconómicos—: hay también en su doctrina una edad dorada, en la que la humanidad, integrada, liberada de espejismos y de la servidumbre de la que éstos son síntomas, será feliz para siempre. Volvemos a Platón, a la ley natural y a la *philosophia perennis*: a menos que creemos las condiciones necesarias para comprender —y comprendamos, y actuemos en consecuencia—, la realidad seguirá dividiéndonos y destruyéndonos.

Este intento por restaurar criterios objetivos no tuvo, en conjunto, éxito; no obtuvo ninguna victoria decisiva. La moral subjetiva del movimiento romántico penetró en la conciencia europea demasiado profundamente. Los hombres estaban dispuestos a levantarse, y de hecho a morir, por principios que no consideraban ni locales ni transitorios, ni como los intereses de un determinado grupo o civilización, sino como absolutos y personales al mismo tiempo, es decir, no avalados por ninguno de los criterios objetivos que refrendaban las afirmaciones fácticas o convertían a las verdades universales en universales, objetivas y valederas para todos los hombres.

En realidad, una actitud de este tipo es la que ha revivido en épocas modernas en forma de existencialismo, particularmente en su variedad estética. Los valores, para estos pensadores, no son hechos, el mundo es *wertfrei*, libre de valores, no persigue ninguna meta, no acarrea ninguna proposición evaluativa, ni ética ni estética ni política. Se enfrenta al hombre como un monótono conjunto de datos de los que puede discernir pautas, hacia las que puede tener actitudes, pero que por sí mismas nada prescriben. Deducir que este o aquel orden moral o sistema político es mejor, o más deseable, o más racional, por la estructura de las cosas, en general, es, para los pensadores de este tipo, un mero autoengaño —que nace de un deseo patético por encontrar apoyo para las opiniones de uno en la naturaleza de las cosas. Pues las cosas no tienen, en este sentido, naturaleza alguna; sus propiedades no tienen relación lógica o espiritual con los objetivos o la acción humanos. La libertad que para los existencialistas, como para los románticos, distingue a los hombres de los objetos en la naturaleza consiste precisamente en el compromiso con este o aquel curso de acción, esta o aquella forma de vida, que no pueden justificarse fuera de ellas mismas. Es mera cobardía —un intento de engañarse a uno mismo o a otros— buscar una coartada exterior a la voluntad humana en alguna autoridad externa: natural, histórica, social, moral. Más aún, es una contradicción en los términos. Autoridad, justificación, propósito —éstos son conceptos que sólo surgen en el curso de decisiones individuales de vivir o actuar de esta o aquella manera—; su transferencia a agencias externas, divinas o naturales, sólo puede surgir de la debilidad, del miedo a admitir que nosotros, y sólo nosotros, somos responsables de lo que hacemos en el área que se nos asigna, para lo que no podemos dar ninguna razón salvo que eso es a lo que aspiramos, que éstas son las metas que son nuestras porque las hemos escogido —pues no hay ni puede haber nada más a lo que podamos apelar—; son sólo, como comentó una vez Benjamín Constant, el eco de nuestras propias oraciones, deseos, lamentaciones, que vuelven a nosotros desde la bóveda de bronce de un mundo impersonal, como si fueran voces de fuera. Esto no está lejos de la postura de la ética emotiva —todo lo que permitía el positivismo moderno riguroso—, en la que nuestros juicios morales y políticos, en tanto que incorporan valores, no describen tampoco nada, aunque puedan expresar, transmitir, encarnar actitudes de la mayor importancia para nosotros, pero no en la forma de proposiciones, pues éstas deben ser verdaderas o falsas; mientras que las actitudes éticas, y las creencias y lealtades políticas, no describen nada. En consecuencia, no son verdaderas o falsas, son sólo lo que son, formas de vida, intenciones, elecciones, opiniones, costumbres, estados mentales o de sentimiento o voluntad —individuales o colectivos, determinados o libres.

VII

En conclusión, se puede decir lo siguiente: la nueva concepción romántica de los valores sustituyó la moral de la consecuencia por la del motivo, la de la efectividad en el mundo exterior por la de la vida interior. ¿Qué efecto ha tenido esto sobre las ideas del hombre de la calle, los miembros no filosóficos de las sociedades occidentales? Profundo, transformador, pero no decisivo. Ya que a mí me parece que la vieja moral —que juzgaba los actos de los hombres como lo hacía Aristóteles, o los utilitaristas, o todas las escuelas de moral objetiva (incluyendo antinomianistas como los seguidores de Hume y Montesquieu, y Herder también), es decir, los que son en gran medida consecuencialistas—, esta moral no sucumbió ante esta ola revolucionaria. ¿En qué se basan nuestros propios juicios políticos? ¿Creemos realmente que los juicios de valor no son juicios en absoluto, sino actos arbitrarios de autocompromiso? ¿Creemos que las

ciencias del hombre son irrelevantes en términos políticos, que la antropología, la psicología, la sociología pueden instruirnos sólo sobre medios, sobre técnicas? En la frase de Lenin, «¿Quién a quién?»^[54], ¿Quién consigue qué, dónde, cuándo, cómo? ¿Creemos que, puesto que los valores chocan, no hay razones para elegir uno antes que otro, de manera que si los hombres, o grupos de hombres, están dominados por perspectivas diferentes, ése es el final de la cuestión, y la guerra entre ellos es un proceder más honorable (para aquellos que creen en el honor) que los intentos por encontrar una solución intermedia que satisfaga íntegramente las creencias auténticas de ninguna de las partes?

Pienso que la respuesta a estas cuestiones es tanto un sí como un no. Kant comentó con acierto una vez (en un aparte) que del árbol torcido de la humanidad nunca salió nada derecho^[55]. Nos las ingeniamos para creer tanto en la moral del motivo como en la de la consecuencia. Admiramos la eficacia, la belleza, la inteligencia, las virtudes naturales: como los aristotélicos, los utilitaristas, los marxistas, pensamos bien de los que han beneficiado, de hecho, a la humanidad con arreglo a valores que la gran mayoría de los hombres, durante periodos muy largos de tiempo y en muchísimos lugares, han adoptado como propios, y los admiramos sea cual sea su motivo. Pero, como los liberales y los existencialistas (y temo que debo añadir a los nacionalistas e, incluso, a los fascistas), admiramos también la moral del motivo, admiramos a aquellos que, sin importarles las consecuencias previstas de sus actos, se mueven por fines que nosotros y ellos valoran en sí mismos, sin pensar en los efectos.

Admiramos a los hombres movidos por el ansia de poder o la envidia a otros, o la vanidad monomaniaca —aunque podamos detestar estas características— si han producido lo que consideramos como beneficios a la humanidad. Admiramos a Pedro el Grande, a Federico el Grande, o a Napoleón, y, por muy bajos moralmente que estimemos sus motivos, los llamamos grandes hombres, estudiamos sus vidas y acciones. Nuestra concepción de la potencialidad humana está profundamente afectada por tal estudio. Consideramos excéntricas, improcedentes, subjetivas, ahistóricas, las opiniones de aquellos que, como Tolstói, desean minimizar el papel que han jugado, o de aquellos que, como H. G. Wells, quieren denigrarlos porque los movían motivos innobles, o perseguían metas inferiores. Al mismo tiempo, consideramos a los inquisidores y exterminadores —Torquemada, Juan de Leiden o Lenin—, incluso si aborrecemos sus ideas, no simplemente como agentes humanos de mayor o menor importancia para el cambio histórico, sino como seres humanos a quienes atribuimos un valor moral (y político) positivo en virtud de la sinceridad y claridad de sus motivos. No los consideramos simplemente perversos porque han causado un sufrimiento extendido e innecesario, como los utilitaristas —James Mill o Bentham— ciertamente nos habrían hecho hacer, y como sus discípulos harían hoy.

Esto, claramente, no es consistente; pero es lo que ocurre. Somos herederos de dos tradiciones. La posterior ha subvertido, hasta un punto, a la antigua; con la consecuencia de que, haciendo frente a aquellos que continúan tercamente la tradición antigua, ya sea en forma de marxismo, por ejemplo, o en la de la Iglesia romana, los que no aceptan tales doctrinas se quejan de la excesiva indiferencia moral al sufrimiento causado por unos hombres a otros, de una objetividad tan cruel. La mayoría de los miembros civilizados de las sociedades occidentales mantienen actitudes que producen una inquietud más lógica que moral: nos deslizamos embarazosamente de un pie a otro, del motivo a la consecuencia, de la valoración del carácter a la valoración del logro. El desarrollo de esta capacidad lógicamente insatisfactoria, pero histórica y psicológicamente enriquecida para entender a

los hombres y a las sociedades, tenemos que agradecerlo a la última gran revolución de los valores y los criterios. Ningún movimiento en la opinión humana ha tenido una envergadura y efecto similares. Todavía aguarda a sus historiadores: pues, a menos que se comprenda, ningún movimiento político moderno me parece totalmente inteligible. Esto, por sí solo, me parece razón suficiente para prestar atención a este extraordinario, y a veces siniestro, fenómeno.

EL COMPROMISO ARTÍSTICO
UN LEGADO RUSO

Mi propósito es doble: primero, ofrecer una explicación de un fenómeno en la historia cultural moderna que me parece interesante e importante, pero que pocas veces ha sido puesto de relieve, quizá porque es demasiado evidente; segundo, presentar una defensa de algunos de los padres fundadores de la *intelligentsia* liberal rusa contra la falsa acusación, que se les ha imputado con demasiada frecuencia, de que, aunque inconscientemente, forjaron algunas de las cadenas a las que los artistas soviéticos, particularmente escritores, estuvieron amarrados en nuestro siglo. Permítanme empezar con la primera de estas tesis.

I

Más de un crítico ruso del siglo XIX señaló que toda idea de alguna importancia en el pensamiento ruso, fuera de las ciencias naturales y de otras disciplinas especializadas —toda idea general—, venía del extranjero; que ni una sola doctrina o perspectiva filosófica o histórica, social o artística, con algo de vida, había nacido en tierra rusa. Esto, pienso, es generalmente cierto: pero lo que es más interesante, creo yo, es que todas estas ideas, fuera cual fuera su origen, cayeron en Rusia sobre un terreno espiritual tan acogedor, tan fértil, que en él crecieron súbitamente hasta adoptar formas inmensas, fecundas; y se vieron así transformadas.

Las razones históricas de esto son suficientemente conocidas. Debido a que el número de rusos educados en la primera mitad del siglo XIX era pequeño y se encontraba aislado culturalmente de la masa de la población, estaba, por tanto, forzado a buscar sustento espiritual en otro lugar; esto, a su vez, generó un hambre de ideas —cualesquiera que fueran— por parte de esta minoría, una ansiedad acrecentada por varios factores: por la lenta pero firme extensión de la educación, hasta que alcanzó a grupos socialmente descontentos; por el contacto con las ideas liberales occidentales a través de libros y *salons*, pero aún más por las visitas a Occidente, especialmente tras la marcha de los ejércitos conquistadores a París en 1814-1815; por la búsqueda de fe e ideologías que llenaran el vacío dejado por la erosión de la religión y la creciente insuficiencia de un absolutismo medieval puro en un país «en desarrollo»; y especialmente por la búsqueda laboriosa de una solución a la «cuestión social» —la herida producida por la existencia de una enorme brecha que dividía a los privilegiados y cultos de la gran masa de sus hermanos oprimidos, indigentes e iletrados, cuya condición llevaba a los seres humanos que entre ellos había a una sensación de indignación e intolerable culpa personal.

Todo esto es suficientemente conocido. Lo que deseo subrayar, sin embargo, es que el entusiasmo apasionado, y con frecuencia sin reservas, con el que se reciben en ocasiones las ideas nuevas en regiones culturalmente atrasadas las infunde tal emoción, esperanza y fe que en este nuevo, más intensificado y simplificado estado crecen más formidablemente de lo que eran en sus comienzos en su país natal, donde se mezclaban y chocaban con otras doctrinas y teorías, formando un clima ideológico en el que ninguna inclinación o tendencia era dominante e irresistible. Transformadas y vigorizadas por el contacto con la inagotable imaginación rusa —al ser tomadas en serio por hombres resueltos a poner en práctica lo que creían—, algunas de estas ideas regresaron a Occidente, y tuvieron un enorme impacto en él. Lo dejaron como doctrinas seculares, teóricas, abstractas; regresaron como creencias vehementes, sectarias, casi religiosas. Así ocurrió, por ejemplo, con el populismo, que derivaba de Herder y los alemanes, pero que en su forma rusa viajó mucho más allá de Europa central, y se ha convertido hoy en un movimiento explosivo, mundial; así ocurrió con el historicismo, particularmente en su variante marxista; así ocurrió, aún en mayor

medida, con la ideología del Partido Comunista, que, si bien deducida fielmente de los principios enunciados de Marx o Engels, fue convertida por Lenin en un instrumento ni siquiera soñado por los padres fundadores.

Me gustaría denominar esto el «efecto rebote» o bumeran. No sé si hay algún paralelismo significativo con él en el pasado: el estoicismo griego, transformado por los romanos, no regresó a transformar el mundo del Mediterráneo oriental de donde provenía; ni puede mantenerse con verosimilitud que la influencia de América fuera de sus fronteras haya llevado a una segunda conquista de Europa por las ideas de Locke, Montesquieu, el puritanismo o el derecho consuetudinario. Parece, más bien, que la interacción entre Rusia y Occidente es algo *sui generis*, a pesar del hecho de que el efecto de las ideas occidentales, cuando inciden sobre países culturalmente atrasados, nunca es singular o desconocido. Es uno de estos efectos bumerán el que me gustaría discutir, a saber, el fenómeno del compromiso artístico, y en particular literario, o simplemente *compromiso*, como vino a llamarse, que ha dominado una parte tan grande del pensamiento y arte rusos, y que a través de este medio ha tenido un efecto tan profundo en todo el mundo, aunque ahora mismo su influencia pueda estar lejos de su cima.

Por supuesto, la doctrina de que el artista es socialmente responsable —responsable ante la sociedad— por lo que hace es muy antigua. Platón, que es, supongo, el primer escritor europeo en suscitar la cuestión (al igual que fue el primero en suscitar la mayoría de cuestiones de interés permanente en Occidente), daba esto por supuesto. En el *Ion* el poeta es el visionario inspirado que sabe la verdad y habla de ella bajo influencia sobrenatural. En la *República* es un mentiroso con talento que hace daño. En ambos casos, no se niega su importancia social. Ni nadie, que yo sepa, negó explícitamente o minimizó el poder y la responsabilidad del artista en el mundo clásico o en la Edad Media. El escritor, o cualquier artista, debe ser o bien un maestro de la virtud o de un arte, o bien un glorificador de una costumbre o un régimen, o un proveedor de placer, o un vidente inspirado, o, como poco, un artesano que proporcione conocimiento útil o pronuncie palabras útiles. Incluso en el Renacimiento, que no se inclinaba hacia doctrinas utilitarias, el artista es, en su dimensión más elevada, semidivino, *sicut deus*, porque crea un mundo al lado del de Dios, porque inspira su obra de arte con su propio alma creativa, como Dios inspira el mundo real; y así la creación es maravillosa, porque es una forma de ser todo uno con el *anima mundi*, el espíritu que para la cristiandad neoplatónica inspira y mueve el universo. Dante, Tasso, Milton eran vistos por sus admiradores, y quizá se veían a sí mismos, como profetas inspirados por Dios; otros eran considerados proveedores de deleite —Boccaccio, Rabelais, Shakespeare probablemente se veían de este modo—. Todo arte tiene un propósito más allá de sí mismo: decir la verdad, instruir, agradar, curar, transfigurar a los hombres; o servir a Dios adornando su universo y moviendo a las mentes y corazones de los hombres a realizar sus propósitos (o los de la naturaleza).

La concepción del arte por amor al arte, y la correspondiente negación de la responsabilidad o función social del artista, la doctrina de que el artista crea como el pájaro canta sobre la rama, como el libro florece, en apariencia sin propósito ulterior, y de que el artista es, consiguientemente, una criatura de la naturaleza, con derecho a estar abstraído, si quiere, de las precarias edificaciones de los hombres que lo rodean —es decir, la idea de que la justificación del arte es el arte mismo— es una doctrina tardía, una reacción a la visión antigua, tradicional, convertida en opresiva, o, por lo menos, no convincente ya. La propia idea de un fin en sí mismo —de una meta que se persigue única y exclusivamente por ella misma— no se encuentra, que yo sepa, en el mundo clásico o, fuera de él, en las

grandes religiones de Occidente. El universo y la actividad del hombre en él se consideran parte de un único esquema unitario, independientemente de cómo se conciba: una armonía estática fuera del tiempo y del espacio, o un drama cósmico desplazándose hacia algún punto culminante apocalíptico o trascendente; o, en términos más humanísticos y menos teleológicos, como la búsqueda de la felicidad o la verdad, o del conocimiento o la justicia o el amor, o la realización de las capacidades creativas del hombre —un gran esquema monista de realización total de uno mismo. La idea de un fin a perseguir por sí mismo, sin tener en cuenta las consecuencias, sin tomar en consideración que tal afán armonice o no con otras actividades, o con el curso de la naturaleza, o con la estructura del mundo —eso brota de una tensión en el protestantismo (y, quizá, en el judaísmo) explícitamente presentada por primera vez en Alemania en el siglo XVIII, quizá incluso antes de Kant. Una vez que el principio del deber por el deber había sido enunciado, se rompió el hechizo de la unidad, y la aceptación de una pluralidad de metas independientes, incluso incompatibles, se convirtió en una ideología posible. La belleza por la belleza, el poder por el poder, el placer, la gloria, el conocimiento, la expresión de la personalidad y temperamento únicos del individuo, todos éstos (o sus opuestos) podían concebirse como fines en sí mismos, independientes entre sí; a perseguirse no porque fueran objetivamente reconocidos como ingredientes indispensables de algún propósito humano universalmente aceptado, sino porque eran los suyos propios del individuo, o de una nación, una Iglesia, una cultura, una raza. El ascenso de la expresión de uno mismo como categoría dominante, ya sea individual o colectiva, frente a la búsqueda de la verdad objetiva a la que debe someterse el indagador, es, en esencia, semejante al romanticismo, nacionalismo, elitismo, anarquismo o populismo.

Éste es el terreno del que, a su debido tiempo, brotó la doctrina del arte por amor al arte. Nació como protesta del artista contra los intentos de utilizarle para algún propósito ajeno que encontraba extraño, asfixiante o degradante. Ésta es la postura de Kant, Goethe, Schelling, los Schlegel. Es antiutilitaria y antifilistea, se dirige contra los esfuerzos por parte de los jacobinos, o del *Directoire*, o Napoleón, por movilizar a los artistas, y, especialmente durante la Restauración, por controlar las ideas subversivas y encauzar el pensamiento y el arte por canales política o religiosamente deseables. Después de 1830 toma la forma de una protesta vehemente contra la comercialización del arte, la dominación del consumidor burgués, la concepción del artista como un abastecedor para un mercado de masas, el rechazo a la exigencia apenas velada de que venda su integridad, sus dones y su independencia por la ganancia, la fama, la popularidad o el favor oficial. La revuelta romántica contra la uniformidad, las leyes, la disciplina, la conformidad a cualquier regla no impuesta libremente por uno mismo (o, mejor aún, generada espontáneamente para sus propios fines por el artista creativo), se funde con la denuncia de los brutales procesos allanadores del industrialismo y de sus efectos: la regimentación, degradación y deshumanización de los hombres. Las imágenes heroicas en la mitología de la protesta son las del artista solitario cuya vida real está dentro de él, en su arte, de Chatterton, Lenz, Beethoven, Byron, hombres desdeñosos o desafiantes frente a las sólidas filas de los enemigos del arte y la cultura —el público corrupto y filisteo, la plebe bárbara, las Iglesias, la policía, el azote militar. Incluso personajes tan célebres del romanticismo como Scott, Balzac o Hugo son acusados por el ala más extrema de los «puros» de traicionar su vocación sagrada, prostituyendo su arte al gusto de las masas, escribiendo por dinero o por fama, como Dumas o Eugène Sue.

La base filosófica de esto la proporcionan críticos y profesores bajo el hechizo de la

proclamación kantiana de la imparcialidad como condición de todos los valores esenciales —verdad, rectitud, belleza. Éste es el mensaje de los legisladores parisinos Sacy, Quatremère de Quincy, y posteriormente de Cousin y Jouffroy y, desde luego, de Benjamín Constant, que contemplaba el Terror jacobino y la regimentación del individuo como una pesadilla, y hablaba del «arte por amor al arte» ya en 1804. Si, al principio, el enemigo del artista libre era el sistema —el Estado, la Iglesia, el mercado, la tradición—, no tardó en abrirse un nuevo frente contra él desde la izquierda: desde el nuevo movimiento colectivista, inspirado por Saint-Simon y Fourier, que del ataque a la irresponsabilidad del frívolo y hedonista siglo XVIII pasaron al ataque a sus emuladores del siglo XIX. Schiller había dicho que en una sociedad dividida, en la que los hombres se han desviado de sus almas verdaderas e integrales, que una vez fueron unitarios y armoniosos, la función del arte era vengar a la naturaleza agraviada, y tratar de reconciliar a los hombres y a las sociedades con ellos mismos. Sólo el arte, sólo la imaginación, puede aliviar las heridas causadas por la división del trabajo, la especialización de la función, el crecimiento de la sociedad de masas, la creciente mecanización del hombre.

La función del arte, por tanto, deviene terapéutica, la recreación del hombre integral. Incluso Goethe, con todo su odio hacia cualquier atisbo de utilitarismo, tiende hacia esta visión rousseauiana, la idea del arte como *Bildung*— la formación del carácter humano integral. Saint-Simon fue más lejos. La estupidez, la ignorancia, la irresponsabilidad y la indolencia produjeron el mayor desastre de la revolución jacobina —la destrucción, por la plebe brutal, del intelecto y del talento, el triunfo de las fuerzas de la oscuridad. El sentido común, incluso el talento, no es suficiente. La sociedad debe reconstruirse sobre nuevos, «inquebrantables», fundamentos racionales proporcionados por expertos sociales, hombres que comprenden la naturaleza y las metas de los procesos sociales: los artistas tienen un papel esencial que jugar en la reconstrucción pacífica de la sociedad. Para un artista, participar en la creación de una nueva sociedad racional no es desviar su arte hacia alguna meta ajena.

Los saintsimonianos fueron el primer grupo de pensadores en desarrollar algo parecido a una doctrina coherente o una ideología omnicomprendiva: el arte, explicaban, no es nada si no es comunicación; debe expresar la conciencia de un hombre de sus necesidades e ideales, condicionados por los de la clase a la que pertenece, que están, a su vez, determinados por la etapa particular del desarrollo tecnológico de la sociedad a la que pertenece. Ya que toda expresión mediante palabras u otros medios es, inevitablemente, un intento de actuar, convencer, exhortar, denunciar, exponer, advertir, sugerir una visión particular, ésta debe ser considerada consciente, y utilizarse para servir a un ideal coherente de vida fundado sobre una comprensión verdadera, es decir, científica, del proceso histórico. Tal comprensión, por sí sola, puede determinar las metas reales de una determinada sociedad y los papeles apropiados a jugar por este o aquel individuo o cuerpo de hombres si quieren evitar engaños, desenmascarar falsos profetas, y así desarrollar sus potencialidades hasta el grado más alto, en el contexto social en el que no pueden, en ningún caso, evitar vivir y actuar. Ésta es la doctrina posteriormente adaptada, desarrollada y codificada por las escuelas marxistas. Comprensiblemente, aquellos discípulos de Saint-Simon que discutían la función del arte, especialmente Buchez, Pierre Leroux y sus aliados, consideraban la lejanía o la neutralidad ante los problemas sociales no sólo como frivolidad o egoísmo, sino como una actitud moral en sí misma, depravada —como desdén hacia valores que el artista desconoce o rechaza porque no los puede ver, o es demasiado débil o cobarde o está moralmente pervertido para enfrentarse a la realidad social de su

tiempo, y actuar a la luz de lo que ve^[56].

Ésta es la fe de los radicales europeos de la década de 1830. De ahí los ataques a la literatura del XVIII, de las que las condenas de Carlyle eran sólo las más violentas y notorias. La joven Francia, la joven Alemania, la joven Italia, incluso Wordsworth y Coleridge en Inglaterra, y, por supuesto, Shelley, estaban empapados en la religión del arte como forma de salvación, personal y política, pública y privada. El arte es la función sagrada de los seres espiritualmente dotados —poetas, pensadores, profetas— que poseen, como enseñó Schelling, un discernimiento más profundo de la realidad que los científicos, los políticos o los filisteos burgueses corrientes. La idea de responsabilidad social que esto confería es la sustancia del ataque izquierdista de la década de 1830 a la doctrina que mantenía que el artista era totalmente independiente o no era nada, que debía dedicarse a su luz interior y a nada más, fuera o no reconocido por los demás, o tenga implicaciones sociales, morales, religiosas o políticas, como concebían los exponentes de la perspectiva tradicional.

Es contra esta concepción saintsimoniana del artista como sacerdote de una religión social, al igual que contra la mayor presión hacia la conformidad social, frente a la que se dirige la famosa diatriba del defensor más elocuente de la nueva doctrina del arte por amor al arte, el poeta y novelista Théophile Gautier. Se encuentra en el famoso Prefacio a su novela *Mademoiselle de Maupin*:

¡No, imbéciles! ¡No! Necios y cretinos, un libro no producirá un plato de sopa; una novela no es un par de botas; un soneto no es una jeringuilla; un drama no es un ferrocarril, estas formas de civilización que han hecho que la humanidad avance en el camino hacia el progreso.

Por todas las entrañas de todos los papas, pasados, presentes y futuros, ¡no! ¡Diez mil veces no!

No puedes hacer un sombrero de una metonimia, y no puedes hacer una sonrisa en forma de zapatilla de alcoba, y no puedes usar una antítesis como sombrero... Una oda es, tengo la sensación, una prenda demasiado ligera para el invierno^[57]...

La filípica de Gautier, aunque pudiera estar dirigida contra toda forma de positivismo, utilitarismo, socialismo, y, en particular, contra lo que en su tiempo se llamaba «realismo», y más tarde «naturalismo», era simplemente la salva más ruidosa de una controversia que no ha cesado desde ese mismo día. La insistencia en que el arte no era arte salvo que fuera inútil; en que lo bello era un fin en sí mismo, y por consiguiente también lo feo, lo monstruoso, todo menos el *juste milieu* de la monarquía de julio, el mundo de los banqueros, industriales, estafadores, arribistas, o la estúpida o corrupta mayoría conformista; en que usar el arte como un instrumento social o político para fines ajenos a él era prostituirlo, esta concepción fue acogida por Musset, por Merimée, y en sus días postreros por Heine, quien, a pesar de su fase saintsimoniana y el radicalismo político de sus tiempos jóvenes, reservó algunos de sus escarnios más encarnizados para los que propugnaban el reclutamiento del arte al servicio de objetivos políticos. Flaubert y Baudelaire, Maupassant y los Goncourt, parnasianos y estetas lucharon bajo esta bandera contra los defensores de la preocupación social —predicadores y profetas, naturalistas, socialistas, moralistas, nacionalistas, clericales, utópicos románticos—. Pero el más apasionado y, a la larga, más influyente contraataque a la doctrina del arte puro vino de los últimos en llegar a la fiesta, los bárbaros incultos de allende las fronteras orientales —escritores rusos y críticos rusos—, todavía, en ese periodo, casi totalmente desconocidos en Occidente.

II

Rusia había caído, en su día, bajo el hechizo de la doctrina del arte por amor al arte. Pushkin dice en 1830, en su maravilloso poema «Al poeta»: «Eres rey: vive solo. Toma el libre camino allá donde tu libre espíritu te lleve»^[58]. «La finalidad de la poesía es la poesía», declara, «como dice Delvig (si no lo tomó de otro). Las *Meditaciones* de Ryleev siempre tienen un objeto y siempre yerran»^[59]. Esta actitud (de la que la expresión más célebre es, por supuesto, la profesión de fe del poeta en «El poeta y la plebe») no se instala sólo en Pushkin, sino en el brillante grupo de amateurs aristocráticos, sus compañeros, nacidos y arraigados mayormente en el siglo XVIII. Sus simpatías hacia el movimiento decembrista no implicaban, para la mayoría, a pesar de Ryleev y quizá Küchelbecker, el ideal de un arte cívico. Contrastan con esto las palabras escritas pocos años después de la muerte de Pushkin por Belinsky, quien, independientemente de lo que pueda pensarse de él, hablaba por un estrato entero de la sociedad rusa cuando dijo:

Nadie salvo hombres de visión limitada, u hombres espiritualmente inmaduros, puede ordenar que el poeta se vea obligado a cantar himnos a la virtud o castigar el pecado escribiendo una sátira; pero todo hombre inteligente tiene el derecho a exigir que la poesía de un poeta le dé respuestas a las preguntas del momento o, al menos, a ser inundado con el dolor de estas graves e insolubles cuestiones^[60].

Éste es el disparo de salida en una controversia que suscita cuestiones profundas y que está todo menos resuelta. Turguénev ofrece en sus memorias una conmovedora y divertida descripción de Belinsky paseando arriba y abajo mientras leía las líneas desdeñosas de Pushkin dirigidas por el poeta a la plebe: «La olla de cocina es más apreciada por ti / Porque en ella cocinas tu comida»^[61]. «Sí», dice Belinsky, lanzando miradas feroces y dando zancadas de una esquina a otra —«sí, cocino mi comida en ella, y la comida de mi familia y la de otro indigente. Tengo que alimentar a mi familia y a mí mismo antes de postrarme frente a efigies de piedra, aunque estén talladas por algún maravilloso super-Fidias: ¡y que se ahorquen toda tu nobleza indignada y los versificadores, todos y cada uno!»^[62]. Su antiesteticismo violento representaba en la década de 1840, como tantas veces, un repudio completo y penoso de sus propias ideas anteriores. Había creído una vez (como él suponía) con Fichte, y antes y después de eso con Schelling, que el arte constituía la liberación de uno mismo, la escapatoria del espíritu de la realidad empírica a una esfera pura de libertad espiritual en la que el alma humana podía contemplar el ideal que hasta la criatura más vil reflejaba en su alma. La capacidad de elevarse hasta esta visión por encima del espectáculo de caos, fealdad y conflicto —los accidentes del mundo cotidiano, de los sentidos— era la propiedad de una élite de espíritus libres, capaces de contemplar la realidad verdadera.

Las obras de Belinsky están, a finales de la década de 1830, llenas de un esteticismo apasionado, fanático, neoplatónico, como refractaron a través de Schelling, y predicaron, a Belinsky (que tenía poco de alemán) sus mentores, Stankevich y Bakunin. Tampoco su conversión al quietismo hegeliano en 1839 o 1840, que mantuvo con tanta angustia de espíritu, modificó mucho su concepción de la independencia, el carácter autojustificador, del arte verdadero. Si «lo real es lo racional»; si (como mantenía el antecedente de Hegel, Pope) todo mal no es sino bien mal entendido; si comprender algo es captar su necesidad racional, y, por tanto, su justificación; si la realidad es inteligible como un diseño global del progreso del espíritu, de manera que lo que a simple vista parece brutal, feo, injusto, repulsivo, será visto, si se contempla desde un punto de vista más elevado, como un

elemento indispensable en una armonía más completa, alcanzada por el espíritu moral en su ascensión dialéctica (es decir, el esfuerzo interminable del espíritu por comprenderse tanto a sí mismo como al mundo exterior, que no es sino su propio ser verdadero dividido, alienado, de sí mismo) —si todo esto es así—, entonces todas las protestas contra el orden social, todos los intentos de dirigir el arte hacia el progreso inmediato de los humanos, son vulgares, miopes, prematuros, ineficaces, inmaduros, una mala interpretación de los intereses más profundos del espíritu humano. De ahí sus severas condenas al Schiller de las primeras obras, a Víctor Hugo (quien después de la supresión de su *Le Roi s'amuse* se cambió de la derecha a la oposición de izquierdas), George Sand, Leroux y toda la escuela de crítica social y arte social en Francia. En un espíritu similar (algo burkeano), condenó a Griboedov y otros críticos y criticones rusos que no alcanzaban una altura desde la que el espíritu racional puede percibir por qué lo que es debe ser como es, por qué es irracional cambiarlo de la noche a la mañana para satisfacer antojos infantilmente utópicos, caprichosos, subjetivos. Los contenidos de la poesía verdadera, dice en 1840, «son los problemas no del día, sino de las épocas; no de un país, sino del mundo; no de un bando, sino de la humanidad»^[63]. Y en el mismo ensayo escribe que el arte «sirve a una sociedad al expresar su propia conciencia —no la sirve como algo que existe por y para sí mismo— su finalidad, su razón, radica en sí mismo»^[64]. No hay nada aquí que Gautier o Flaubert hubieran encontrado fuera de lugar. Ésta era la concepción, en esa fecha, no sólo de Belinsky, sino del círculo filosófico que rodeaba a Stankevich (que murió en este año), de Turguénev no menos que de Bakunin; de Katkov, Botkin, Panaev, de los esclavófilos no menos que de los occidentalistas: todos menos los fanáticos saintsimonianos como Herzen y Ogarev.

Sin embargo, uno no debe extrañarse de que un hombre del temperamento y, quizá, de los orígenes de Belinsky no permaneciera mucho tiempo indiferente a las exigencias de la crítica social. Rechazaba violentamente la aceptación hegeliana de una realidad moralmente intolerable —«reconciliación» con un mundo de opresión, injusticia, brutalidad y miseria humana, en nombre de una realidad armoniosa, más allá de las estrellas, en la que todas las cosas se consideran racionalmente necesarias, y, para los sabios, totalmente inteligibles. Aquello que no da consuelo a un hombre cuando está angustiado, no da respuesta a los que claman justicia, es para él, ahora, un engaño y una burla. Incluso mientras se esforzaba por sofocar sus dudas durante su periodo hegeliano, no podía tragar la concepción del arte que el maestro exponía en sus conferencias sobre estética. «El arte de nuestro tiempo», escribía en 1843, «es... la realización en forma estética de la conciencia moderna, del pensamiento moderno sobre el significado y la finalidad de la vida, la trayectoria de la humanidad, las verdades eternas de la existencia»^[65]. Sin embargo, sólo los «amantes profesionales del arte» pueden estar satisfechos con el arte por amor al arte^[66]. «Al igual que la verdad y la bondad, la belleza es su propio fin»^[67]; «Perderse este momento es no saber nunca qué es el arte. Pero quedarse en esta posición es tener una visión parcial de él»^[68]. Va más allá: «Nuestra época es especialmente hostil a esta tendencia del arte. Rechaza firmemente el arte por amor al arte, la belleza por la belleza»^[69].

Estas citas siguen fielmente la postura saintsimoniana «oficial» en la gran controversia que dividía entonces a los diarios franceses. Muestran que en 1843, en el ensayo sobre el «Discurso sobre la Crítica» de Nikitenko —lo que denomina su vigorosa filípica contra los estetas— la suerte está echada: «Realidad es la primera y la última palabra de nuestro tiempo»^[70]. George Sand, a quien había repudiado una vez junto con

Hugo, Schiller y Griboedov como una protestadora superficial, ciega a la visión majestuosa del lento despliegue de la realidad racional, es declarada ahora «sin duda la Juana de Arco de nuestro tiempo, estrella de salvación, profetisa de un futuro espléndido»^[71]. Se convirtió en un admirador devoto, incondicional, de su arte y su populismo socialista lírico; y no sólo él. La novela de Herzen *¿A quién hay que culpar?* fue escrita bajo su directa influencia. Hubo un tiempo en el que Turguénev, Saltykov, incluso Dostoievsky, la consideraron un genio imponente. Pisemsky tuvo problemas con el censor por opiniones peligrosas evidentemente inspiradas por el *Jacques* de George Sand; incluso el «esteta puro» Druzhinin se inspiraba en ella en su novela *Polin'ka Saks*; toda la Joven Rusia en el Moscú y San Petersburgo de Nicolás I parece haber estado a sus pies. Pero esto no llevó a capitular a algunas especies de protomarxismo, o incluso al protozolaísmo. En 1843, Belinsky —entonces en la cumbre de su infatuación por los socialistas de París— declaró que el arte no gana nada siendo calificado de inteligente, veraz, profundo, pero no poético, y, de nuevo, que el ideal «no es una exageración, una mentira, una fantasía infantil; es un hecho de la realidad tal como es, pero no copiado de la realidad, sino pasado por la fantasía del poeta, iluminado por la luz de significación muy general (no aislada, particular y contingente), “erigido en una perla de la creación”^[72] y, en consecuencia, más parecido a sí mismo, más fiel a sí mismo que la copia más literal de la realidad lo es a su original»^[73]. El arte por amor al arte podrá ser una falacia, pero una obra de arte no es arte si no pasa el examen estético, y ningún aporte de sentimiento moralmente valioso o agudeza intelectual la salvará.

Nunca abandonó esta convicción. Cuatro años más tarde, durante uno de sus periodos más radicales, compara la novela de Herzen *¿A quién hay que culpar?* con una de las novelas de Goncharov publicadas al mismo tiempo. Herzen «es primero y principalmente un filósofo,» dice Belinsky, «y poeta sólo un poco»^[74]. A este respecto, el contraste más absoluto lo ofrece Goncharov, el autor de *Una historia corriente*. Este último es un poeta y un artista y nada más. No siente ni amor ni odio hacia los personajes que crea; ni le divierten ni le irritan; no da lecciones morales ni a ellos ni al lector. Su actitud es ésta: «Si tienen problemas, eso es asunto suyo —no es de mi incumbencia»^[75].

De todos los escritores contemporáneos, sólo él, únicamente él se aproxima al ideal del arte puro, mientras que todos los demás se han apartado de él completamente y con éxito. Todos los escritores contemporáneos tienen algo además de talento, y este algo es más importante que el talento, y constituye su fuerza; el Señor Goncharov no posee más que talento; él, mucho más que ningún otro, es un artista-poeta. Su talento no es de primer orden, pero es poderoso y notable^[76].

Y de nuevo:

En el caso de Iskander (*es decir, de Herzen*) lo que domina siempre es la idea —sabe de antemano lo que está escribiendo y por qué—; retrata una escena de la realidad con fidelidad maravillosa sólo para dar su propia opinión sobre ella, para pronunciar una especie de juicio. El Señor Goncharov pinta sus figuras, personajes, escenas en primer lugar para satisfacer sus propias querencias interiores, para extraer placer de su propia capacidad de pintar; discutir, juzgar, extraer consecuencias morales eso lo debe dejar a sus lectores. Los cuadros de Iskander... son extraordinarios no tanto por la fidelidad de su pintura, por la destreza de su pincel, como por la profundidad de su comprensión de la realidad que retrata; son extraordinarios por su realismo más que por su verdad poética. Lo que los hace atractivos es un estilo que no es tan poético como fabricado con inteligencia, reflexión, humor, ingenio, que son siempre llamativos por su originalidad y novedad... Para

Goncharov, la poesía es el factor primordial y único^[77].

Goncharov nos cuenta en sus memorias que Belinsky a veces le atacaba por no mostrar ningún enfado, ninguna irritación, ninguna sensación subjetiva:

«¡Para ti todo es idéntico, un bribón, un necio, un monstruo o un personaje decente y amable los pintas a todos igual: ni amor ni odio hacia nadie!». Solía decir esto con una especie de furia bondadosa, y un día puso sus manos cariñosamente sobre mis hombros y añadió, casi en un suspiro, «y esto es bueno, esto es necesario, ésta es la señal del artista» como si tuviera miedo de ser oído, por casualidad, y acusado de afinidad con un escritor no comprometido^[78].

Quizá Belinsky prefiriera a Herzen, pero Goncharov era, en su opinión, un artista, y Herzen, en definitiva, no.

La postura de Belinsky es cristalina: «Da igual lo bellas que sean las ideas en un poema, lo poderosamente que refleje los problemas del momento, si le falta poesía no puede haber un bello pensamiento en él, ni problemas tampoco, y todo lo que uno puede decir sobre él es que es una excelente intención mal ejecutada»^[79]. «Esto es así porque el compromiso del artista no debe estar sólo en la cabeza, sino, sobre todo, en el corazón, en la sangre del escritor... Una idea... que no ha pasado por la naturaleza propia de uno, que no ha recibido el sello de su personalidad, es capital agotado no sólo para la poesía, sino para cualquier actividad literaria»^[80]. Pero no puede quedarse ahí. Ya hemos anotado su declaración en su ensayo de 1844 sobre Pushkin: «Todo hombre inteligente tiene el derecho a exigir que la poesía de un poeta le dé respuestas a las preguntas del momento o, al menos, sea inundado con el dolor de estas cuestiones graves e insolubles»^[81]. Esto es sólo un poco menos extremo que el conocido veredicto de 1845: «En nuestra época el arte no es un amo, sino un esclavo. Sirve a intereses ajenos a él»^[82]. Aunque añade que esto se refiere sólo a épocas «críticas» —la denominación saintsimoniana para periodos transicionales en los que lo antiguo se ha vuelto intolerable, y está socavado y condenado, y lo nuevo no ha llegado todavía— es, en cualquier caso, un auténtico *cri de coeur*. Sólo es una versión violenta de sus palabras de 1843: «Nuestro tiempo ansia convicciones, está atormentado por el hambre de la verdad»^[83] y «Nuestra época es todo cuestionamiento, todo búsqueda, todo indagación y anhelo de la verdad»^[84].

Ésta es la primera y más mordaz formulación del intranquilo y, a veces, desesperado examen de conciencia que atormentó a la *intelligentsia* rusa de ahí en adelante. En lo sucesivo, ningún escritor ruso podía sentirse enteramente libre de esta actitud moral: incluso si rechazaba la exigencia se sentía obligado a llegar a un acuerdo, a saldar su cuenta con ella. No obstante, en 1846 Belinsky nos dice a propósito de «El invitado de piedra», de Pushkin, que es una obra maestra maravillosa, que a los verdaderos amantes del arte le debe parecer «artísticamente la mejor y más elevada creación de Pushkin», «la perla de las creaciones de Pushkin, el diamante más rico y más espléndido de su corona poética», y añade que este tipo de arte no puede ser popular, que está hecho para la minoría, pero que esta minoría lo amará con «pasión» y «entusiasmo», y se cuenta a sí mismo entre estos pocos^[85]. Esas contradicciones, o lo que aparentan ser, se multiplican hacia el final de su vida. En su ensayo sobre la literatura rusa de 1847, del que ya he extraído citas —un ensayo estupendo que es, en un sentido, su canto del cisne— aparecen las líneas más famosas de todas:

Despojar al arte del derecho de servir al interés público no es elevarlo sino rebajarlo, porque significa privarlo de su fuerza más vital —la del pensamiento—, transformarlo en el objeto de algún tipo de goce sibarita, el juguete de holgazanes

indolentes. Significa incluso matarlo, como atestigua la penosa situación de la pintura en nuestro tiempo. Este arte, como si no reparara en la vida que bulle a su alrededor, ha cerrado sus ojos a todo lo vivo, contemporáneo, actual, y busca inspiración sólo en el pasado sin vida, busca ideales preconcebidos en él, ideales a los que la gente se volvió indiferente hace mucho tiempo, que ya no interesan más a nadie, que no entusiasman, que no provocan ardiente interés a nadie^[86].

Pero un poco después observa, en un pasaje que ya he citado:

Mucha gente está ahora fascinada con la mágica palabra «compromiso» (*napravlenie*), la gente piensa que eso es lo único que importa, y no entienden que en la esfera del arte, en primer lugar, ningún compromiso vale nada salvo que haya talento, y, en segundo lugar, que el propio compromiso debe estar no sólo en la cabeza, sino, ante todo, en el corazón, en la sangre del escritor, debe ser, ante todo, un sentimiento, un instinto, y sólo entonces, quizá, una idea consciente —este compromiso debe nacer, al igual que el propio arte debe ver. Una idea que se ha leído en un libro o se ha oído, incluso si se la ha entendido correctamente, pero que no ha pasado por la propia naturaleza de uno, no ha recibido el sello de su personalidad, es capital agotado... si no tienes talento poético... tus ideas y propósitos se quedarán en trivialidades retóricas^[87].

Las imágenes o palabras de un verdadero escritor que han «pasado por su propia naturaleza y recibido el sello de su personalidad» —incluso el crítico más formalista no se opondría a la pretensión de éstas de ser obras de arte, incluso si abordan las «cuestiones malditas», las *proklyatye voprosy*, del momento^[88]. Pero Belinsky parece ir más lejos. Afirma que las condiciones sociales imponen obligaciones específicas al escritor: que en momentos así no es libre de componer solamente para su propio disfrute —que el hedonismo no es suficiente, que el lector tiene el derecho de reclamar que se discutan las cuestiones sociales candentes. Y aunque puede que Belinsky haya dicho esto una sola vez está su pronunciamiento fatal de que en días terribles como los nuestros el arte debe ser un sirviente, servir a propósitos ajenos —la misma monstruosidad que condujo a los defensores del arte puro en Francia a esos contraataques violentos y seguramente merecidos. Y, sin embargo, Belinsky tiene claro que el arte de Goethe es incluso para él arte *par excellence*: como todo gran arte, refleja las tendencias más profundas de su tiempo. Pero no tiene *napravlenie*; ni lo tiene «El invitado de piedra», la «perla» de la obra de Pushkin. En cuanto a *Onegin* —la «enciclopedia de la vida rusa»^[89]— su «dirección» es, en todo caso, equivocada: Pushkin es reprobado por hacer que Tatiana continúe con un matrimonio sin amor hacia su marido, por aconsejar la conformidad a los valores falsos de su sociedad, por más que Anna Ajmatova se quejara una vez de que Tolstói matara a Anna Karenina para satisfacer no su propio código moral —pues era mejor que eso— sino el de sus tías moscovitas. Pero Belinsky no sueña ni por un momento con negar el talento supremo de la poesía más pura, menos dirigida socialmente, de Pushkin; no lamenta el esteticismo de Pushkin.

¿Qué está diciendo entonces? ¿Es el estudiante atontado, sobreexcitado, educado a medias, expulsado de la universidad por falta de capacidad mental, un simple manojito de emociones ardientes pero descoordinadas e indisciplinadas, una prueba viviente de que la sinceridad y la vehemencia no son suficientes, el patético autodidacta que críticos posteriores —Volynsky, Aikhenvald, Chizhevsky— han descrito? Esos críticos dicen que recibió sus ideas ya concebidas por otros, que las vertió sin reflexión, comedimiento u organización, como venían, sin orden ni concierto; que era un hombre que debería, quizá, ser perdonado porque tenía que trabajar con extrema celeridad para ganar su sustento

diario, aunque sus opiniones no se vuelven por eso dignas de verdadero respeto; un alma decente, incluso noble, pero no una autoridad, ni siquiera una figura original; a lo sumo un síntoma de la juventud intelectualmente inmadura y ansiosa de su tiempo, un crítico que no le llega a las suelas de los zapatos a Schlegel, a Sainte-Beuve o, incluso, a Gershenzon. Así, también en nuestros días ha sido, en ocasiones, acusado de originar, o por lo menos crear las condiciones para la monótona crítica utilitaria o didáctica, o los ataques crudos y violentos a la teoría y práctica del arte como un fin en sí mismo que derramaron sus epígonos y que acabaron en los inspectores gubernamentales de la literatura soviética de nuestro tiempo.

Ésta es, en efecto, la opinión del crítico americano contemporáneo que, en mi opinión, ha escrito la obra más perceptiva y original sobre el tema, Rufus Mathewson, cuyo libro *El héroe positivo en la literatura rusa*^[90] me parece, incluso cuando estoy en desacuerdo con él, una obra maestra de la penetración crítica. Sin embargo, no creo que el veredicto de Mathewson acerca de que Belinsky no era ni autoritario ni totalitario, pero fue indispensable para la emergencia de ambos, sea justo^[91]. Lo que Belinsky estaba haciendo, en efecto, no era negar, incluso en sus momentos más violentos y antiestéticos, que el arte era arte, ser juzgado con criterios artísticos. El contraste que traza entre Goncharov y Herzen me parece, a este respecto, crucial. Es conmovido por Herzen, acepta su *napravlenie* con todo su corazón, no tiene especial simpatía hacia el punto de vista de Goncharov; pero es Goncharov el artista declarado, y no Herzen. Y su servicio decisivo a la literatura rusa —la coronación de Pushkin, la rememoración de Gogol, el descubrimiento de Dostoievsky, Goncharov, Turguénev, el destierro definitivo de los Kukolnik, Marlinsky, Zagoskin, Senkovsky—, esta operación famosa que literalmente hizo época, fue llevada a cabo sin hacer referencia a las preocupaciones sociales de estos escritores, sin utilizar, consciente o inconscientemente, los criterios que Mathewson formula brillantemente para distinguir la postura radical de la liberal: considerando la primera al escritor en función de su ideología, al contrario que la segunda —la concepción de la ideología como un derivado del temperamento y la responsabilidad individuales del escritor^[92].

Por supuesto, Belinsky tenía preocupaciones sociales, más que nadie; e, indudablemente, quería que los mejores artistas de su tiempo respondieran moralmente a la realidad social de la que eran, necesariamente, más conscientes, a la que eran más sensibles, que otros. Puede que hubiera preferido que Goncharov no fuera tan frío, indiferente y observador de los atributos morales y sociales de sus personajes, y suponía, acertada o equivocadamente, que la profunda inquietud moral no restringe necesariamente la realización artística. Sabía, y decía, que Grigorovich era un artista inferior, aunque lo alabara por revelar los horrores de la vida del campesino; habría preferido que Pushkin hubiera roto con lo que consideraba la moral convencional de su clase, condición y educación. Todo esto es cierto. Pero nunca es, pienso, traicionado por estas preocupaciones —que admito no contemplar con total indiferencia— como para negar o deformar la calidad artística de los escritores que analiza, algunos de los cuales descubrió, después de todo, antes que ningún otro.

Las equivocaciones de Belinsky me parecen más errores de gusto que expresiones de prejuicios sociales, políticos o morales; no promueve artificialmente a progresistas en detrimento de reaccionarios, conservadores, liberales vacilantes o neutrales no comprometidos. El *Fausto* de Goethe es para él la expresión del espíritu de su época y sociedad porque es una gran obra de arte: no es una gran obra de arte porque su autor le ha dado una consciente dirección social. Belinsky sentía profundo desprecio por el carácter

frío de Goethe y su vida conformista, tímida y conservadora, pero esto no le hizo dudar ni por un momento del genio de Goethe, en contraste con el talento inferior de escritores socialmente comprometidos, interesados por los agraviados y los oprimidos, como, digamos, Hugo, Eugène Sue o Grigorovich, aunque sí sobreestimara enormemente, como todo el mundo, el talento de George Sand. Mathewson supone acertadamente que la doctrina del compromiso social es artísticamente represiva, aunque sólo sea porque obra en contra del arte problemático, ambivalente. Cita a Chéjov en el sentido de que la tarea del artista es exponer el problema claramente al lector, no proporcionar soluciones^[93] —precisamente lo que Belinsky suponía que Goncharov hacía. En el análisis definitivo, Belinsky no exige al artista nada más que el don de la creación y la autenticidad, la investigación y expresión de imágenes de aquello que es lo más real en su propia experiencia. Condena sólo lo que le parece falsificación: por ejemplo, la sustitución de esta realidad por idilios, fantasías, pastiches seudoclásicos, inflación, extravagancia, arcaísmo —todas éstas evasiones de algo que no ha sido «vivido» por el escritor. De ahí las furias ocasionales contra el anticuarismo romántico, el entusiasmo por culturas regionales— para él éstas son expediciones desesperadas a rincones remotos o exóticos de vida, cualquier cosa para evitar el conocimiento de uno mismo—. Y esto sí implica una moral del arte, la idea del artista como responsable en algún sentido —como estando bajo juramento de decir la verdad. Pero esto no equivale a tolerar, y mucho menos instar, al control social o político o incluso al patrocinio estatal del arte, ni en el grado que Sainte-Beuve, tenía que ser él, le insistía a Napoleón III.

Iré más lejos: la concepción de Belinsky no lo compromete con la creencia de que el arte es una voz que habla, una forma de comunicación entre un ser humano y otro, o entre grupos anónimos de hombres que crearon las *Eddas* o los templos de Angkor Vat. Esto contradice verdaderamente la concepción rival, de la que quizá Gauüer es tan buen portavoz como cualquier otro, de que el propósito único del artista es fabricar un objeto bello, ya sea un poema épico o una caja de plata, y que la personalidad del artista, sus motivos, su vida, sus preocupaciones, su carácter, las trayectorias sociales o psicológicas que lo conforman, son por completo irrelevantes para la obra de arte misma; pues, como creía T. S. Eliot, vive de su propio resplandor. Esto es, ciertamente, lo que los críticos clásicos del siglo XVII o XVIII creían, una doctrina que, en formulaciones variadas, defendieron consistentemente Baudelaire y Flaubert, Mallarmé y Eliot, Pater y Proust, y, en realidad, el propio Goethe. No le faltan defensores hoy.

Esto era para Belinsky una falacia desastrosa: pero no por las razones que animan a los freudianos, o a los marxistas, o a las escuelas afines de hoy día. Belinsky creía que el hombre es uno, no un compuesto de compartimentos o papeles. Si lo que un hombre dice en una condición es incompatible con lo que dice en otra, hay entonces algo que ha sido falsificado o, cuando menos, trivializado; se ha vuelto un gesto mecánico o convencional. Si lo que un hombre dice, no importa en qué condición —como artista, juez, soldado, deshollinador— se considerara falso o hipócrita si lo pronunciara en otra condición —como padre, revolucionario, amante—, es entonces falso o trivial en su contexto original. No hay área en la que un hombre esté exento de responsabilidad como hombre simplemente porque está ejerciendo una función o un *métier* o desempeñando un papel. Si eliges ocultar la verdad, sustituirla por fantasías, adulterar tu material, jugar con las reacciones humanas como con un instrumento, si eliges emocionar, divertir, asustar, atraer, estás convirtiendo tus dones en medios para la adquisición de poder, placer o beneficio, y ésta es una traición de tu humanidad a la política —la política en un sentido básico y odioso—, un pisotear sin

escrúpulos sobre, o al menos una evasión de lo que tú y todos los hombres sabéis que son las metas verdaderas de la humanidad.

El arte no es periodismo y no es educación moral. Pero el hecho de que sea arte no lo exime, o más bien al artista, de responsabilidad. Ni es la actividad artística una colección de vestidos que uno puede ponerse y quitarse a voluntad: es la expresión de una naturaleza íntegra, o no es nada. Ser un genio creativo y un filisteo no es imposible —la moral de *Herman y Dorotea*, o de *Las afinidades electivas*, lo han demostrado en el caso de Goethe, y así lo hicieron el carácter personal y la vida de Hegel. Lo único que importa es lo que la obra de arte expresa, ya sea el fruto de una organización consciente o de un instinto oscuro: pues la obra es su creador, su voz más real, él mismo. Shakespeare, Milton, Dickens, Rafael, Gogol son para él sus obras; sus vidas privadas no le conciernen directamente: sólo la concepción de la vida que traen consigo, su profundidad, su validez, su relación con los problemas centrales que han angustiado a los hombres en todas las épocas.

Esta postura, que después de 1842-1843 ya nunca abandonará otra vez, deriva de Saint-Simon o sus discípulos más que de Feuerbach. Su fuente última es la concepción de Schiller del artista como el vengador de la naturaleza agraviada, el restaurador del ser humano integral que la convención ha deformado o destruido, eso, y el concepto que tenía August Wilhelm Schlegel de él como una especie de espejo ustorio en el que las tendencias más profundas y características de su sociedad y época se recogen, cristalizan y se traducen en una expresión intensa y absolutamente esencial de la realidad, que la reproducción de los fragmentos dispersos de la experiencia diaria no puede abordar. El historiador de la literatura rusa encontrará aquí el comienzo de una línea que conduce a Turguénev y Tolstói, a algunas de las mejores obras críticas tanto de Mijailovsky como de Plejanov —en el extremo opuesto de la escala respecto a los hombres de la década de los sesenta y el materialismo reduccionista de Chernyshevsky, el radicalismo ideológico de Dobrolyubov, el cientificismo y exagerado desprecio de las metas artísticas en Pisarev, por no hablar del lenguaje mecánico de las fórmulas oficiales soviéticas. Esta corriente central del pensamiento y escritura rusos, con su incalculable influencia en Occidente durante los últimos cien años, brota, creo, directamente de la polémica saintsimoniana con los adalides del arte por amor al arte. Las raíces e implicaciones sociales de esta confrontación fatídica son otra historia.

III

Pero aún queda algo más que decir. La exclamación de Belinsky, aislada, de que «en nuestra época el arte no es un amo, sino un esclavo»^[94], o de que «el arte puro es imposible en nuestra época»^[95], no es idéntica a decir que el artista, y, por tanto, su arte, están necesariamente arraigados en una situación social específica, y no pueden ser arrancados de ella sin marchitarlo o convertirlo en mero entretenimiento. Va mucho más allá —bastante más que los originales franceses— y da crédito a la afirmación de, que en todo caso, Dobrolyubov descende de Belinsky. La verdad es, pienso, que, por usar la imagen de Turguénev, Belinsky era Don Quijote, apasionado, testarudo, dispuesto a morir por sus ideas, pero al mismo tiempo un Quijote desgarrado por un conflicto interno que no puede resolverse. Por un lado, adoraba la literatura: poseía un maravilloso sentido instintivo de lo que era y de lo que no era literatura; ha superado el paso del tiempo; y lo convirtió en el crítico ruso más original, influyente, y (a pesar de varios asombrosos errores de gusto) más justo y penetrante del siglo. La literatura es el primer y último amor de toda su vida: la necesidad de entrar completamente en el mundo del escritor, de vivir su experiencia, de

entregarse totalmente a su visión, es personal y subjetiva, una capacidad de absorción psicológica, estética, un ejercicio de lo que Herder llamaba *Hineinfühlen*^[96], libre de las exigencias de la situación social y las necesidades históricamente cambiantes de los hombres. Al mismo tiempo, trataba de obtener una ideología omnicomprensiva e indestructiblemente válida; el *golod istiny* es un fenómeno universal en su tiempo; nadie estaba más profundamente angustiado por la injusticia, la miseria, la arbitrariedad brutal de la vida rusa que sus cartas saben transmitir con tanta fuerza como no puede haberla sabido transmitir cualquier otro ser humano. Consiguientemente, estaba obsesionado por la búsqueda de respuestas a las preguntas de qué debería ser el hombre, cómo debería vivirse la vida; y esperaba y deseaba que toda aptitud humana, pero especialmente la literatura, que era su vida, se interesara por esas preguntas y ofreciera ayuda a los buscadores de esas verdades. Está dispuesto a sacrificarse a esta concepción, está dispuesto a luchar hasta la muerte con los enemigos de la doctrina que ha obtenido con tanto tormento. Sabe esto dentro de sí: sabe que está expuesto a sobreestimar la significación puramente social de una pieza, que si la obra no tiene ningún mérito artístico, entonces, por loables que sean sus propósitos, podrá ser otra cosa, pero no es una obra de literatura. Reiterará esto hasta el día de su muerte. Pero reconoce una predilección interior. En una célebre carta a Vasily Botkin dice que incluso si una historia carece de arte o poesía, entonces, salvo que claramente «huela a disertación» o «caiga en la alegoría», si contiene algo de sustancia, «no sólo la leo, la devoro... Lo principal es que plantee problemas, que haga impacto moral en la sociedad»^[97]. Admite que incluso una pieza inferior de *belles-lettres*, si es socialmente importante, si contiene ideas, plantea problemas, puede, en ocasiones, cautivarlo personalmente más profundamente que una obra de arte. Lo que quiero subrayar es que no confunde estos géneros: el arte sigue siendo arte, sea o no socialmente relevante, y retiene su valor inmortal independientemente de su valía social; mientras que ningún grado de preocupación por los problemas sociales, por muy inteligente y sincero que sea el escritor, puede constituir por sí mismo una obra de arte. Schiller es más noble y más compasivo que Goethe, pero Goethe es el gran artista. Belinsky no tiene ninguna duda sobre eso.

Estas discusiones atormentadas afectaron profundamente a sus contemporáneos. Belinsky no era leído en el extranjero; pero los grandes novelistas que se formaron durante esos años, y posteriormente los predicadores sociales, afectaron a su debido tiempo al pensamiento occidental. Éste es un caso de lo que he llamado el «efecto bumerán»; ignorarlo es dejar la historia cultural de Occidente incompleta.

IV

Los éxitos del movimiento saintsimoniano en Francia son bien conocidos: algunos de los discípulos más inmediatos del maestro, inspirados por la concepción de la industrialización centralizada planificada, se convirtieron en magnates del ferrocarril y banqueros muy exitosos, y organizaron la construcción de los canales de Suez y Panamá. La doctrina evolucionó hacia el positivismo de la mano del discípulo de Saint-Simon Auguste Comte, afectó profundamente al marxismo, pero también impregnó las doctrinas socialistas más moderadas y radicales de la segunda mitad del siglo. Las ideas de Saint-Simon, que irradiaban desde esta fuente, se consolidaron junto a otras corrientes de pensamiento, conservador, liberal, monárquico, marxista, clerical, anticlerical, con las que entraron en combinaciones varias para formar la historia social, económica e intelectual del Segundo Imperio y la Tercera República.

En Rusia el efecto fue menos obvio, pero más profundo y más revolucionario. Fue

la primera ideología coherente descubierta por una minoría intelectual y moralmente sensible en busca de una serie de principios para guiar la acción, especialmente como se exponen en las obras de la izquierda saintsimoniana —los panfletos y artículos socialistas de Pierre Leroux y sus colaboradores en la *Revue Indépendante*, la denuncia indignada del capitalismo por su leal discípulo Lammenais, pero sobre todo las novelas socialistas de George Sand—. El idealismo moral de este movimiento influyó en Herzen, Belinsky y sus amigos durante sus años más impresionables, y, no importa cuánto cambiaran sus opiniones específicas, este radicalismo humano y civilizado, con su odio verdadero a la desigualdad social y a la explotación brutal de los débiles por los fuertes, los dominó hasta el final. Fue esta preocupación, en sus formas institucionalizadas, organizadas —marxistas o positivistas— la que Dostoievsky, quien había estado en su juventud bajo la similar influencia de las doctrinas, más intolerantes y aún más radicales socialmente, de Fourier, ridiculizó y condenó.

No pretendo dar a entender que si Herzen y sus amigos no hubieran leído a Saint-Simon, o si Belinsky y Turguénev no hubieran leído a George Sand cuando lo hicieron, o si los panfletos de Pierre Leroux o Louis Blanc, o, para el caso, Fourier o Feuerbach, no hubieran sido pasados de contrabando a Rusia, no habría habido ningún movimiento de protesta social, ninguna nobleza arrepentida en la década de 1840, ninguna conspiración, represión o inicio de un movimiento revolucionario organizado en la década de 1860. Ésta sería una tesis absurda. Me limito a afirmar que la literatura y el pensamiento rusos adoptaron las formas que adoptaron en gran medida debido al impacto que tuvieron estas doctrinas francesas, y la controversia sobre ellas, especialmente en el campo del arte, sobre este mismo medio en Rusia en las décadas de 1830 y 1840. No sé si esto debería llamarse una causa o una mera ocasión para lo que ocurrió: en cualquier caso, el fermento saintsimoniano y la oposición a él son los que pusieron a Herzen y a Belinsky en una estela que ninguno abandonó. El proceso que sembró esta particular semilla en la tierra excepcionalmente fértil de los jóvenes intelectuales rusos en busca del ideal jugó, me gustaría mantener, un papel más decisivo en el crecimiento tanto del liberalismo como del radicalismo ruso, moderados y revolucionarios, de lo que se admite comúnmente; con el corolario de que lo hizo a través de su efecto transformador sobre la figura central de este periodo —el caso más puro a encontrar de escritor moralmente preocupado—, Belinsky, cuyo poder tuvo una influencia, tanto por atracción como por repulsión, tanto sobre el pensamiento como sobre la acción en su país natal, y, así, sobre el resto del mundo, que aún me parece subestimada.

Ésta es una tesis. A esta quiero añadir una segunda, a saber, que ni Belinsky ni ninguno de sus amigos se abandonaron nunca a la opinión, ya suficientemente conocida, de suponer que el arte, y en particular la literatura, fracasa como arte a menos que realice una función social directa —sea un arma en la consecución de las metas de la sección progresista de la humanidad. No importa cuán cerca estuviera Belinsky a veces de exigir que el arte abandonara su fin propio y atendiera a otras necesidades, nunca lo confundió con la moral, menos aún con la propaganda, de ningún tipo. A este respecto, Chernyshevsky y Dobrolyubov, Plejanov y los comentaristas soviéticos, que tomaron de él sólo lo que necesitaban, deformaron su imagen.

Quizá un caso aún más instructivo es el de su amigo y, en algún grado, discípulo Iván Turguénev. De todos los escritores rusos en prosa, Turguénev es quizá el que más cerca estuvo del ideal occidental del artista puro. Si sostuvo alguna creencia consistente en su vida, fue la de que el arte más elevado no es el vehículo de las convicciones conscientes

del artista, que el arte es una forma de «aptitud negativa», como es en Shakespeare, de quien Schiller hablaba como un dios oculto por sus obras, realizándose en ellas como un fin en sí mismo. La causa principal de la aversión de Turguénev hacia Chernyshevsky (aparte de su desprecio hacia él como hombre y como crítico) era la insistencia utilitaria del segundo en que el arte debe subordinarse a la política, a la ciencia, a la ética, porque el primer objetivo del arte es la acción —la transformación de la sociedad, la creación del nuevo hombre socialista. Cuando Turguénev hace decir a Rudin «repito, si un hombre no tiene principios firmes en los que creer, ninguna base sobre la que asentarse firmemente, ¿cómo puede determinar las necesidades, el significado, el futuro para su pueblo? ¿Cómo puede saber lo que él mismo debe hacer?, si...»^[98], es Bakunin, o algún otro radical ruso típico de la década de 1840, el que está hablando, no el autor; ésta no es su voz. Creo que el Turguénev más esencial habla en una carta a Pauline Viardot de 1848, en la que dice:

La vida, la realidad, sus caprichos, sus accidentes, sus hábitos, su belleza evanescente... lo adoro todo. Estoy arraigado en la tierra. Preferiría mirar los movimientos apresurados de un pato, mientras está en la orilla de un charco y se rasca el cuello con el pie húmedo; o las largas, centelleantes gotas de agua al caer lentamente de las mandíbulas de una vaca, metida en el agua hasta las rodillas, inmóvil, después de beber hasta hartarse —prefiero todo esto a nada que el Querubín... pueda ver en el cielo^[99].

¿Por qué? Porque el cielo no es la tierra, porque es «eterno, vacuidad sin límites»^[100], universal, abstracto, no especificado, no relacionado con el mundo terrestre de cosas y personas, sensaciones, sentimientos e ideas, colores, aromas, acciones, nacimiento y muerte —el mundo de la naturaleza, que, por evanescente y fríamente indiferente que sea a las alegrías y tristezas de los seres humanos, es todo lo que hay; el resto son meras palabras, simple humo.

Pero fue un hombre de su tiempo, y el impacto de los sermones sociales de Occidente habían hecho su efecto sobre él y sus contemporáneos. Bajo la mirada de Belinsky, tanto en la década de 1840 —cuando estaban cercanos— como después de la muerte de aquél, la «maldita» cuestión social está en el fondo de todas sus novelas. No necesito extenderme en esto: *En la víspera*, *Tierras vírgenes* y, sobre todo, *Padres e hijos* están lejos de ser irrelevantes hoy día —*Padres e hijos* quizá sólo ha logrado un éxito merecido en nuestros días. Al mismo tiempo, Turguénev insiste en que no toma ninguna postura —es tan sólo un creador; sabe que cuando el autor, acertadamente, no expresa sus propias inclinaciones, el lector, abandonado a valerse por sí mismo, sin dirección, sin un *napravlenie*, acaba estando confundido—; ¿qué debe pensar? Le irrita tener que llegar a sus propias conclusiones: la realidad —el caos de la realidad, su irregularidad— exaspera al lector, ya que quiere una mano que lo guíe, héroes seguros.

Turguénev renuncia con orgullo a proporcionar esto; piensa que los escritores que, como Shakespeare o Gogol, crean personajes que se apartan de sus autores y viven sus propias vidas independientes pertenecen a un orden superior que aquéllos cuyos personajes no se mueven solos, cuyos vínculos con el autor son patentes; estos últimos transmiten más calor, más sentimiento, más sinceridad, más verdad personal, pero menos verdad objetiva, poseen menos maestría, menos arte^[101]. No obstante, en 1855, siete años después de la muerte de Belinsky, escribe a Botkin, para entonces un defensor apasionado del arte por amor al arte, «hay épocas en las que la literatura no puede ser sólo arte —hay intereses superiores a la poesía—», y declara que los momentos de conocimiento de uno mismo, de autocrítica, son igual de importantes en la vida nacional que en la persona^[102]. Así, en esta misma línea, le dice a Tolstói en 1858 que no es un «gorjeo lírico» lo que los tiempos

demandan, ni «pájaros cantando sobre las ramas»^[103]. Rehúsa tomar parte en una revista dedicada al arte puro, libre de contaminación de cuestiones sociales, que Tolstói en ese momento estaba planeando: «detestas todo este lío político: verdaderamente, es un asunto sucio, polvoriento, vulgar. Pero es que hay suciedad y polvo en las calles, y, sin embargo, no podemos, después de todo, pasar sin ciudades»^[104]. Finalmente, está el célebre pasaje sobre *Padres e hijos* en la carta a Saltykov: «Estoy dispuesto a admitir que... no tenía derecho a dar a nuestra morralla reaccionaria la oportunidad de adoptar un apodo, un nombre; el escritor que hay en mí debería haber hecho este sacrificio al ciudadano»^[105].

Incluso si esto fue escrito, como se ha sugerido, porque Turguénev quería justificarse frente al inflexible Saltykov, sigue siendo una señal, un síntoma, del largo conflicto entre las exigencias del arte tal como lo entendían todos —no discrepaban sobre su esencia— estos escritores de las décadas de 1850 y 1860 (salvo quizá Nekrasov, que nunca se aclara del todo sobre esto)— y las exigencias de la moral personal y las convicciones políticas. El conflicto no se daba tanto entre los «estetas» y los «naturalistas» —aunque, por supuesto, existía— cuanto dentro de los propios escritores individualmente considerados: Tolstói, Turguénev, Goncharov, Pisemsky estaban atormentados por él, pacíficamente o con angustia, según su temperamento. Esto no tenía mucho que ver con los críticos del radical *Sovremennik* («Contemporáneo»). ¿Qué respeto habían guardado, a finales de la década de 1860, para Chernyshevsky o Dobrolyubov, o Antonovich, o incluso Nekrasov? Herzen no se encargó de dirigir, desde Londres o Génova, la conciencia literaria de los escritores rusos, ni siquiera de los más allegados a él. Es seguramente el espectro de Belinsky, esa presencia terrible, incorruptible, la que los persigue, es él quien, de una vez por todas, para bien o para mal, fijó el tono moral de la literatura socialmente consciente, y el debate sobre su naturaleza y su valor, en la Rusia de la segunda mitad del siglo y, en cierto sentido, hasta nuestros días.

Ésta era una auténtica crisis, una *crise de foi*, no una mera disputa, una serie de afirmaciones y contraafirmaciones partidistas. Hasta el joven Chernyshevsky no es totalmente insensible a las exigencias del arte: cuando critica la *Infancia y adolescencia* y los *Relatos militares* de Tolstói en 1856, dice:

Queremos que las novelas describan la vida social tanto como puede desearlo cualquiera. Pero se debe, de todas maneras, entender que no toda idea poética permite que se introduzcan ideas sociales en la obra. No se debe olvidar que la primera regla del arte es la unidad de la obra, y que, en consecuencia, retratando a la «infancia» es precisamente la infancia lo que uno debe describir, y no otra cosa, no cuestiones sociales, ni escenas militares, ni a Pedro el Grande, ni a Fausto, ni a Indiana, ni a Rudin, sino al niño con sus sentimientos y sus conceptos. ¡Y que gente que expresa demandas tan restringidas hable sobre la libertad del arte creativo! ¡Es asombroso que no busquen a Macbeth en la *Ilíada*, a Dickens en Walter Scott, a Gogol en Pushkin! Se debería entender que una idea poética se destruye cuando se introducen en ella elementos ajenos a la obra, y que si Pushkin, por ejemplo, hubiera tratado de describir a los terratenientes rusos o sus simpatías hacia Pedro el Grande en «El invitado de piedra», «El invitado de piedra» habría resultado ser una obra absurda, en cuanto al arte se refiere. Todo tiene su lugar apropiado: escenas de amor sureño en «El invitado de piedra», escenas de la vida rusa en *Onegin*, Pedro el Grande en *El caballero de Bronce*. Así, también, en *Infancia* o en *Adolescencia*, sólo los elementos característicos de esa época son apropiados, mientras que el patriotismo, el heroísmo y la vida militar tienen su sitio en los *Relatos militares*, un terrible drama moral en *Apuntes de un marcador de carambolas*, el retrato de una mujer en *Dos húsares*. ¿Recordáis esa

maravillosa figura de la niña sentada junto a la ventana por la noche? ¿Recordáis cómo late su corazón, cuán dulcemente se rinde su pecho a las premoniciones del amor?^[106]

Luego sigue alabando a Tolstói por no introducir nada impropio en su obra. Tolstói es un poeta, un maestro de la belleza verdadera y de la poesía verdadera. Pero, a pesar de los sentimientos corrientes y el más que corriente estilo, todo esto es compatible con los criterios de Belinsky, Turguénev, incluso con los de Grigoriev.

Pero esto no duraría. Cuando llegamos al conocido ensayo sobre *Asia*, de Turguénev, es cuando conocemos al Chernyshevsky clásico de «¡Olvidaos de ellas, estas cuestiones eróticas! El lector de nuestro tiempo no puede ser perturbado con ellas, ocupado como está con los problemas de las mejoras administrativas y judiciales, de las reformas económicas, de la emancipación de los siervos»^[107], o el famoso pasaje en el que afirma que el valor supremo de nuestros cuadros marinos es que permitirá a los habitantes de nuestras provincias interiores una visión del mar que, si no, no podrían obtener nunca^[108]. Son estas monstruosidades por parte de críticos honorables, pero no dotados estéticamente —mártires del socialismo ruso. Junto con la concepción de Dobrolyubov de la crítica como centrada en la valoración de la literatura únicamente como un arma del análisis sociológico, que debe conducir a la promoción de correctivos revolucionarios, las que abrieron el camino que lleva hasta Plejanov, Lenin y todo lo que siguió. Si Belinsky es el antepasado de esta tendencia, también lo son Turguénev, Tolstói, Saltykov, incluso Apolo Grigoriev si uno tiene en cuenta sus páginas extáticas sobre el talento supremo de George Sand.

Lo repetiré otra vez: creo que el punto de inflexión crítico ocurrió en los primeros años de la década de 1840, cuando las doctrinas saintsimonianas, habiéndose asegurado una respuesta en el corazón y la sangre del atormentado, incesantemente receptivo crítico Belinsky, influyeron radicalmente en otros grandes escritores, no siempre favorables a sus opiniones. Creo que lo que Belinsky grabó en sus sucesores fue un odio verdadero hacia las fantasías autoprotectoras, hacia todo lo que se interponga entre el escritor y su objeto, que lo arrastre lejos de la visión de lo que es más inmediatamente real para él. De ahí su rechazo furioso del arcaísmo, del regionalismo sentimental, y del romanticismo sobre las culturas exóticas y remotas en general, y el idílico pasado eslavo en particular, y, como parte de esto, su énfasis vehemente en la autenticidad, en el hecho de que sólo se requieren dos cosas de un escritor: que posea talento artístico —se revele como se revele, quizá como un don del cielo— y que no atente contra la verdad, que la obra sea generada por una *Erlebniss* del escritor, o haya sido vivida por él en la realidad o en la imaginación. De aquí se sigue un correspondiente menosprecio de la simple destreza, artesanía, de la intrusión del intelecto digresivo, opuesto como es al libre juego de la imaginación creativa; y, finalmente, una petición de que el autor reconozca el centro moral de la situación que está describiendo —captar su significado universal para los seres humanos como tales frente a su significado momentáneo para los lectores cuyos deseos y circunstancias efímeros pronto desaparecerán. La influencia de estos cánones sobre Turguénev es bastante evidente. Pero poseía otro discípulo, más formidable, aunque indirecto y ciertamente inconsciente.

Tolstói fue una víctima notoria de su talento artístico y de su conciencia social. Hubo un tiempo en el que su pasión por el arte puro y su odio hacia la política, alentado por Fet y Botkin, estaban en su punto culminante. En 1858 dice:

La mayoría del público empezó a pensar que la tarea de toda literatura sólo consistía en condenar el mal, debatirlo y corregirlo... que los días del cuento y del verso se han ido para siempre, y que llega el tiempo en el que se olvidará a Pushkin y no se le volverá a leer, que el arte puro es imposible, que la literatura sólo es una herramienta para el desarrollo

cívico de la sociedad, etcétera. Uno podía oír, ciertamente, durante ese tiempo, las voces de Fet, Turguénev, Ostrovsky amortiguadas por el clamor político... pero la sociedad sabía lo que hacía, continuaba congeniando sólo con la literatura política, y la consideraba a ella sola como literatura. Este entusiasmo era noble, necesario, incluso momentáneamente justo. Para lograr tener la fuerza de dar esos enormes pasos hacia delante que ha dado recientemente, tenía que ser parcial, tenía que ser entusiasmada hasta más allá de la meta para poder alcanzarla, tenía que tener esa única meta por delante. Y, efectivamente, ¿cómo se podía pensar en poesía cuando por primera vez se estaba revelando delante de sus ojos un cuadro del mal que nos rodea, y cuando la posibilidad de ponerle fin se presentaba ante nosotros? ¿Cómo podíamos pensar en lo bello, si caímos enfermos? No somos nosotros, que hacemos uso de los frutos de este entusiasmo, los que se lo reprocharemos a la gente... Pero por muy noble y saludable que haya sido este entusiasmo parcial, no podía perdurar, como todo entusiasmo. La literatura de un pueblo es su conciencia completa, multilateral, en la que debe reflejarse tanto la contemplación nacional de la belleza en una época determinada de desarrollo como el amor nacional a la belleza y a la verdad^[109].

Con todo, y esta creencia nunca la abandonaría, hay además de la «literatura política» otro tipo de literatura «que refleja los intereses eternos, universalmente humanos, la conciencia sincera máspreciada de la gente, una literatura accesible a hombres de cualquier nación, de cualquier época, una literatura sin la que ningún pueblo con fuerza y riqueza se ha desarrollado jamás»^[110]. Siete años después decía en una carta a Boborykin:

Si me dijeran que podía escribir una novela en la que pudiera establecer, sin duda posible, la que considero que es la visión correcta de toda cuestión social, no dedicaría ni siquiera dos horas a tal novela; mientras que si me dijeran que lo que escribo sería leído por los niños de hoy dentro de veinte años, que llorarían y reirían con ello, y amarían la vida, dedicaría a ello mi vida entera y mis aptitudes^[111].

A pesar de todo lo que seguía —su condena de todo arte, que no ayuda a curar las llagas morales de los hombres, como la vanidad y la corrupción— su impulso artístico no puede reprimirse. Cuando, en un periodo posterior de su vida hubo escrito *Khadzhi-Murat*, y alguien le preguntó qué le llevó a escribirlo —¿cuál era el mensaje moral o espiritual de su obra?— respondió muy fríamente que separaba su obra artística de su exhortación moral. No exigía sermones morales a Chéjov; y, por otro lado, a pesar de que no podía acusarse a Bernard Shaw de falta de claridad o franqueza, o de evitar los problemas sociales, o de no poseer convicciones seguras, no quería saber nada de él. Shaw le escribió admirativamente: después de todo, había atacado a algunos de los mismos enemigos que condenaba Tolstói. Pero el hombre anciano se negó a considerar las obras de Shaw más que como vulgares, superficiales, sobre todo profundamente poco artísticas. Sus esfuerzos por lograr una filosofía de la vida única y coherente fundada sobre verdades infalibles eran aún más heroicos y se oponían más a sus propios instintos, anhelos y discernimiento que los esfuerzos similares de Belinsky o Turguénev, y, consiguientemente, también acabó en un fracaso más pavoroso. Este mismo dilema —este intento de cuadrar el círculo— constituye la sustancia de los ensayos tardíos de Blok sobre «La *intelligentsia* y el pueblo» y «El naufragio del humanismo». El problema es, en todo caso, aún más angustioso en *Dr. Zhivago*, y en las obras publicadas, y quizá no publicadas, y quizá hasta no escritas, de Sinyavsky y sus compañeros.

Volvamos a la peculiar relación de Tolstói con Belinsky. En 1856, Tolstói fue, con dificultad, inducido a leerlo por Druzhinin, que lo aborrecía, y Turguénev, que lo admiraba. Contaba que una noche había soñado que Belinsky había mantenido que las doctrinas

sociales eran reales sólo si se «llevaban hasta el final»^[112], y que lo aceptaba. Estaba encantado con los artículos de Belinsky sobre Pushkin, especialmente por la idea de que si uno quiere entender a un escritor, debe sumergirse completamente en él —y verle sólo a él. El 2 de enero de 1857 anota en su diario: «Leí a Belinsky por la mañana, y me está empezando a gustar»^[113]; y aunque en años posteriores lo consideraría un escritor tedioso y sin talento, los principios que había enunciado penetraron realmente en la perspectiva de Tolstói. No me parece casualidad que Tolstói realizara los mandatos críticos de Belinsky con una fidelidad tan extraordinaria, aunque fuera no declarada y, quizá, inconsciente. Ninguna palabra es más peyorativa en el vocabulario crítico de Tolstói que la de «artificial»; sólo franqueza, sólo simplicidad, sólo claridad —si el escritor tiene bastante claro lo que quiere decir, y si sus concepciones no encuentran obstáculos, el resultado será *eo ipso* arte. Esto va más allá de lo que Belinsky, en su postura más extrema, estaba dispuesto a admitir; Belinsky nunca abandonó la convicción de que el genio artístico era algo totalmente *sui generis*, y que, en consecuencia, la autenticidad —el hecho de que la concepción de un hombre sea la suya propia y la de nadie más y que exprese lo que vea clara y directamente— no es por sí misma una condición suficiente para la creación de una obra de arte. La visión de Tolstói es, como tantas veces, una simplificación y exageración de una tesis de por sí sencilla.

La insistencia en la autenticidad, las acusaciones de lo que en nuestros días, bajo la influencia neohegeliana y existencialista, se denomina falsa conciencia y mala fe, se da con mayor frecuencia en las devastadoras críticas de Tolstói a otros escritores —especialmente decimonónicos. Así, por ejemplo, Goethe es condenado por contemplar sus creaciones desde un punto de vista demasiado lejano; por esto, sus novelas y sus obras dramáticas, que no han sido «vivas», por exquisitamente compuestas que estén, por muy absoluta que sea la maestría del autor sobre sí mismo y su material, son poco convincentes —magníficas, pero frías y encerradas en sí mismas, incapaces de alcanzar la comunicación directa de sentimientos que, para Tolstói, es la idea principal, el único propósito del arte. Esta acusación de autosuficiencia complaciente y desdeñosa, las referencias irónicas a la calma olímpica de Goethe en medio de revueltas sociales, su presunción altanera, su cautela, su resuelta invulnerabilidad, recuerdan a Belinsky; las repite Turguénev, a pesar de su admiración por el talento de Goethe, tanto en su ensayo sobre *Fausto* como en otros lugares. Ningún escritor ruso escribió sobre Goethe con más acierto que Turguénev: tampoco era por temperamento tan opuesto a él como, digamos, Herzen o Tolstói. Pero la posición saintsimoniana había tenido su efecto: prefería a Schiller, Byron, a George Sand, y lo proclamaba. En una vena similar, con ironía típica, Tolstói dice que se pregunta si Flaubert —Flaubert, que ha descrito tan primorosamente cómo san Julián el Hospitalario abrazó al leproso, el leproso que era Cristo— se hubiera comportado de manera semejante en esta situación; esta duda debilita su confianza en el escritor, la creencia en su autenticidad, que, para él, era la base de todo arte verdadero.

Este enfoque, se considere aceptable o absurdo, es la clase de moralismo que sus seguidores admiraban en Belinsky, y que sus adversarios detestaban. Así también, cuando Tolstói quiere poner en la picota los defectos de algunos de los escritores más respetados de su tiempo, las flechas envenenadas que lanza con tanta precisión proceden del carcaj de Belinsky. Se compromete a juzgarlos conforme a tres *desiderata*: seriedad del problema; sinceridad moral; y capacidad artística. Así, nos informa que Turguénev ciertamente ha «vivido», sufrido en sus propias carnes, las experiencias que describe tan intensa y artísticamente. ¿Pero son estas tristes reflexiones y sentimientos de miembros de la

deteriorada nobleza rusa, sentados en sus casas campestres cavilando, y discutiendo sus relaciones personales con otros terratenientes, tan decadentes, tan poco representativos de la humanidad en general como ellos, tienen éstas valor suficiente como para ocupar los pensamientos de un ser serio, «sano», un campesino, un trabajador decente, un hombre o una mujer moralmente «íntegros»?

En cuanto a Nekrasov, ¿quién puede negar que es un escritor dotado de una inmensa habilidad artística? Los problemas que aborda —la miseria, la opresión de los campesinos, la violencia e injusticia a la que están expuestos—, ¿quién puede negar la importancia o el significado humano de este tema? ¿Pero la sinceridad? ¿Ha vivido realmente Nekrasov estas experiencias en la realidad o en la imaginación? ¿Transmite al lector la sensación de que está implicado personalmente? ¿No son los poemas meros cuadros de género, de un pintor habilidoso pero indiferente, de hecho propietario de siervos, a quienes no demuestra ningún deseo de liberar, cuya vida privada y preocupaciones reales, personales, están muy alejadas de los sufrimientos de las víctimas, de la mugre social y moral de la vida que tan maravillosamente pone en verso, sin ningún verdadero *compromiso* personal que lo identifique, por su parte? Despachar a Nekrasov por hipócrita debido a su insuficiente compromiso va, de nuevo, más allá de la opinión de Belinsky sobre, por ejemplo, Goncharov. Tolstói lleva la cosa más lejos de lo que Belinsky, con su escrupuloso deseo de conocer la verdad, por compleja que sea, jamás llegara, incluso en las raras ocasiones en las que fue arrastrado por su conciencia social.

Finalmente, está uno de los veredictos de Tolstói sobre Dostoievsky: es generalmente reconocido que trata problemas de la mayor importancia espiritual; su actitud, concede Tolstói, es profundamente sincera; pero ¡qué lástima!, no cumple su criterio principal (y el de Belinsky), la posesión de dotes artísticas, es decir, la capacidad de expresar una concepción individual simple y claramente. Después de que todos sus personajes hayan desfilado por el escenario, el resto (afirma Tolstói) es un desarrollo del mecanismo de la trama: durante páginas y páginas todo es predecible, tedioso, inartístico; Dostoievsky tiene mucho que decir, pero no sabe escribir ni componer.

V

He citado estos ejemplos de Turguénev y Tolstói porque estos autores no se encuadran normalmente en la tradición de la crítica social iniciada por Belinsky, y mi tesis es que la colisión entre las exigencias del arte y las exigencias de la sociedad no terminó simplemente, en el caso de Belinsky, con la victoria de esta última, dando origen, así, a la clara tradición radical de Chernyshevsky, Pisarev, Plejanov y sus epígonos marxistas; sino, por el contrario, que no se resolvió; e inició el dilema en el que los escritores y artistas rusos se vieron capturados a partir de entonces, y que en lo sucesivo afectaría profundamente a todo el movimiento ruso de pensamiento y arte, y, en realidad de acción también, y atormentaría a los liberales y conservadores, a los «progresistas» y a aquellos que, como Tolstói o los populistas, o los «decadentes» de fin de siglo a los que aborrecía y despreciaba, condenaban la actividad política y buscaban la salvación en otra parte.

Quizá la exposición más clara de la postura final de Belinsky se encuentra en su ensayo sobre la crítica de 1843: «Se nos puede preguntar: ¿cómo puede una misma pieza de crítica combinar orgánicamente dos puntos de vista diferentes, histórico y artístico? ¿O cómo se puede exigir de un poeta que siga libremente su imaginación y, al mismo tiempo, sirva al espíritu de su tiempo, no osando salirse de su círculo mágico?^[114]». Belinsky afirmaba que esta pregunta es fácilmente *contestable*, tanto teórica como históricamente:

Todo hombre, y consiguientemente también el poeta, experimenta la inevitable influencia del tiempo y el lugar. Asimila con la leche materna los principios y la suma de conceptos por los que vive su sociedad. Esto es lo que le convierte en un francés, un alemán, un ruso, etc.; por ello, si nace, por ejemplo, en el siglo XII, está devotamente convencido de que es un deber sagrado quemar vivos a los hombres que no piensan como otros, mientras que si nace en el siglo XIX cree religiosamente que nadie debe ser quemado o ajusticiado, que la función de la sociedad no es vengar a las víctimas de un crimen, sino la corrección del criminal mediante el castigo, por medio del cual la sociedad agraviada será satisfecha y la ley sagrada del amor y la hermandad cristianos se realizará. Pero la humanidad no ha saltado repentinamente del siglo XII al XIX; ha tenido que vivir seis siglos enteros, en el curso de los cuales su concepción de la verdad evolucionó en sus varias etapas, y en cada uno de estos seis siglos su concepción adoptó una forma particular. Es esta forma la que la filosofía califica como una *etapa* del desarrollo de la verdad universal; y es esta *etapa* la que debe ser el latido de las creaciones del poeta, su pasión (*pathos*) predominante, su motivo principal, el acorde básico de su armonía. No se puede vivir en el pasado y sobrevivir al pasado con los ojos cerrados al presente: habría algo artificial, falso y muerto en ello. ¿Por qué los pintores europeos de la Edad Media sólo pintaban *madonnas* y santos? Porque la religión cristiana era el elemento predominante en la vida en Europa en ese momento. Después de Lutero, todos los esfuerzos por restaurar el arte religioso en Europa hubieran resultado inútiles. «Pero», se nos dirá, «si no puede uno salirse de su época, no puede haber poetas que no pertenezcan al espíritu de su tiempo, y, por tanto, no hay necesidad de levantarse contra algo que no puede suceder». «No», respondemos, «no sólo puede ocurrir, sino que ocurre, especialmente en nuestro tiempo». La causa de este fenómeno radica en sociedades cuyas concepciones están diametralmente opuestas a su realidad, que enseñan a sus niños en el colegio una moral por la que la gente se ríe ahora de ellos cuando han dejado el colegio. Éste es un estado de irreligiosidad, decadencia, fragmentación, individualidad y —su consecuencia inevitable— egoísmo: ¡desafortunadamente, rasgos de nuestra época todos demasiado marcados! Cuando las sociedades están en este estado y viven según tradiciones antiguas en las que ya no se cree y que son contradichas por las nuevas verdades descubiertas por las ciencias, verdades originadas por los movimientos históricos; cuando las sociedades están en un estado tal, ocurre a veces que las personalidades más nobles y dotadas se sienten desconectadas de la sociedad, se sienten solitarias, y los hermanos más débiles derivan tranquilamente hasta convertirse en los sacerdotes y predicadores del egoísmo y de todos los vicios sociales, en la creencia de que, evidentemente, esto ha de ser así, que no puede ser de otra manera, que no empezó, dicen, con nosotros, y tampoco terminará con nosotros. Otros —y éstos, lamentablemente, son, a veces, los mejores hombres de su época— se recluyen en sí mismos y dan la espalda, desesperanzados, a esta realidad que ha agraviado a todo sentimiento y a toda razón. Pero éste es un medio de salvación falso y egoísta. Cuando hay un incendio en nuestra calle uno debe correr hacia él, no lejos de él, para encontrar los medios, junto con otros, de apagarlo; debemos trabajar como hermanos para extinguirlo. Pero muchos, al contrario, han elevado este sentimiento egoísta y pusilánime a un principio, una doctrina, una regla de vida, y al final al dogma de la mayor sabiduría. Están orgullosos de él, miran con desprecio a un mundo al que te piden por favor que comprendas, no es digno de su sufrimiento y de su alegría. Ocultándose en la torre adornada del castillo de su imaginación, y mirando a través de su vidrio multicolor, cantan como pájaros... ¡Dios mío! ¡El hombre se convierte en un pájaro! ¡Qué metamorfosis verdaderamente ovidiana! Y esto

se refuerza con la fascinación por las doctrinas artísticas alemanas que, a pesar de su mucha profundidad, verdad y luz, son también extremadamente alemanas, filisteas, ascéticas, antisociales. ¿Qué puede resultar de esto? La muerte de talentos que, con otra guía, habrían dejado huellas intensas de su existencia en la sociedad y que podrían haber desarrollado, adelantado y hecho avanzar a la humanidad. De ahí la proliferación de genios microscópicos, pequeños grandes hombres, que despliegan, en efecto, mucho talento y poder, pero que harán algo de ruido y luego se quedarán callados y morirán pronto, incluso antes de su muerte, muchas veces en plena lozanía y en la cima de sus poderes y actividad. La libertad de creación se reconcilia fácilmente con la sujeción a necesidades contemporáneas: pero para hacer esto no es necesario forzarse a escribir sobre temas preconcebidos o violentar la propia fantasía; uno sólo necesita ser un ciudadano, el hijo de su sociedad y de su tiempo, identificarse con sus intereses, convertir sus necesidades en las suyas propias; uno necesita armonía, amor, un saludable, práctico, sentido de la verdad, que no divorcie a la creencia de la acción, una obra de arte de la vida. Lo que ha entrado y penetrado profundamente en el alma surgirá espontáneamente^[115].

Ésta no es, y no podía ser, la postura final de Belinsky. En el mismo año, 1843, empezó los ensayos sobre Pushkin; en el quinto de ellos desarrolla la tesis que tan profundamente conmoviera a Tolstói —que para leer verdaderamente a un escritor uno debe verle sólo a él, excluir al resto del mundo. Así, entonces, es como uno debe contemplar «El invitado de piedra», o «Los gitanos», que tienen tan poco que ver con los intereses más profundos de la nación como las obras maestras glaciales de Goethe o, a un menor nivel, *Una historia corriente*, de Goncharov. Sin embargo, sabía que éstas eran auténticas obras de arte provenientes de hombres que no corrían cuando había un incendio en su calle. He citado el pasaje del ensayo de 1843 tan extensamente porque creo que es lo más cercano que estuvo nunca Belinsky de decir, no lo que era el arte o debería ser, sino lo que él y los que pensaban como él querían que fuera: aquello que regocijara sus corazones, aunque supieran que esta postura no era terminante, sino que, al final, estaba subjetiva, históricamente condicionada, y pudiera ser alterada por los acontecimientos, por ejemplos opuestos, por afinidades más profundas.

En cualquier caso, esta afirmación, que, al igual que la famosa carta a Gogol, es una *profession de foi*, no equivale, con independencia de cómo se la interprete, a la reclamación de Chernyshevsky de servir a las necesidades inmediatas de la sociedad; es equidistante tanto del formalismo como del marxismo. Indudablemente, habría sido rechazada con indignación por Flaubert, Baudelaire o Maupassant. No habría tenido mucho sentido para Stendhal, Jane Austen o Trollope, ni incluso para James Joyce, a pesar de su temprano socialismo. No podía ser aceptada por los marxistas sin introducir importantes salvedades; no fue citada por los hombres de la década de 1860. Pero cuando Korolenko dijo que su «país natal era, sobre todo, literatura rusa»^[116]; (no la propia Rusia), era un comentario que podría haber hecho cualquier escritor ruso en cualquier momento en los últimos cien años. Y esto, pienso, deriva finalmente del impacto de la controversia saintsimoniana sobre las funciones del artista sobre Belinsky y su círculo: se debe más a este impacto que a ninguna otra causa específica. Si algún contemporáneo de Korolenko en Inglaterra, digamos Arnold Bennett, hubiera dicho que su país no era Inglaterra, que era la literatura inglesa, ¿qué podría haber significado esto? ¿Cómo lo habría podido decir? Incluso si un escritor tan socialmente consciente como, por ejemplo, Upton Sinclair o Henri Barbusse hubiera dicho: «Mi país natal es la literatura americana» —«literatura francesa»—, habría sido confuso hasta el punto de ser ininteligible.

Ésta es la diferencia que fue introducida por la doctrina rusa del compromiso de la década de 1840, rusa porque penetró en el corazón y en la sangre de sus defensores, más profundamente que en los de sus progenitores en París o en cualquier otra parte. Este sentimiento es perfectamente comprensible hoy día en Asia o Africa y en lugares más cercanos, y es de lo que la *intelligentsia* —y uso la palabra en un sentido totalmente laudatorio— siempre se ha preocupado, sea liberal y reformista o radical y revolucionaria. El lector, dijo Goethe, según citaba Belinsky, «*debería olvidarse de mí, de sí mismo, del mundo entero, y vivir sólo en mi libro*». Belinsky comenta: «Dada la apática tolerancia alemana hacia todo lo que existe y acontece en el mundo entero, dada su universalidad impersonal, que al reconocer *todo* no puede ella misma constituir *nada*, la reflexión enunciada por Goethe convierte al arte en un fin en sí mismo y, de ese modo, lo libera de cualquier conexión con la *vida*, que es siempre superior al *arte*, porque el arte es sólo una de las innumerables manifestaciones de la vida^[117]». Se puede aceptar o rechazar esta postura, dudar de ella o debatirla, pero no es confusa. Pienso que el núcleo del conflicto reside entre esta afirmación y la que Belinsky, con una mirada muy de soslayo al arte libre de ansiedad, alejado de las presiones que pertenecen a los periodos «críticos» de la historia, intentaba defender; una postura de la que su «manifiesto» de 1843 me parece la exposición más completa. Ahí es donde han sido trazadas las líneas de batalla desde hace ya muchas décadas: ahí, y no entre las rígidas directivas con las que una generación posterior de positivistas y marxistas rusos intentaron no tanto resolver cuanto disolver el problema.

Las dos posturas que he tratado de esbozar se encuentran tanto entre los críticos y artistas rusos «puros» como entre los «socialmente comprometidos», y dentro de ellos. Los grandes escritores —Turguénev, Tolstói, Herzen, Belinsky— estaban involucrados en este conflicto y nunca lograron una resolución del problema. Esto, en parte, es lo que da a sus discusiones teóricas vitalidad, mientras que los argumentos de muchos de sus contemporáneos occidentales, Leroux y Chasles, incluso Taine y Renán, parecen extinguidos. Pues es un problema central a los conflictos sociales de la sociedad moderna, pero sólo es agudo en comunidades relativamente atrasadas, sin la disciplina de una cultura tradicional rica y fuerte, obligadas forzosamente a ajustarse a un modelo extraño, mientras son todavía libres, en todo caso hasta ahora, del ejercicio del control total sobre su vida y arte.

KANT COMO UN ORIGEN
DESCONOCIDO DEL NACIONALISMO

Los seres que han recibido el don de la libertad
no se satisfacen con el disfrute del bienestar
otorgado por otros.
EMMANUEL KANT, *La disputa de las facultades* (1798)^[118]

I

A primera vista, nada parecería más dispar que vincular la idea de nacionalidad y al saludable internacionalismo, racional, liberal del gran filósofo de Königsberg. De todos los pensadores influyentes de su tiempo, Kant parece el más alejado del surgimiento del nacionalismo. El nacionalismo, incluso en su versión más suave, la conciencia de unidad nacional, está sin duda enraizado en una marcada percepción de las diferencias entre una sociedad humana y otra, de la singularidad de determinadas tradiciones, lenguajes, costumbres —de la ocupación, durante un largo periodo, de una determinada porción de tierra sobre la que se concentra un intenso sentimiento colectivo. Subraya los peculiares vínculos de parentesco que unen a los miembros de una comunidad nacional entre sí, y enfatiza las diferencias entre ellos y lo establecido en otras partes. En sus formas patológicas, proclama el valor supremo de la cultura, historia, raza, espíritu, instituciones e incluso atributos físicos peculiares de la propia nación, y su superioridad respecto a la de otros, normalmente sus vecinos. Pero incluso en sus formas moderadas, el nacionalismo brota del sentimiento más que de la razón, de un reconocimiento intuitivo de que uno pertenece a un determinado tejido político, social o cultural, en realidad a los tres en uno único, a un esquema de vida que no puede dividirse en componentes separados, u observarse a través de un microscopio intelectual; algo que sólo puede sentirse y vivirse, no contemplarse, analizarse, descomponerse, probarse o reprobarse. El lenguaje utilizado para describirlo suele ser romántico o, en casos extremos, violento, irracional, agresivo; y, especialmente en nuestro propio siglo, propenso a desembocar en la opresión cruel y destructiva, y, finalmente, en la masacre espantosa.

Emmanuel Kant representa justo lo contrario: pensamiento sereno, racional, rechazo de todo exclusivismo y privilegio fundado en la mera tradición inmemorial o en el dogmatismo político oscurantista, o en nada que no pueda ponerse a la luz del día y ser examinado por hombres racionales de una manera racional sistemática. No defiende nada con tanta firmeza como los derechos eternos, inmutables, del individuo, sea quien sea, en cualquier tiempo, en cualquier lugar y sociedad, cualesquiera que sean sus atributos personales, siempre que sea un hombre, el poseedor de la razón, y, como tal, obligado a respetar la razón en todos los hombres, como ellos la respetan en él. Kant detestaba el sentimentalismo, el entusiasmo desordenado, lo que denominaba *Schwarmerei*; es en realidad esta clase de retórica sentimental, como la consideraba él, la que echaba a perder, en su opinión, las palabras efusivas de su contemporáneo y camarada Johann Gottfried Herder, el padre del nacionalismo cultural (y, en definitiva, el de cualquier clase) en Europa. La plática constante de Herder sobre la singularidad de cada tradición nacional, sobre la fuerza que extrae el hombre del hecho de pertenecer a una comunidad orgánica, de ser la criatura y el portador de su espíritu nacional, su estilo nacional, el odio de Herder al cosmopolitismo, al universalismo, a todo lo que allanara las diferencias entre una comunidad y otra en favor de principios universales, que le parecían únicamente enormes camisas de fuerza —todo esto le parecía a Kant confuso, indiscriminado, inmaduro, la sustitución de la razón por la emoción. Kant es un hombre de la Ilustración, de su

universalismo, su fe en la luz desnuda de la razón, que traspasa fronteras locales y nacionales, algo cuyas conclusiones cualquier hombre sensato puede verificar por sí mismo, sin necesidad de beneficiarse de un determinado lenguaje, una determinada tierra o una determinada sangre en sus venas. Odiaba la desigualdad, odiaba las jerarquías, las oligarquías, el paternalismo, por benevolente que fuera. En Alemania, muchos habían acogido con beneplácito la Revolución francesa. Kant nunca perdió su fe en ella y en su proclamación de los derechos universales del hombre y del ciudadano, incluso cuando degeneró en terrorismo y derramamiento de sangre, que Kant condenaba, y que hizo que la mayoría de sus partidarios liberales, en muchos países, huyeran de ella horrorizados. Sus obras estrictamente políticas son modelos distinguidos de racionalismo liberal: así, la base de mi obediencia a la ley es que manda, o debería mandar, lo que todo hombre racional en mi situación se ordenaría a sí mismo hacer o no hacer; los Estados deberían dedicar sus recursos a la educación, a la cultura, al progreso moral de sus ciudadanos, y no a aumentar su poder y conquistas materiales; elaboró un famoso proyecto para una liga de naciones, y para la paz perpetua entre ellas.

¿Qué mayor contraste puede haber, bien cabe preguntar, entre, por un lado, las fuerzas profundas, oscuras, no racionales, estimuladas por el separatismo religioso fanático y, quizá, por el sentido alemán de humillación nacional frente a los mucho más ilustres, más poderosos, ilustrados y magníficos franceses, y, por otro, el universalismo inmutablemente racional de Kant, con su profundo reparo hacia el lenguaje místico o poético, hacia la discusión metafórica, hacia intuiciones y visiones?

Y, sin embargo, por alocadamente paradójico que pueda parecer, hay, en realidad, una conexión entre la concepción de Kant y el surgimiento del nacionalismo romántico: una marcada línea de influencia, y, en mi opinión, importante y central. El hecho de que Kant hubiera aborrecido la idea misma de una conexión tan deshonrosa no la hace, me temo, menos real. Las ideas, a veces, desarrollan vidas y poderes propios y, como el monstruo de Frankenstein, actúan de maneras totalmente inesperadas por sus artífices, y, puede ocurrir, en contra de su voluntad, y a veces se vuelven sobre ellos para destruirlos. Los hombres, y menos aún los pensadores, no pueden considerarse responsables de las consecuencias no queridas e improbables de sus ideas, de las plantas que crecen de semillas que caen sobre suelo propicio y florecen, a veces horriblemente, en un clima favorable que el sembrador no conocía, o nunca podía imaginar. Muchos factores complicados, incluso accidentales, se conjuran para generar un único movimiento; incluso el marxismo ortodoxo no creció sólo a partir de las doctrinas de Marx. Sería absurdo acusar a Hegel, por ejemplo, de las formas siniestras que han tomado algunas de sus ideas en nuestros días. Así, quiero sugerir, ha ocurrido también con el más grande de los filósofos modernos. Lo que me gustaría debatir es la trayectoria extraña de una de las doctrinas más nobles y humanas de Kant a lo largo del turbulento siglo XIX, su influencia sobre el mundo moderno y sobre nuestras vidas —una trayectoria que habría horrorizado al propio Kant.

II

Como todo el mundo sabe, la filosofía moral de Kant (que, probablemente, produjo un impacto inmediato más profundo incluso que su teoría del conocimiento o de la naturaleza de la experiencia humana) se funda sobre la convicción de que la característica diferencial más importante de los seres humanos es su libertad de actuar, de elegir entre, al menos, dos cursos de acción, dos alternativas. A menos que un hombre pueda decirse dueño de sus propios actos, no puede conceptuársele responsable de ellos, y donde no hay

responsabilidad no hay, para Kant, ninguna moral. La moral, para él, consiste en el reconocimiento de normas racionales, esto es, universales, que se imponen a todo ser racional, conforme a las cuales los hombres tienen una obligación de realizar determinados actos, y una obligación de abstenerse de los contrarios. Pero no puedes decir a nadie salvo a un ser libre que está obligado a actuar de esta u otra manera: las cosas, las plantas, los animales no están obligados, porque no escogen, están determinados a comportarse como lo hacen por fuerzas causales fuera de su control. Lo mismo se aplica a los seres humanos que son incapaces de controlar sus cuerpos o sus mentes: niños, idiotas u hombres en un estado anormal por la influencia de drogas, hipnosis o sueño, o cualquier causa que impida al agente ser capaz de hacer elecciones racionales. La misma idea de un agente comporta, para Kant, la libertad de la voluntad para actuar bien o mal, virtuosa o viciosamente. Y va más allá que la mayoría de los defensores de la libre voluntad al mantener que no son sólo factores «externos» —físicos, químicos, biológicos, fisiológicos, geográficos, ecológicos— los que pueden impedir o destruir la libertad, sino también factores «internos» psicológicos. Si un hombre dice que no pudo actuar de una manera distinta a como lo hizo porque fue vencido por la pasión, debido a impulsos emocionales irresistibles, porque su educación o su carácter, siendo como son, le indujeron o determinaron a actuar así, está proclamándose a sí mismo como no libre: un simple «asador giratorio»^[119] por usar el término de Kant, a merced de fuerzas causales, externas o internas, físicas o mentales, un simple objeto en el espacio, o, al menos, en el tiempo, no diferente, en definitiva, a este respecto de las plantas o los animales o, de hecho, de los objetos inanimados; parte de un mecanismo causal cósmico en el que, en el mejor de los casos, es una simple ruedecilla o eslabón. Tampoco habrían importado mucho a Kant las categorías científicas más recientes, que abolen precisamente las secuencias causales determinables a favor de funciones de probabilidades, o predicciones estadísticas. Habría desechado como enteramente irrelevante toda la montaña de ambigua discusión metafísica que se ha levantado sobre un vulgar mal entendimiento de las implicaciones del indeterminismo en la física, o en la mecánica cuántica. Como otros intentos por buscar un compromiso con el determinismo, lo habría calificado como un «miserable subterfugio»^[120]. A menos que una criatura pueda determinarse a sí misma, no es un ser moral: ya esté determinado causalmente, o flote por ahí al azar, o esté sujeta a leyes estadísticas, no es un agente moral.

Kant es absolutamente preciso en este punto. Hay, al menos, un aspecto en el que el hombre es, para él, absolutamente único en el universo: aunque las leyes causales puedan afectar a su cuerpo, no afectarán a su yo interior. Es esencial en el pensamiento de Kant que las leyes físicas afectan sólo a lo que llama el mundo de los fenómenos o las apariencias, que es para él el mundo externo, el único mundo del que se ocupan las ciencias. «Si las apariencias fueran cosas en sí», afirmó, «la libertad no podría salvarse»^[121]; y, de nuevo, «que mi yo pensante... en sus acciones voluntarias debería ser libre y elevarse por encima de la necesidad natural... está entre los pilares fundamentales de la moral y la religión»^[122]. Si no hubiera libertad, no habría posibilidad de ley moral^[123]. La libertad no es simplemente el sentimiento de libertad. Un reloj podría, si hablara, sostener que funciona por su propio poder motriz, pero sería una ilusión; funciona sólo porque le han dado cuerda. Si los hombres estuvieran hechos así, la libertad, y, por tanto, la moral, «no podrían salvarse». Pero los principios morales pueden conocerse *a priori*; son ciertos: por esto, el determinismo ha de ser falso. Las leyes morales no nos son impuestas por algún ente exterior —ni siquiera por Dios mismo—, son, como había dejado claro Rousseau, impuestas por nosotros mismos sobre nosotros mismos, actuando racional y libremente. Por

eso son principios o normas, no leyes naturales: incluso cuando nos sometemos a ellas, seguimos siendo libres; pues no necesitaríamos habernos sometido; y podemos romperlas, si queremos, al precio de actuar irracionalmente. Esto tiene un gran número de implicaciones.

La propiedad singular del hombre, lo que le distingue de cualquier otro ente conocido por él en el universo, es su autogobierno, su autonomía. Todo lo demás pertenece al reino de la heteronomía. Autonomía significa darse leyes a uno mismo —la libertad frente a la coerción, frente a la determinación por parte de algo que uno no puede controlar. La heteronomía es lo contrario: obedecer leyes que proceden de algo exterior a uno mismo —por ejemplo, el mundo material, en el que reina la causalidad, el reino de las ciencias naturales; esto incluye el ámbito de la psicología empírica— cualquiera que sean las leyes naturales que gobiernan nuestra vida psíquica. La doctrina de que el hombre es un fin en sí mismo, y no un medio para algo que no sea él mismo, deriva de esta concepción: puesto que es el autor último de las normas a las que libremente se somete, obligarle a someterse a algo que no procede de su propia naturaleza racional es degradarle, tratarle como a un niño, un animal o un objeto. Desposeer a un ser humano de su capacidad de elección es hacerle el mayor perjuicio imaginable. Esto será así, por muy benevolente que sea la intención con la que se haga. La doctrina de Kant se dirige contra todo paternalismo —en particular, contra el despotismo ilustrado, como el de su propio rey, Federico el Grande de Prusia— y contra el materialismo utilitarista de los principales pensadores franceses del momento.

En un corto pero magnífico ensayo titulado «Una respuesta a la pregunta: “Qué es la Ilustración?”»^[124] Kant afirma que ser civilizado es ser mayor de edad, es decir, no contentarse con delegar las responsabilidades propias en otros, no permitir que se le trate a uno como a un niño, o trocar la libertad propia por seguridad y comodidad. Y en otra parte dice: «*un gobierno paternalista*»... basado en la benevolencia de un gobernante que trata a sus súbditos «como niños dependientes... es el mayor *despotismo* concebible» y «destruye toda libertad»^[125]. Y de nuevo: «El hombre que es dependiente de otro deja de ser un hombre, ha perdido su categoría, no es nada más que la propiedad de otro hombre»^[126]. Esto es un eco de Rousseau, dirigido contra los utilitaristas materialistas que, como Helvecio o Holbach, mantenían que para asegurar la paz, la felicidad, la armonía, la virtud misma, era necesario instituir un sistema legal y educativo racional, provisto de las recompensas y castigos apropiados, que condicionaría a los hombres a evitar la conducta antisocial, y les haría comportarse de la manera deseada por el educador o legislador ilustrado —muy semejante al modo en que uno cría y doma animales domésticos—. La ética es la agricultura de la mente, dijo Holbach; Helvecio dijo que no le importaba si los hombres eran virtuosos o viciosos, siempre que fueran inteligentes —esto es, supieran lo que los hace felices e infelices—: los gobernantes pueden crear un sistema de palos y zanahorias que produciría el carácter y comportamiento deseados.

Estos autores sobre todo querían erradicar la ignorancia, el prejuicio, la superstición, que consideraban las causas de la crueldad, la miseria y la injusticia. Creían en el poder del descubrimiento y la invención, en la ilustración universal. Pero podrían hasta haber reculado ante las versiones modernas de los métodos de reeducación que recomendaban: técnicas psicológicas de condicionamiento de seres humanos, desde la sugerencia subliminal hasta amenazas, lavados de cerebro o tratamientos de *shock*. A este respecto, los métodos propugnados por B. F. Skinner en *Más allá de la libertad y la dignidad* participan totalmente del espíritu de Helvecio o La Mettrie: su propósito es producir un rebaño de seres humanos pacífico, bien avenido, contento.

Kant estaba intensamente preocupado por, precisamente, la dignidad y la libertad. De ahí su constante insistencia en que la personalidad humana significa, literalmente, independencia de los mecanismos no sólo de los hombres, sino también de la naturaleza. Ningún acto puede describirse en términos morales, en realidad apenas puede describirse apropiadamente como un acto, a menos que sea libremente escogido por mí. Actuar y no ser sometido a la actuación de otros; elegir y no ser elegido; disponer de la oportunidad de elegir mal antes que no escoger en absoluto; ése es, para Kant, un derecho humano fundamental de nacimiento. «Todas las demás cosas deben: el hombre es el ser que tiene voluntad», dijo Friedrich Schiller^[127], el poeta y dramaturgo, que era un fiel discípulo de Kant: ni siquiera Dios puede quitarnos este poder sin destruirnos como seres humanos. «Los seres que han recibido el don de la libertad no se satisfacen con el disfrute del bienestar otorgado por otros»^[128]. Esta máxima es la clave de toda la actitud ética de Kant. Por eso Kant, quien, sin duda, sentía también aversión hacia otras faltas —la crueldad, la cobardía o la falta de principios— reservaba, sin embargo, sus palabras más duras para lo que ahora llamamos explotación: la utilización de los hombres como medios, no como fines en sí mismos; esa particular forma de desigualdad según la cual obligas a otros hombres —por persecución o coerción, o algo parecido— a seguir una línea de conducta cuyas metas tú conoces, pero ellos no. Toda la terminología de la explotación, la degradación, la humillación, la deshumanización y, frente a éstas, los ideales de emancipación social, económica o individual de los trabajadores, las mujeres, los artistas o los grupos o nacionalidades oprimidos —todo el lenguaje de la ideología liberal y socialista, en los dos últimos siglos—, proviene de este apasionado alegato por la autodeterminación, de la insistencia en el desarrollo de la libertad moral, incluso si conduce al sufrimiento y al martirio.

Con esto cambió completamente la actitud moderna hacia la naturaleza y el orden natural. La tradición central, al menos en el pensamiento occidental, tanto en su forma greco-romana clásica como en muchas, aunque no todas, sus formas cristianas y musulmanas, incorpora la creencia de que hay una estructura del mundo, en la que el hombre tiene un lugar definido establecido por Dios o por la naturaleza. Sólo cuando, debido a algún tipo de ceguera, el hombre ignora cuál es este lugar, pierde el rumbo; se tuerce, se vuelve hacia los vicios y causa la desdicha para sí y para los otros. Según algunos pensadores, el mundo es una gran jerarquía natural, una pirámide, con Dios en su cúspide, y, en niveles inferiores, el reino de los ángeles y el de los hombres, el de los animales superiores, y, finalmente, el de la ameba, las plantas y los órdenes inferiores de la naturaleza inanimada. Según otros, el mundo es un gran organismo, en el que cada elemento es una función de todos los demás; o, de nuevo, es un sistema maravilloso de armonías matemáticamente expresables, como supusieran Pitágoras y muchos pensadores y místicos posteriores; o bien una orquesta con una partitura para cada músico; o, tras Descartes y Galileo, una máquina maravillosa, o una fábrica con piezas, ruedas y poleas. Estas imágenes cunden entre los materialistas del siglo XVIII, influidos por los triunfos de la ciencia newtoniana; y, después de ellos, entre un buen número de pensadores antivitalistas hasta llegar a nuestros días. Lo común a todos estos sistemas es la idea de que todo tiene su lugar establecido; todo sigue leyes inquebrantables; el hombre no es una excepción. Engañados por su propia ignorancia o locura, o embaucados deliberadamente por hombres sin escrúpulos en busca de poder o alguna otra ventaja injusta, o como resultado de condiciones diversamente cambiantes, tecnológicas o geográficas, raciales, climáticas, institucionales o de cualquier otra índole, los hombres se desvían de la senda de

la razón o de la naturaleza, no atienden a la iluminación que sólo Dios (o la naturaleza) les proporciona. El problema, entonces, es conseguir que los hombres comprendan la naturaleza, con ellos como partes del mundo natural —por ejemplo, destruyendo las condiciones sociales en las que sus ideas se pervierten necesariamente, y sustituyéndolas por otro sistema en el que conozcan la verdad, y vivan bajo su luz, teniendo así la posibilidad de ser felices y vivir en armonía para siempre. Pero si Kant tiene razón, y las fuerzas de la naturaleza nos reducen, si nos rendimos a ellas, a meros asadores giratorios (como son, para él, las cosas y los animales), entonces se revoluciona la idea misma de naturaleza. La naturaleza ya no es lo que era para la Ilustración francesa —el bello modelo que, con la ayuda de la ciencia, comprenderemos y aceptaremos—, y al que nos acoplaremos sin fricciones. Para Kant, la naturaleza o bien es materia neutral que debemos amoldar a nuestros propios propósitos como criaturas libres capaces de elegir, o bien algo más siniestro y ambivalente: un poder que, si bien nos incita a la emulación y al progreso valioso pone en peligro también, al colocarnos a unos frente a otros, nuestra libertad, y debe, por tanto, mantenerse a raya, ser resistido, si queremos alzarnos hasta nuestra plena estatura de seres morales libres y autónomos.

Ésta es una ruptura dramática. Sin duda, las raíces de esta concepción se remontan hasta la doctrina cristiana de la gracia frente a la naturaleza; a las ideas hebreas de la vida como sacrificio, si fuera preciso, a los mandamientos de Dios, sin tener en cuenta si nos traerá recompensas —felicidad o satisfacción de nuestros deseos naturales—; al protestantismo con su acento en la voz interior con independencia de cómo sea el mundo exterior. Puede rastreársela hasta las consecuencias políticas de la Reforma en Europa, que destruyó la concepción de una gran sociedad espiritual regida por un único conjunto de principios universales que gobiernan indistintamente a la naturaleza inanimada, el reino animal y a los hombres; de la unión de razón y fe, de la que la Iglesia y el Estado, el Papa y el Emperador, eran, o deberían ser, expresiones. Sociológicamente, es quizá una consecuencia del resentimiento acumulado de la gente en los países germano-hablantes contra lo que a ellos les parecía la dominación despectiva de la cultura francesa y el poder francés en cada campo del esfuerzo público —particularmente tras los estragos y la humillación de la Guerra de los Treinta Años. Pero había una región a la que ni siquiera los orgullosos franceses tenían acceso, la vida del espíritu, la verdadera vida interior —el espíritu humano libre, autónomo, que ellos, los alemanes, habían preservado intacto, el espíritu que busca su propia vía hacia la realización, y no se venderá por beneficios materiales. ¿Cómo se han conquistado todos esos poderes y dominios, todos esos premios relucientes? ¿Acaso no se obtuvieron al precio de la muerte espiritual, la esclavitud a un sistema político, social, cultural inhumano, desalmado, semejante a una máquina, todos esos arrogantes oficiales franceses con cuya ayuda el renegado francófilo rey Federico, en Berlín, está tratando de aplastar todo lo espontáneo y original en las tierras prusianas? Esta protesta contra el progreso secular y las victorias de la ciencia, que podía escucharse entre los alemanes píos, especialmente en la económicamente atrasada Prusia oriental, y también en Rousseau, a su manera, a mediados del siglo XVIII, este grito contra el intelecto resuena ahora por el mundo.

Kant no era, por supuesto, un entusiasta romántico que apelaba al libre albedrío frente a la razón y al orden. Estaba lejos de eso. Aborrecía las indisciplinadas, apasionadas, desaliñadas actitudes de este tipo, las aborrecía tan profundamente como cualquier pensador de la Ilustración. En el centro del conjunto de su filosofía está la doctrina de que los hombres están dotados de razón, y que esta facultad permite a cualquier hombre, tanto

en el ámbito moral como en el teórico, llegar a respuestas sobre qué hay que hacer, cómo debe vivirse la vida —respuestas que son válidas para todas las criaturas racionales en las mismas circunstancias, con independencia de dónde, cuándo y cómo vivan. Sólo sobre esta roca de la razón universal —respeto mutuo hacia la humanidad racional común a todos los hombres— puede asentarse con seguridad cualquier orden armonioso, paz, democracia, justicia o derechos y libertades humanas. Algunas de estas convicciones son comunes a Locke y Rousseau, Jefferson y Hegel, y, en realidad, a la mayoría de los defensores de la democracia liberal, el socialismo, el anarquismo idealista, el comunismo, toda forma de creencia en la organización mundial pacífica, hasta llegar a nuestros días; al menos, esto es así en teoría, aunque no lo sea en la práctica, como sabemos por su terrible coste. Hay también, sin embargo, otro rasgo característico en Kant, que procede de su educación luterana, pietista, antiilustrada: el inmenso énfasis en la independencia, la autonomía normativa, la autodeterminación.

El pietismo, el antecedente del metodismo, surgió en tierras alemanas durante los siglos XVII y XVIII, una época de humillación e impotencia política para los alemanes en su país dividido, gobernado por más de trescientos príncipes de poca monta, muchos de los cuales no eran competentes o bien intencionados. Los más sensibles de entre sus súbditos reaccionaron frente a ello de manera muy similar a como hicieran los estoicos cuando Alejandro conquistó las ciudades-estado griegas: se retiraron a su propia vida interior. El tirano amenaza con arrebatarme mi propiedad —me educaré en no desear la propiedad. El tirano quiere robarme mi casa, mi familia, mi libertad personal— muy bien; aprenderé a pasar sin ellas. ¿Qué puede hacerme entonces? Soy el capitán de mi alma; a ésta, a mi vida interior, no la puede afectar ninguna fuerza exterior. Y nada más importa. Reduciendo el área vulnerable, puedo hacerme libre de la naturaleza y del hombre, como hicieron los primeros cristianos que escaparon al desierto tebano o a celdas monásticas remotas para huir de la persecución pagana o de las tentaciones del mundo, de la carne y el diablo. Esto al final equivale, por supuesto, a una forma sublime del síndrome de las uvas verdes^[129]: lo que no puedo tener, declaro que no tiene ningún valor. Si no puedo tener lo que quiero, querré sólo lo que puedo tener. La impotencia política significa libertad espiritual: la derrota material significa victoria moral. Ya que no puedo controlar las consecuencias de mis actos, sólo cuenta realmente lo que puedo controlar —mis motivos, mis objetivos, la pureza de mi corazón.

Este rasgo de aislamiento austero es muy profundo en Kant. En él adquiere formas quietistas. Pero en sus sucesores se convierte en obstinación, resistencia contra cualquier persona o cosa que busque disminuir o degradar mi reino interior, los valores sagrados por los que vivo y por los que estoy dispuesto a sufrir y a morir. Esto se halla en la esencia del romanticismo —el culto al mártir heroico, el pensador o artista solitario en un mundo vulgar y filisteo, dominado por valores que son ajenos a él, porque no provienen del espíritu interior, sino que son impuestos a él por la fuerza bruta o el mundo mercantil y comercial. Por encima de todo, uno debe permanecer fiel a su propia concepción interior, uno nunca debe hacer traición a sus principios, no debe nunca transigir a cambio de éxito, poder, paz o incluso supervivencia. Ésta es, realmente, una transmutación de valores. Los héroes tradicionales de la humanidad fueron aquellos que tenían éxito, aquellos que sabían las respuestas correctas, ya fuera en la teoría o en la práctica, sabios, hombres que habían descubierto la verdad objetiva sobre lo que hay en el universo, o sobre lo que uno debería hacer, sobre lo que es real, bueno, digno de hacer o de admirar —clérigos y profetas, filósofos y científicos, dependiendo de la concepción respecto a cómo y dónde ha de

encontrarse la verdad. O eran, alternativamente, hombres de acción —fundadores y preservadores de Estados o Iglesias, conquistadores, legisladores, líderes, agentes y artífices que dominan a sus semejantes, que modelan sus vidas. En su lugar, el héroe nuevo, el hombre dispuesto a sacrificar su vida por sus convicciones, por la luz interior, dispuesto a ser derrotado antes que a rendirse, que no calcularía las probabilidades en su contra, constituía el modelo de integridad heroica y —si fuera necesario—, de integridad trágica.

No hace falta más que dar dos pasos para acceder a la postura romántica desde el racionalismo impecablemente ilustrado de Kant. Lo primero consiste en sostener que, cuando actúo y vivo a la luz de ciertos valores, no es porque sean construidos o descubiertos por la razón, presente en todos los hombres completamente desarrollados, y, por tanto, garantizados por ella, y universalmente válidos para todas las criaturas racionales. No: vivo, en efecto, por esos valores, no porque sean universales, sino porque son los míos propios, expresan mi singular naturaleza interior, la concepción particular del universo que me pertenece; negarlos en nombre de otra cosa sería falsificar todo lo que veo, siento y conozco. Resumiendo, ahora hay un sentido en el que puede decirse que creo mis propios valores. No me los encuentro como elementos objetivos del universo que debo obedecer: yo mismo los elijo libremente, son mis valores porque soy «yo», y los he escogido libremente, en mis mejores momentos.

Esto es, en efecto, a pesar de todo su discurso sobre la universalidad y la razón, lo que Fichte, el infiel discípulo de Kant, el padre verdadero del romanticismo, estuvo cerca de decir. «No, acepto nada» —afirmaba, «porque deba, lo creo porque quiero»^[130]. O de nuevo, «no tengo hambre porque tenga la comida ante mí; es comida porque tengo hambre de ella»^[131]. En otras palabras, es mi hambre la que convierte a algo en un bien para mí —si no tuviera hambre no tendría esa cualidad. Kant estaba verdaderamente horrorizado por esta dirección del pensamiento de Fichte (el primer libro de Fichte, irónicamente, fue atribuido en principio a Kant). Pero se puede ver cómo, a partir del enorme énfasis de Kant en el valor de la autonomía, en la capacidad de determinar mi propia conducta moral, podía empezar a desarrollarse una postura existencialista semejante.

El segundo y aún más fatídico paso es la nueva concepción del preferidor —del yo que elige. Para Kant es todavía el individuo, aunque atribuya a la voluntad moral una condición trascendente, fuera del espacio y del tiempo, fuera del reino inferior de la necesidad ciega, causal. Para Fichte este yo deviene en una actividad eterna, trascendente, que se identifica frecuentemente con un espíritu mundial, un principio absoluto, divino, a la vez trascendente y creativo. Pero hay también otro desarrollo de la noción del yo en las páginas de Fichte, que se vuelve más prominente tras la invasión de las tierras alemanas, primero por los ejércitos revolucionarios franceses, luego por Napoleón, durante la apasionada reacción y resistencia patriótica que esto provocó en muchas tierras europeas al este del río Rin. Herder había mantenido que el hombre es modelado por el torrente de la tradición, la costumbre, el idioma y el sentimiento común en el que nace; es como es en virtud de las relaciones intangibles con los demás, de su medio social, que es él mismo producto de la interacción continua, dinámica, de fuerzas históricas. Es esta interacción constante la que hace a cada época, cada sociedad, cada tradición, cada cultura, única en carácter, diferente en aspectos inconfundibles, pero no analizables, de otros conjuntos, igualmente orgánicos, sociales, lingüísticos, culturales o espirituales. No pasó mucho tiempo antes de que Fichte, escribiendo en los primeros años del siglo XIX, afirmara que el yo verdadero no es el individuo en absoluto: es el grupo, la nación. Pronto empezó a identificarlo con el Estado político. El individuo no es sino un elemento en el Estado, y si

se separa de él, es un miembro carente de cuerpo, un fragmento insignificante que únicamente recibe su significado de la asociación con el sistema —el lugar que ocupa en— el organismo, el conjunto. Ésta es una versión laica de la vieja Casa Judeo-Cristiana de Israel, la comunidad mística de los fieles que son parte unos de otros. Algunos tendieron a identificarlo con una cultura, otros con una Iglesia, otros con una raza, nación o clase. Es este yo colectivo el que genera la forma de vida vivida por los individuos, y dota de sentido y ánimo a todos sus miembros; crea sus valores y las instituciones en las que estos valores están encarnados, y es, así, el eterno, infinito, espíritu personificado, una autoridad inapelable. Fichte, Görres, Müller, Arndt son los padres del nacionalismo alemán y, con el tiempo, del europeo. Los pueblos (y las clases sociales) que habían sido víctimas de opresión, agresión o humillación se volvieron con un latigazo, como una rama arqueada, contra sus opresores —el símil es, de Schiller, creo— y adquirieron un orgullo desafiante y una autoconciencia violenta que, en último término, se transformaron en ardiente nacionalismo y chauvinismo.

III

Kant habría, por supuesto, repudiado esta espuria secuela de su filosofía profundamente racional y cosmopolita; pero las semillas están ahí, no, desde luego, en sus obras políticas, sino en sus obras éticas más significativas. Pues fueron sus concepciones éticas, con sus imperativos morales inexorables, las que tuvieron el impacto más profundo sobre el pensamiento humano. En primer lugar, la idolatría a la nación o al Estado deriva, aunque sea ilegítimamente, de su doctrina sobre la voluntad autónoma, su repudio de la jerarquía objetiva de valores interrelacionados, independientes de la conciencia humana, que había dominado hasta ese momento el pensamiento occidental bajo muchas envolturas, en la concepción platónica de las eternas Formas reales, fuera del mundo del cambio y la corrupción; en la de la Ley Natural, que, después de Aristóteles y los estoicos, se introdujo en la concepción cristiana, y especialmente tomista, de Dios y de la naturaleza, y de la relación del hombre con ambos; en la concepción metafísica de la naturaleza como una estructura racional; en el naturalismo objetivo de Locke y de los utilitaristas y sus sucesores en los movimientos liberales y socialistas. Pero, en segundo lugar, había en el pensamiento de Kant algo aún más profundo, de lo que esta doctrina de la voluntad es, en un sentido, expresión.

Fue Kant más que Hume, a quien normalmente se le atribuye, quien desligó el mundo de la naturaleza del mundo de los fines, los principios y los valores. Mientras los valores fueran vistos como entidades objetivas embutidas en la naturaleza de la realidad, las razones para hacer una cosa en lugar de otra —por ejemplo, para obedecer a la autoridad, o para librar guerras, o para sacrificarse uno mismo o a otros hombres— se buscaban en la propia naturaleza de las cosas, la *rerum natura* objetiva, la estructura única, coherente, independiente de las voluntades o pensamientos de los hombres, todos cuyos elementos podían explicarse con arreglo a sus relaciones con el conjunto. Pero si la conducta verdaderamente moral consiste en aspirar a ciertas metas específicas por sí mismas, sean cuales sean las consecuencias, no importa cómo pueda ser la naturaleza del mundo —de los hechos, acontecimientos, las cosas que los filósofos o los científicos tratan de describir y explicar— surge entonces, o al menos toma fuerza (pues procede de fuentes judeo-protestantes) la idea de que la vida es, o debería ser, un aspirar a, y, si fuera necesario, un sacrificio a, un fin o fines que pueden considerarse últimos; fines que se justifican a sí mismos y a todo lo demás, fines en sí que no necesitan explicación o

justificación con arreglo a ningún sistema global más amplio que ellos mismos.

En Kant esto se ve, por supuesto, sumamente modificado por su insistencia constante en que los imperativos morales categóricos de esta clase deben ser típicamente racionales —máximas universales obligatorias para todos los seres racionales en una situación determinada—. Pero lo que produjo el impacto sobre la conciencia europea, quizá a través de las ideas de Fichte y los románticos, no fue el aspecto racional de esta doctrina (que no era nueva, presente como estaba en las enseñanzas tanto de la Iglesia católica romana como de la Ilustración), sino el tono decidido y vehemente de los mandamientos literalmente inexorables, absolutos, una voz que escucha un hombre dentro de sí, pues si no la escucha está entonces fuera de la moral, ciego y sordo a lo que más importa. Sólo requería la transformación de la idea del yo racional de Kant en algo más amplio e impersonal, y la identificación de este ente mayor con un fin en sí mismo, la autoridad última para todo pensamiento y acción, para crear una forma más terrorífica del «Dios mortal»^[132] de Hobbes, un nuevo absolutismo. De ahí el culto que en el siglo XIX los pensadores conservadores rindieron a la concepción, más empíricamente formulada, más flexible y políticamente acomodaticia (si bien fuente de la autoridad tradicional) de Burke —la gran sociedad de los vivos, los muertos y los aún no nacidos—. De ahí la divinización del curso de la historia, en el que no soy más que una gota y fuera del cual no cobro significado; o del herderiano espíritu histórico de mi pueblo, mi *Volk*, del que yo y mi vida somos expresiones pasajeras, en suma, la expansión de la idea del yo en alguna superpersonalidad casi metafísica que requiere toda mi lealtad, todo mi deseo de fundir mi yo individual en un gran conjunto colectivo, al que anhelo sacrificar a mi persona y a los otros, puesto que siento que me elevará a una altura que mi restringido yo empírico jamás podría haber alcanzado.

Una vez que esta moral de fines últimos que busco realizar simplemente porque son lo que son, y no por ninguna relación que puedan tener con un sistema global que abarca y explica la realidad como un todo, sustituye a la antigua perspectiva religiosa o científica, se abre el camino a una variedad de creencias absolutistas. Algunos predicaban una moral personal absoluta del deber, represión total de la emoción en la sumisión a la ley moral. Otros estaban dispuestos a sacrificar todo a fines estéticos —la creación de obras de arte—, el arte por amor al arte, libre de compromiso con consideraciones personales o sociales, aún menos con obligaciones morales; y aplicaban, con desastrosas consecuencias, modelos estéticos a la vida social y política. Sin embargo, otros creían en el descubrimiento y la propagación de la verdad, la verdad por amor a la verdad, por muy disociadora socialmente o dolorosa que pudiera resultar, la verdad científica, social o moral con su derribo de las máscaras de la convención, su destrucción de los mitos a través de los cuales a veces viven las sociedades.

En el ámbito de la política, esto adoptó la forma de la glorificación del verdadero sujeto del desarrollo social, cualquiera que se pensase que fuera —el Estado, o la comunidad, o la Iglesia, o la cultura, o la clase social—, pero, sobre todos ellos, la nación, concebida como la verdadera fuente y realización perfecta de la vida social. En el caso de las sociedades relativamente independientes, socialmente desarrolladas, culturalmente progresistas, esta acepción de la nación como fuente central de autoridad moral adoptó una forma relativamente suave —por ejemplo, en Inglaterra, Holanda o Escandinavia y sus colonias culturales y políticas de ultramar—. En tierras donde, como resultado del retraso económico o la dominación extranjera, las revueltas de finales del siglo XVIII desataron una corriente inmensa de ambición y energía contenidas e indignadas en búsqueda de

expresión, de «ser y hacer algo» (en frase de Fichte)^[133], de ganarse un lugar al sol, esto adoptó formas más fanáticas y violentas. El nacionalismo es, pienso, el sentido —la conciencia— de independencia de una nación en un estado patológico de inflamación: el resultado de heridas producidas por alguien o algo en los sentimientos naturales de una sociedad, o por barreras artificiales a su desarrollo normal. Esto lleva a la transformación de la idea de autonomía moral del individuo en la idea de autonomía moral de la nación, de la voluntad individual en la voluntad nacional a la que los individuos se deben someter, con la que deben identificarse, de la que deben ser los agentes activos, incondicionales, entusiastas. La doctrina del yo libre con la que Kant intentó superar lo que él sentía como el peligro para la libertad moral proveniente de la aceptación de un universo mecánico, impersonal, determinado, en el que la elección era ilusoria, se magnificó, y, de hecho, se pervirtió, en la doctrina de la historia casi personalizada como la portadora de la voluntad colectiva, la voluntad de desarrollo, de poder, de esplendor, una concepción medio biológica, medio estética, en el centro de la cual está la idea del interés y el propósito de la nación o el Estado-nación como una especie de obra de arte creativa, que se desarrolla por sí sola. Éste es un símil que utiliza incluso el racionalista Hegel: ve al Estado-nación como la fuerza creativa del espíritu —el *Geist* mundial— que no puede y no debe ser detenido en su marcha victoriosa por ningún límite o barrera. Pues todo está subordinado al principio creativo central, es decir, a él, a sí mismo.

No quiero decir, por supuesto, que sólo fueron las ideas y teorías las que llevaron a todo esto: las ideas no nacen sólo de ideas; no hay partenogénesis en la historia del pensamiento. La Revolución industrial y la Revolución francesa, y la fractura de la unidad europea que produjo la Reforma, y la reacción de Alemania contra Francia tras las humillaciones de la última parte del siglo XVI y el siglo XVII, todos éstos fueron factores dominantes en lo que ocurrió. Pero tampoco debe subestimarse el papel de las ideas. El inmenso despertar de la conciencia nacional en minorías aplastadas, en clases y naciones oprimidas o retrasadas en sus revueltas contra el régimen injusto, o la humillación, especialmente por parte de vencedores extranjeros, en las revueltas que tuvieron lugar en Latinoamérica e Italia en el siglo XIX y en Africa y Asia en el XX, estas ideas poderosas —la autonomía de la voluntad de una nación o sociedad, fines en sí mismas en sus formas socializadas (ideas que Kant lanzó originariamente sólo sobre las aguas aparentemente calmadas de la teoría ética)— se mezclaron con las doctrinas explosivas de Herder y Rousseau y formaron una masa crítica que, a su debido tiempo, conduciría a explosiones terribles. Pero nada, debo repetirlo, podía haber estado más lejos del pensamiento de ese internacionalista amante de la paz, ese pensador racional e ilustrado, con su profunda preocupación por los derechos individuales y la libertad.

Más alejado aún de todo cuanto hubiera podido imaginar son los desarrollos patológicos del nacionalismo en nuestros días —de ese movimiento (el más poderoso, con mucho, de nuestro siglo, hoy aún más que nunca)—, cuya influencia aterradora nadie en el siglo XIX, por muy perceptivo que hubiera sido, había sabido predecir. Nadie, que yo sepa, había profetizado jamás el surgimiento del narcisismo nacional moderno: la autoadoración de los pueblos, de la convicción de su propia superioridad ilimitada sobre otros y el consiguiente derecho a dominarlos. Para ver esto no hay más que comparar el concepto de libertad nacional predicado, por ejemplo, por demócratas como Mazzini o Michelet con la idea que lo identifica a la implacable eliminación de todos los obstáculos posibles que interfirieran en su realización desde dentro o desde fuera; esto es, la idea de una guerra santa contra todos los rivales por el poder —clases o asociaciones internas, y fuerzas

externas, especialmente otras naciones. Ello es aún más cierto en los aterradores hermanos del nacionalismo —el racismo y el fanatismo religioso. Estos feroces movimientos están a gran distancia incluso de los fervorosos *Discursos a la Nación Alemana de Fichte* —son los fenómenos más espantosos y bárbaros de nuestro tiempo. Es como las ideas se convierten en sus contrarios: el lenguaje de paz en un arma de guerra, los llamamientos a la razón en el culto al poder material ilimitado que se supone, a veces, que la encarna, a veces para negar y luchar contra sus reivindicaciones.

RABINDRANATH TAGORE
Y LA CONCIENCIA DE NACIONALIDAD

Me avergüenzo de ser un ignorante de la civilización india, incluso de lo que es más valioso y más importante en ella, y espero que se me perdone por ello. Sólo puedo alegar como atenuante que cuando una cultura es geográficamente remota de otra, y ha sido históricamente aislada de ella, es verdaderamente difícil construir y cruzar puentes; y lo más profundo de una cultura, la voz más directa y auténtica por la que se habla a sí misma y habla a los demás, su arte, es difícil de transponer a un medio extraño. Todos los que han sido, como yo, educados en Inglaterra saben que así ocurre incluso con la literatura clásica de Grecia y Roma. Están en la raíz de la civilización occidental. Se han transmitido ininterrumpidamente de generación en generación desde sus mismos comienzos. Sin embargo, las traducciones inglesas de Homero, Esquilo o Virgilio, por oportunas que sean, no transmiten, ni con mucho, la genialidad del original. Me gustaría llegar más lejos. Me gustaría afirmar, quizá un poco demasiado temerariamente, que ningún hombre ha experimentado realmente jamás la presencia de la genialidad en una traducción de una pieza de poesía lírica. La prosa descriptiva que transmite estados de mente o espíritu, o ideas, o situaciones que forman parte del tronco común de la experiencia humana —éstos, desde luego, pueden ser transmitidos en un alto grado, incluso en una traducción. Los hombres no tienen que saber leer ruso para reconocer el talento de Tolstói, o hebreo o griego para que la Biblia les influya. Esto es, hasta cierto punto, válido para la literatura dramática, así como para las epopeyas y los romances de narradores cuya prosa o poesía giran sobre el conocimiento humano universal del personaje y la acción. Nadie puede dudar que la influencia de Shakespeare en sus traducciones sobre franceses, alemanes o rusos ha sido enorme. Moliere, Schiller, Ibsen, que eran poetas, pueden ser trasladados a un lienzo ajeno. Pero incluso allí, donde la poesía está más profundamente en las palabras que en las imágenes o en la acción —en Racine, Corneille y, sospecho, Calderón, así como en los maestros modernos del drama poético, Yeats, Hofmannstahl, Eliot, Lorca, Claudel— las traducciones no transmiten lo suficiente. Admiramos las reproducciones si conocemos el original, y pensamos cuán extraordinaria es la habilidad, el ingenio, la sensibilidad del traductor; pero sospecho que pocos pueden conmoverse realmente por una traducción salvo que ella misma sea una creación poética independiente. Pero entonces el poder de la obra transformada procede, como regla, en gran medida de la imaginación y el genio del traductor, y ésta es otra cuestión. Tales transubstanciaciones son meritorias, a veces magníficas, pero son creaciones nuevas, no puentes, no son ese medio modesto de una traducción totalmente fiel a través de la cual el traductor realmente aplicado actúa y vive —como hace un actor— en el carácter y la vida del original. Así ocurre, sobre todo, con la poesía pura, lírica, profundamente personal. La traducción, en el sentido en el que se aplica a la prosa o al verso que cuenta una historia, me parece aquí casi inalcanzable. La poesía está en las palabras, y las palabras pertenecen a un idioma particular, transmiten y provienen de un estilo de vida y sentimiento únicos, y hablan directamente sólo a aquellos que son capaces de pensar y sentir en esa lengua, sea o no su lengua natal: «La poesía es lo que se pierde en la traducción»; estas palabras, atribuidas al poeta americano Robert Frost^[134], me parecen una exposición precisa de la verdad.

Estas reflexiones estaban pensadas en primer lugar como atenuación de mis propias carencias al saber demasiado poco de literatura india, que, incluso en su prosa, sus epopeyas y sus clásicos filosóficos, siempre parece, a través del cristal oscuro del traductor, poética, y realmente lírica, como regla; pero me llevan también al fondo del tema que querría abordar, a saber, Tagore, Tagore y la conciencia de nacionalidad. Pues aunque hay muchos elementos, y factores, y signos, y criterios de nacionalismo, uno de los más

poderosos, quizá el más poderoso de todos ellos, es seguramente el idioma. Puede ser contrarrestado por combinaciones de otros factores, históricos, sociales y geográficos, pero es muy fuerte. Cuanto más desarrollado, maduro y consciente de sí mismo es un hombre, más piensa e, incluso, siente en palabras, y menos en imágenes sensoriales. Al anciano lord Keynes, el economista eminente, le preguntaron una vez si pensaba en palabras o en imágenes: «Pienso en pensamientos», dijo. Ésta era una respuesta característicamente divertida, pero no era verdadera, y no pretendía ser tomada en serio, quizá; en realidad, no tenía sentido. Pensamos en palabras o en imágenes; se nos dice que los niños, los pueblos primitivos, los artistas, y quizá también las mujeres, piensan en imágenes más que en palabras. Pero una vez que empezamos a comunicarnos coherentemente, símbolos convencionales dominan nuestras vidas: y éstos son principalmente palabras. Pienso que Tagore, que era un gran maestro de las palabras, habló sobre el lenguaje, y su conexión con la vida social y política, con agudo ingenio, y lo que dijo tiene hoy día gran interés para nosotros.

No deseo alabar o atacar al nacionalismo. El nacionalismo es responsable de logros magníficos y de crímenes terroríficos; no es, ciertamente, el único factor destructivo que circula en los momentos actuales —la ideología, religiosa o política, y la búsqueda del poder por individuos e intereses que no son nacionales, han sido, y son todavía, igualmente revolucionarios, brutales y violentos. No obstante, el nacionalismo me parece la mayor fuerza en el mundo de hoy. En Europa, donde primero consiguió una fuerza arrolladora —una de las muchas fuerzas liberadas por la gran Revolución francesa—, empezó aliada con otras fuerzas: la democracia, el liberalismo, el socialismo. Pero allí donde luchaban entre sí, el nacionalismo vencía invariablemente, y avasallaba a sus rivales, y los reducía a una impotencia relativa. El romanticismo alemán, el socialismo francés, el liberalismo inglés, la democracia europea fueron comprometidos y deformados por él. Se mostraron impotentes ante el torrente de orgullo y avaricia nacionalista que culminó en el conflicto de 1914. Los que desestimaron su importancia, ya sea Norman Angell o Lenin, o los ideólogos de imperios dinásticos o de uniones capitalistas mundiales, y especialmente los que pensaron que podían utilizarlo en provecho propio, fracasaron en predecir los acontecimientos, y sus seguidores fueron, por consiguiente, castigados. El comunismo, por ejemplo, se convirtió realmente en una gran fuerza, pero no puede avanzar salvo en alianza con el sentimiento nacional. Pienso que ocurre lo mismo en China; en las partes de Asia dominadas una vez por Francia u Holanda; en Africa, en Cuba. Cuando el marxismo entra en conflicto con el sentimiento nacional —todos podemos pensar en ejemplos de la historia reciente— sufre como perspectiva y como movimiento, por mucho que la alianza con el nacionalismo pueda contribuir a su poder y éxito material.

Uno puede desear condenar abiertamente el nacionalismo como fuerza irracional y avasalladora, como lo han condenado, por ejemplo, marxistas y católicos, internacionalistas ilustrados y eximperialistas con complejo de culpa, y lógicamente sus muchas víctimas, de toda clase, raza y religión. Pero me parece aún más importante comprender sus raíces. El nacionalismo brota, no pocas veces, de un sentido ultrajado y herido de dignidad humana, del deseo de reconocimiento. Este deseo es, seguramente, una de las mayores fuerzas que impulsan la historia humana. Puede adquirir formas espantosas, pero no es en sí mismo un sentimiento artificial o repulsivo.

Pienso que el anhelo de reconocimiento ha crecido hasta constituir una fuerza más poderosa que ninguna otra fuerza existente en nuestros días. Este ente proteico adopta muchos perfiles que se solapan e influyen recíprocamente: individuales y colectivos,

morales, sociales y políticos. No obstante, conserva su identidad en todas sus encarnaciones. Los Estados pequeños exigen ser reconocidos como entes soberanos con su propio pasado, presente y futuro, y luchan por la igualdad con los grandes Estados, y reclaman el derecho a sobrevivir, desarrollarse, ser libres, poder dar su opinión. Los pobres desean ser totalmente reconocidos como seres humanos —como iguales— por los ricos, los judíos por los cristianos, los oscuros de piel por los blancos, las mujeres por los hombres, los débiles por los fuertes. Dentro de los modernos Estados centralizados, las minorías trabajan y luchan en pos de poder y condición social: esto se advierte agudamente, quizá lo más agudamente posible, en las sociedades ricas. Allí la conciencia de clase es una de las formas más influyentes en que desemboca la exigencia de reconocimiento. En mi propio país, por ejemplo, es quizá la raíz más profunda del descontento social. La callada revolución económica ocurrida, tanto en Gran Bretaña como en muchos lugares de Europa, ha curado muchos males económicos, ha aumentado el nivel de vida, ampliado las oportunidades para el avance económico y el poder político en una extensión y hasta un grado desconocidos hasta ahora. En los órdenes menos injustos de nuestro tiempo ya no es la inseguridad económica o la impotencia política la que oprime la imaginación de muchos jóvenes en el Occidente de hoy, sino una sensación de ambivalencia sobre su condición social —dudas sobre a dónde pertenecen, y dónde desean o merecen pertenecer. En suma, experimentan una sensación de insuficiente reconocimiento.

Esas personas pueden prosperar, tener interés en su trabajo, advertir que el Estado del bienestar protege sus intereses básicos, pero no se sienten reconocidos. ¿Reconocidos por quién? Por la «élite», por la clase dominante. En una sociedad gobernada por una oligarquía —por ejemplo, una aristocracia hereditaria (apenas existen ya en Europa)— esto puede adoptar la forma de una lucha política directa por el poder entre una clase y otra. En Inglaterra, y en muchos otros países occidentales, la situación es mucho más compleja: ahí los no reconocidos o infrarreconocidos son conscientes de la existencia de un grupo de personas en su sociedad que, sin necesidad de ostentar el control político, fijan la pauta a seguir: social, cultural o intelectualmente. Estas personas pueden pertenecer a partidos políticos contrarios; lo que tienen en común es la confianza en sí mismos, producida por una posición segura como árbitros del modo general en que debería vivirse la vida, del modo en el que uno debería pensar, escribir, hablar, vestir, educarse, trabar discusiones, tratar a otros seres humanos, y, en general, dirigir su vida pública y privada. Incluso cuando se rebelan contra alguna institución u ortodoxia política o social, lo hacen con el tono de voz adecuado, hablan por derecho y no por tolerancia, como miembros de la élite natural. Sin duda, los que están fuera de ella tienden a exagerar el poder de la homogénea estructura de la élite; sin embargo, en sociedades desiguales, los hombres suelen saber quién impide su avance. La élite existe. En Inglaterra es todavía hasta cierto punto hereditaria y está ligada a los colegios privados, a las viejas universidades, a las humanidades, y posee un sentido de la solidaridad que aquellos que desean ser aceptados en ella envidian y admiran. Pueden, como es normal en tales casos, aparentar que lo desprecian, y calificarla de inútil, decadente, reaccionaria, una clase sentenciada, condenada a la desaparición frente a las fuerzas de la historia, pero al mismo tiempo la envidian y buscan su aprobación incluso sintiendo que la misma noción de condición social es una categoría indigna para clasificar a los seres humanos, y sintiéndose a disgusto con su propia conciencia ineludible, y resentida, de sus propias posiciones sociales.

Los excluidos no son necesariamente pobres o incapaces políticos. El concepto de C. P. Snow de «dos culturas» me parece falaz; pero lo que le otorga verosimilitud es el

hecho de que un buen número de científicos naturales en países anglosajones se sienten excluidos de un mundo que imaginan que vive vidas más envidiables que el suyo. Aunque se reconoce y afirma a todos los niveles que son ellos, los científicos, los que son objetivamente más importantes, influyentes, originales, mucho más decisivos para el futuro de sus sociedades que la élite humanista y los burócratas criados en ella, esto les produce poco consuelo; pues saben quién domina realmente el escenario. Esta situación paradójica parece darse siempre que un proceso que afecta vitalmente al desarrollo de una sociedad entra en conflicto con otro proceso o conjunto de procesos igualmente esencial. La injusticia, la opresión, la miseria no parecen, por lo menos en la historia reciente, ser suficientes para crear las condiciones de una revuelta o cambio drástico. Los hombres sufrirán durante siglos en sociedades cuya estructura se hace estable por la acumulación y retención de todo el poder necesario en manos de una clase. La agitación comienza sólo cuando este orden se viene abajo por alguna razón (la hipótesis marxista de la influencia de la invención tecnológica es esclarecedora) y surge una «contradicción», esto es, el desarrollo de un factor —digamos la posesión de autoridad o control político por un grupo dominante— ya no se vincula a alguna cualidad igualmente necesaria, por ejemplo, la posición económica o la capacidad de administración. Entonces se altera el equilibrio del sistema, y se plantean conflictos, con las correspondientes oportunidades para alterar la distribución de poder para los que quieren desbaratar el *statu quo*.

En nuestro mundo la crisis se produce por el hecho de que el talento y éxito individuales, el poder y la capacidad económica, y, en ocasiones, incluso la influencia política se han disociado demasiado del factor omnipresente del anhelo de reconocimiento social. La falta de reconocimiento adecuado, la humillación de los padres y la sensación de agravio e indignación de los niños empuja a los hombres al extremismo social y político. Puede adoptar formas sociales o estéticas, no políticas: era la fuerza principal detrás de fenómenos tales como los «jóvenes airados», los *beatniks*, los adictos del *hip* en América, y, en un grado perceptible, lo que Antony Crosland llamaba el Movimiento Aldermaston en Inglaterra, que, claramente inspirado como estaba por un idealismo político y social sincero, también estaba impulsado por un descontento y una aguda conciencia de clase por parte de sus miembros.

Éste no es un fenómeno novedoso en el mundo occidental. Es ya un axioma que entre las causas de la Revolución francesa está la excesiva desproporción entre el poder económico de la clase media francesa en el siglo XVIII y su falta de reconocimiento social y político. Los revolucionarios de los siglos XIX y XX eran, en no pocas ocasiones, hijos de hombres competentes y hechos a sí mismos, que habían sido excluidos o rechazados socialmente, o se encontraban en una posición vergonzante o falsa en la jerarquía social de su tiempo. Esto era también manifiestamente cierto en Rusia. Entre las fuentes de la fuerza del movimiento revolucionario ruso estaba la combinación de indignación moral y política, dirigida contra un régimen corrupto y opresor, con una búsqueda de *status* por parte de hombres cuyos recursos y educación les habilitaba para jugar un papel que les era negado rigurosamente por el Estado. En el Imperio ruso, los grandes empresarios del comercio y la industria en franco crecimiento —hombres de excepcional capacidad, imaginación, ambición— podían hacerse ricos y económicamente poderosos, pero eran, de manera general, excluidos de las posiciones de honor y responsabilidad por la Corte y el régimen, todavía basado en la aristocracia. El orgullo y el sentimiento moral pueden, y logran, pesar más que el interés material: los hijos, criados con sentimientos liberales importados de Occidente, tendían a simpatizar con, y con frecuencia se lanzaban con pasión al

movimiento revolucionario, que se dirigía abiertamente no sólo contra el orden político, sino también el económico por el que sus padres capitalistas habían luchado con tanto éxito. Esto ocurrió en Europa central y en los Balcanes: jóvenes con recursos suficientes para obtener una educación mucho mejor, especialmente en el extranjero, que la mayoría de sus paisanos, se volvían, debido a la inferioridad humillante del *status* social de sus familias, hacia opiniones y rumbos extremistas. Sospecho que esto debe haber pasado también a los hijos de la rica burguesía excluida por los pachás de Turquía, Egipto, Siria e Irak.

Esta insatisfacción se dirige, como regla, contra una élite identificable, pilares del régimen —los pachás, en ese caso—, o puede estallar contra los propios disidentes, los Franklin Roosevelt, Stafford Crippses, Bertrand Russell y muchísimos girondinos o radicales revolucionarios de origen aristocrático en Francia, Rusia o América, hombres que, por radicales que fueran sus opiniones, se consideran pertenecientes a la clase dominante, y poseen su confianza, sus modales y sus gustos.

Pero las raíces del descontento son más profundas, estriban en una soledad, en una sensación de aislamiento, en la destrucción de esa solidaridad que sólo las sociedades homogéneas muy unidas dan a sus miembros. Ruskin y Morris, y antes que ellos Fourier, Marx y Proudhon, nos han enseñado a ver que un grado creciente de industrialización y mecanización conduce a la desintegración de la sociedad, a la degradación de los valores humanos más profundos —afecto, lealtad, fraternidad, una sensación de propósito común— todo en nombre del progreso, identificado con el orden, la eficiencia, la disciplina, la producción. Conocemos demasiado bien los resultados: la deshumanización ininterrumpida de los hombres y su conversión en proletarios —masas— «material humano», carne de máquina y de cañón. Esto, con el tiempo, desarrolla sus propios antídotos: el despertar de los más conscientes y sensibles entre las víctimas o, incluso, entre los cómplices de este proceso, si tienen alguna fuerza de voluntad, de la indignación revolucionaria, alimentada por un deseo inmenso de restaurar lo que ellos conciben como la unidad, armonía e igualdad social rotas (existiera alguna vez o no); y, al mismo tiempo, de la especie de amor y respeto incalculables entre los hombres sobre los que descansan todas las relaciones humanas verdaderas.

Esta reivindicación de ser tratado como un humano y un igual está en la base de las revoluciones sociales y nacionales de nuestro tiempo: representa la forma moderna del ansia por el reconocimiento —violenta, peligrosa, pero apreciable y justa. Reivindican reconocimiento individuos, grupos, clases, naciones, Estados, enormes conglomerados de la humanidad unidos por un sentimiento común de resentimiento contra los que suponen (acertada o equivocadamente) les han agraviado o humillado, les han negado el mínimo exigido por la dignidad humana, han provocado, o intentado provocar, que caigan en su propia estima de un modo que no pueden tolerar. El nacionalismo de los dos últimos siglos prende de este sentimiento. El nacionalismo es el producto directo de heridas producidas a un sentimiento común de independencia como nación, o de raza o cultura común. Habitualmente adopta una de las dos formas igualmente agresivas. La primera de éstas es la conciencia de imperfección, la convicción de retraso o insuficiencia, y una ansiedad por aprender de la cultura o nación superior, por emularla e igualarla, por obtener reconocimiento por medios pacíficos o por obtenerlo violentamente. Ésta es la ambición de los nuevos hombres y los nuevos Estados, alcanzar, y sobrepasar, adquirir aquello que la era moderna requiere —poderío industrial, unificación política, conocimiento tecnológico y cultural— hasta que «ellos» no puedan permitirse el seguir mirándonos a «nosotros» por

encima del hombro.

Alternativamente, toma a veces la forma de aislacionismo resentido, un deseo de abandonar la competición desigual y concentrarse en las virtudes propias, que uno descubre como inmensamente superiores a las cualidades vanagloriadas del rival admirado o de moda. Ésta es una forma natural que adopta el orgullo herido, ya sea en el caso de individuos o naciones. La racionalización de este sentimiento es tristemente familiar. Nuestro propio pasado, nuestra propia herencia contienen cosas mucho más excelentes y ricas que las baratijas del extranjero —imitar al extranjero es, en cualquier caso, indigno, y una traición a nuestro pasado—; sólo podemos recobrar nuestra salud espiritual y material volviendo a las antiguas fuentes que una vez, quizá en un pasado vago, apenas discernible, nos convirtieron en poderosos, admirados y envidiados.

Los estudiosos de la historia de Rusia están familiarizados con el célebre debate entre occidentalistas y eslavófilos en ese país en el siglo XIX, un caso paradigmático. Los primeros abogaban por la ciencia, la secularización, el progreso de la razón, la ilustración, la libertad, todos los frutos de la civilización, de los que el florecimiento más rico se encontraba en Occidente. Los segundos reprobaban a Occidente por su pasmosa inhumanidad, su filisteísmo árido, estrecho, legalista, calculador, su oscilación entre el autoritarismo ciego (católico) y la atomización individualista (protestante), la «jungla» de la competencia capitalista, su injusticia social, y, por encima de todo, la falta de amor en las relaciones entre los seres humanos; pedían una vuelta a la sociedad «orgánica», «integral», del pasado ruso no contaminado, cuando no había burocracia, ningún abismo profundo entre clases como el que luego creara la ruptura de Pedro el Grande con la tradición; invocaban el profundo sentimiento de fraternidad que había unido una vez a las tribus eslavas, cuando los hombres eran unos parte de otros, y no reclamaban derechos —pues un derecho no es más que una frontera y un muro entre seres humanos, algo que excluye y expulsa, algo que los hombres ligados por un sentimiento humano natural, como los miembros de una familia, no necesitan para vivir juntos en paz, en dignidad y en la persecución del bien común. El detalle obvio que quiero subrayar es que los occidentalistas y los eslavófilos constituían las dos caras de una misma moneda —la reivindicación del reconocimiento. Tampoco murió esto en 1917.

El mismo esquema de pensamiento y sentimiento presentan los románticos alemanes, los escritores y pensadores que contagiaron su hechizo a sus conciudadanos y crearon la idea de la nación como una gran entidad colectiva que expresa la *Volksseele*. Sustituyeron el análisis científico y el cálculo, el racionalismo y el individualismo «cartesianos», la vida mecánica estéril del Occidente decadente —es decir, los franceses, quienes los habían aplastado y diezmado en el siglo XVII, y humillado culturalmente en el XVIII— por el ingenio intuitivo, «sintético», y la sensibilidad poética. Incluso en la independiente, orgullosa y próspera Inglaterra esta disposición de ánimo toma cuerpo y se articula en la idealización de la tradición y la denigración del racionalismo por parte de Burke y Coleridge, o el neomedievalismo de aquellos que querían regresar a la preindustrial Inglaterra «feliz» y a la vieja religión, o restablecerla en la forma de una democracia *tory*, o en un socialismo cristiano que restauraría la rota unidad de la vida social y espiritual. Se encuentra prácticamente en todas partes en Europa. Ésta es todavía una forma de búsqueda del reconocimiento —de lo que realmente somos y podemos ser, de nuestra misión y valor en la historia—, reconocimiento si no por parte de otras naciones sí, al menos, por nuestros parientes y amigos. Siempre hay algo del síndrome de las «uvas verdes»^[135] en esos intentos de recluirse en sí mismo en busca de fuerza interior: si «ellos» no nos quieren

reconocer a «nosotros», «nosotros» no les necesitamos a «ellos»; más aún, les despreciamos, pensamos que están sentenciados, son el «Occidente en descomposición»; en realidad, los mismos rasgos que consideran vicios en nosotros, nuestro carácter primitivo, nuestra inmadurez, nuestra carencia de las virtudes que aprecian —sofisticación, o sentido político, o una perspectiva moderna— no son deficiencias en absoluto, sino virtudes espirituales y morales que son demasiado ciegos incluso para imaginar.

Creo que algo similar late bajo la actitud resentida de esas naciones nuevas que han cambiado el yugo de la dominación extranjera por el despotismo de un individuo, clase o grupo de su propia sociedad, y admiran el despliegue triunfal de puro poder, arbitrario y opresor, incluso donde las necesidades sociales y económicas no requieren un control autoritario. Los liberales deploran y denuncian debidamente tales sucesos. Pero es necesario tratar de comprenderlos. Comprender no es necesariamente perdonar: pero tampoco puede uno despreciar antes de haber comprendido el hecho de que los ciudadanos de territorios excoloniales pueden preferir un trato severo por parte de sus propios parientes al mando más ilustrado por parte de forasteros. Éste no es un sentimiento extraño o deshonoroso. La conciencia de que aunque toda opresión es abominable, el ser mandado por un hombre de mi propia comunidad o nación, o clase o cultura o religión, me humilla menos que si lo hace un extraño, por muy considerado y desinteresado que sea, por muy alejado que esté de todo abuso, explotación o condescendencia —ese sentimiento es, seguramente, bastante comprensible.

Sin embargo, el deseo de autogobierno, de reconocimiento, de igualdad social y moral, no es con frecuencia capaz de ser satisfecho por la consecución de la independencia política. Pues puede ocurrir que la cultura extranjera haya dejado una profunda impronta sobre la mía, e incluso cuando, en algunos aspectos, ésta haya saqueado, distorsionado, y parcialmente esclavizado a mi propia civilización, no puedo, sin embargo, expulsarla de mi sistema, una vez que la he conocido, sin un gran daño, no la puedo rechazar o cerrar los ojos a lo que es verdadero, bueno, delicioso o noble sólo porque proceda de la fuente equivocada. Una vez que he vislumbrado tales cosas no puedo olvidarlas; y si, por orgullo o deseo de independencia, intento expurgar toda memoria de ellas de mi sistema, esto sólo puedo hacerlo a un alto y perjudicial coste para mí, mediante un gran estrechamiento de mis miras, encajando dificultosamente una armadura en desuso sobre mis miembros, una restitución deliberada de criterios provinciales, con los peligros ciertos de la intolerancia, la atrofia del crecimiento, la xenofobia agresiva, la supresión deliberada de lo que sólo ayer sabía que era cierto —son acusaciones justamente elevadas contra el chauvinismo y el aislacionismo—. Ése es un problema para todos los nuevos regímenes que buscan desarrollarse en libertad frente a sus antiguos amos, y a la vez tratan de no olvidar por completo las lecciones que los amos les enseñaron. Los amos, como Karl Marx mantenía correctamente en el caso de Inglaterra e India, pudieron no haber tenido motivaciones altruistas: pudieron haber instruido en interés propio, no en el del alumno; pero, de cualquier forma, si Marx tiene razón, sí condujeron a sus súbditos indios, puede que aveces con brutalidad, a través de las etapas inevitables del desarrollo material e intelectual en mucho menos tiempo y con mucha mayor eficacia de la que esas poblaciones habrían podido alcanzar por sí solas.

Me he apartado mucho de Tagore, con quien empecé; y me gustaría volver a él, pues estas reflexiones, tal como son, provienen de leer ensayos y discursos suyos. Sé demasiado poco sobre la historia de las relaciones anglo-indias; lo que digo puede, por tanto, ser falso, irrelevante o absurdo. Pero me parecía, al leer a Tagore, especialmente

sobre las tareas de educación y unificación en India, que los problemas a los que se enfrentaba no eran, como digo, del todo diferentes de los que preocupaban a los críticos y reformadores en Rusia y Alemania en el siglo XIX, y en otros países —en Estados Unidos en el siglo XX, y, seguramente también en Latinoamérica. Pues todas éstas eran culturas que, como resultado de largos años de dominación extranjera, se encontraron (fuera cual fuera su nivel de desarrollo) en una posición ambivalente. Pues, por un lado, los modelos foráneos exponen a una sociedad al peligro de criar monos y loros, y destruyen las capacidades autóctonas, o, en cualquier caso, distorsionan su propia vía de desarrollo a favor de dioses ajenos. Por otro lado, el veneno, si es un veneno, habrá penetrado demasiado profundamente. No podía esperarse que los alemanes olvidaran a los clásicos griegos y latinos, al derecho romano, a los escritores del *grand siècle* francés, que eran el fundamento mismo de su educación. La experiencia rusa es aún más instructiva. Pedro el Grande produjo a su pueblo una conmoción traumática profunda. Derribó muros, abrió puertas y ventanas de par en par, cimentó los inicios de una clase culta, una clase que desde su mismo nacimiento, debido a sus hábitos y actitudes poco rusos, su uso de un idioma extranjero —el francés—, se separó de la masa principal del pueblo, que siguió viviendo en pobreza, ignorancia y rusticidad medievales, y consideraban a los instruidos como medio extranjeros.

La herida fue muy profunda: el problema sobre cómo sanarla preocupó a todo hombre cívico e instruido en Rusia durante dos siglos. Los más clarividentes comprendieron que los efectos de la invasión cultural de los franceses o alemanes no podían paliarse ignorándola, o expulsando a los invasores —atrasando el reloj—, pues Rusia vivía en el mundo, y obstruir toda entrada y salida con barricadas, construir una muralla china, no impediría por mucho tiempo a las fuerzas políticas y económicas que presionarían desde el exterior, y que responderían a fuerzas similares que, inevitablemente, se agitarían dentro de ella. Algunos reaccionarios temerarios predicaban precisamente esto: si detienes la educación secular, si impides el llamado progreso, y congelas a Rusia tal como es ahora, los fatídicos bacilos occidentales quizá perezcan, o, al menos, se desarrollaran más lentamente. Pero este método, la actitud del sabio estoico —toda grieta tapada al mundo exterior— nunca ha tenido éxito hasta el momento. Ni una cultura antigua basta para sostener a un pueblo moderno. Lo nuevo debe injertarse en lo antiguo; ésa es la única alternativa a la petrificación, o a la desdichada imitación de algún original extranjero mal comprendido. Una nación, si quiere crecer, no puede ser tratada como una planta exótica durante mucho tiempo: sólo puede crecer a cielo abierto, en el mundo público común a todos; uno no puede ser obligado a alimentarse exclusivamente de lo desaparecido y lo muerto, en una luz artificial cuidadosamente mantenida, sin lograr más que un crecimiento atrofiado.

Pienso, por lo que he leído a Tagore, que India se enfrentaba a un problema no muy diferente hacia finales del siglo pasado; y nunca mostró su sabiduría más claramente que cuando escogió la difícil vía intermedia, no dejándose arrastrar ni hacia el Escila del modernismo radical ni hacia el Caribidis del orgulloso y melancólico tradicionalismo. (Sé que algunos han pensado que Tagore se doblegó demasiado ante Occidente. Confieso que no capté esto en las obras suyas que pude leer en inglés. Pienso que se quedó en el centro. No dejarse llevar por la tentación de la exageración —alguna doctrina dramáticamente extremista que capte la atención de los propios compatriotas y del mundo, y traiga consigo seguidores, fama inmortal y una sensación de gloria y realización personal—, no ceder a esto, sino tratar de encontrar la verdad frente a la burla y las amenazas de ambos lados

—izquierda y derecha, occidentalistas y tradicionalistas— ésa me parece la forma más extraordinaria de heroísmo).

Por un lado Inglaterra, por otro el maravilloso pasado indio. Tagore era muy consciente de que la literatura inglesa era una amenaza al mismo tiempo que una bendición. En un ensayo titulado «Las vicisitudes de la educación» dijo que los que olvidan a India y se identifican con el inglés que aprenden en el colegio son como «jefes salvajes... cuando se visten con ropas europeas y se adornan con abalorios europeos baratos»^[136]. Esto sucede donde, como muy aguda y brillantemente dijera Tolstói en sus opúsculos educativos, la educación no tiene relación con la vida de los propios alumnos, sino sólo con otra vida, remota, allende los mares. La neurosis interna que tales conflictos deben haber creado no se circunscribía a India. Indudablemente, algunos fenómenos de la vida americana pueden quizá —aunque no estoy seguro— derivarse directamente del hecho de que los niños de los inmigrantes de países no anglosajones fueron (y son) criados con Shakespeare, Dickens y Thackeray, o Hawthorne, Mark Twain o Melville: y, ciertamente, ¿qué otra cosa podrían leer? Estos libros excelentes les hablaban de formas de vida que podían haber sido llevadas por antepasados de hombres de estirpe anglosajona, o quizá holandesa, alemana o escandinava, pero para nada similar a las vidas de sus abuelos en ciudades y pueblos rusos, bohemios o griegos, o en el Recinto de Asentamiento judío, o en las aldeas de Sicilia o Siria, o en la selva africana. Tagore dice que cuando se da esta situación, la discrepancia entre educación y vida se agudiza, y entonces «se mofan e insultan entre sí como dos personajes en una farsa»^[137]; y por esta razón propugnaba un renacimiento del idioma bengalí, un medio natural para, al menos, algunos de sus compatriotas, no un traje prestado, por muy suntuoso y cómodo que fuera. Sin embargo, al mismo tiempo comprendía que no era ni posible ni deseable hacer lo que algunos, evidentemente, deseaban hacer, cerrar la puerta a los ingleses, expurgar la enfermedad occidental, volver al pasado, a la sencillez primitiva de una época sin máquinas, y rechazar los regalos perversos de Occidente —la industrialización y toda la degradación y destrucción de los valores humanos naturales que traía consigo.

Sabía que la relación de India con Inglaterra, a pesar de todos sus beneficios, era, de cualquier forma, malsana: los ingleses habían llegado primero como comerciantes, luego como amos, y, salvo hombres excepcionales que servían a India con un espíritu puro y se agotaban en ese servicio (y rinde un homenaje ilustre a esos hombres), la relación de amo y súbdito pervertía la naturaleza de ambos, y para ninguno era fácil reconocer al otro como un ser humano, apreciarlo o detestarlo como quisiera, como un igual, un *semblable*. En verdad, éste era el fenómeno tan maravillosamente descrito por Hegel en su fenomenología, y cien años después, de un modo muy diferente, por E. M. Forster. No obstante, Tagore entendía el carácter británico y los logros británicos, y los admiraba. Juzgaba a Inglaterra y a Europa sin pasión; su elogio me parece tranquilo, agudo y justo. Lo que habían traído los ingleses no debe ser aniquilado o desperdiciado. A pesar de eso, uno no puede crear en un medio que encarna, y es el vehículo, de una experiencia ajena: tal idioma tiene que estorbar al extraño, y tener el efecto de una camisa de fuerza sobre su pensamiento y su imaginación, y obligarlo a desarrollarse en direcciones no naturales —aveces (como en el caso de un Conrad o un Apollinaire) en un virtuosismo brillante, otras en direcciones penosamente ridículas. El primer requisito para la libertad —la independencia, la conciencia de uno mismo como un igual ciudadano del mundo— es ser capaz de hablar con la propia voz; es mejor el disparate en la propia voz que cosas sabias destiladas de la experiencia de otros. «Lo que los ingleses han levantado puede ser magnífico, pero no

pertenece a nosotros... Nunca servirá si tratamos de usar los ojos de otro porque hemos perdido los nuestros»^[138], dijo Tagore en su Discurso Presidencial al Congreso en 1908. El inglés es la ventana abierta al gran mundo; cerrarla sería —considero ésta la opinión de Tagore— un crimen contra India. Pero una ventana no es una puerta: no hacer nada más que mirar por las ventanas es absurdo. Los ingleses «se están comportando como si no existiéramos... como si fuéramos enormes cifras»^[139], incluso Morley es culpable de esto.

¿Cómo podrán dirigirse los indios a sí mismos en lugar de ser dependientes de los actos de otros? Sólo adquiriendo fuerza. Cito otra vez a Tagore: «El único don real es el don de la fuerza; todas las demás dádivas son inútiles»^[140]. Como Tucídides en el diálogo meliano, como Maquiavelo, como todos los grandes realistas, comprendía que la ignorancia y el escapismo utópico, alimentado por la evasión sentimental de la verdad, pueden ser, a veces, tan desastrosos como el cinismo y la brutalidad. Para ilustrar esto cuenta la historia del niño y el Señor. El niño, constantemente acechado por bestias más fuertes que él, preguntó desesperado al Señor: «¿Señor, cómo es que todas las criaturas quieren devorarme?». El Señor replicó: «¿Qué puedo hacer, mi niño? Cuando te miro, yo mismo me siento tentado»^[141]. Tagore extrae de esta maravillosa y devastadora fábula que uno debe ser fuerte, pues sin fuerza no habrá igualdad, ni justicia. La igualdad de todos los Estados, grandes y pequeños, es un pedazo de hipocresía idealista. La justicia para los débiles, siendo los seres humanos como son, es escasa porque es difícil; y cambiar a los seres humanos de manera que no sean como son es utópico. Uno debe tratar de mejorar la humanidad por medios accesibles, no exigiendo de ellos una virtud inalcanzable que sólo los santos pueden emular.

Los hombres buscan reconocimiento; justamente. No lo obtendrán hasta que sean fuertes. Deben alcanzar la fuerza mediante la cooperación y la organización, y no esperar gratitud alguna. Hay otras vías hacia el poder, pero Tagore las rechaza: la amoralidad nietzscheana y la violencia son contraproducentes, pues generan más violencia por la otra parte. En esto está de acuerdo con Mahatma Gandhi y Tolstói; pero no aceptaba las simplificaciones coléricas de Tolstói, su aislamiento, su actitud anarquista, ni los fines (en esto estoy sujeto a corrección) esencialmente apolíticos y no seculares Mahatma. La organización significa para Tagore, incluso cuando piensa en términos estrictamente culturales, la adopción de técnicas occidentales; más aún, necesita la construcción de puentes entre los instruidos y las masas, pues a menos que se haga esto habrá elitismo, oligarquía, opresión, y, al final, como siempre, el grito fuerte y airado de las masas reivindicando su reconocimiento, que precede a la fractura de la estructura social y a las revueltas revolucionarias, que pueden ser inevitables y justas cuando las cosas han ido demasiado lejos, pero que traen consigo la justicia a un precio espantoso.

No. La fuerza debe buscarse con rigor, incluso implacablemente, pero por medios pacíficos. Los ingleses «hieren nuestra dignidad»^[142]. Lo hacen porque somos pobres: cuando seamos inertes, serán hermanos. Hasta entonces, nos despreciarán y no confraternizarán. Sólo al que tiene le será dado. Mendigar no conseguirá más que perder aún más el sentido de nuestro propio valor. Mientras que India sea débil se abusará de ella, será ignorada y humillada. Ésta es la señal —lo hemos oído más de una vez en este siglo— que anuncia el amanecer de la incipiente conciencia social de una clase, nación o continente. Sólo los que se respetan a sí mismos serán respetados por otros. Por tanto, debemos emanciparnos, pues nadie más nos ayudará. En realidad, si nos ayudan demasiado, seguiremos siendo, hasta ese punto, no libres. Los ingleses dicen que nos han dado justicia. Esto puede ser así, pero lo que pedimos, lo que todos los hombres piden, sobre todo lo

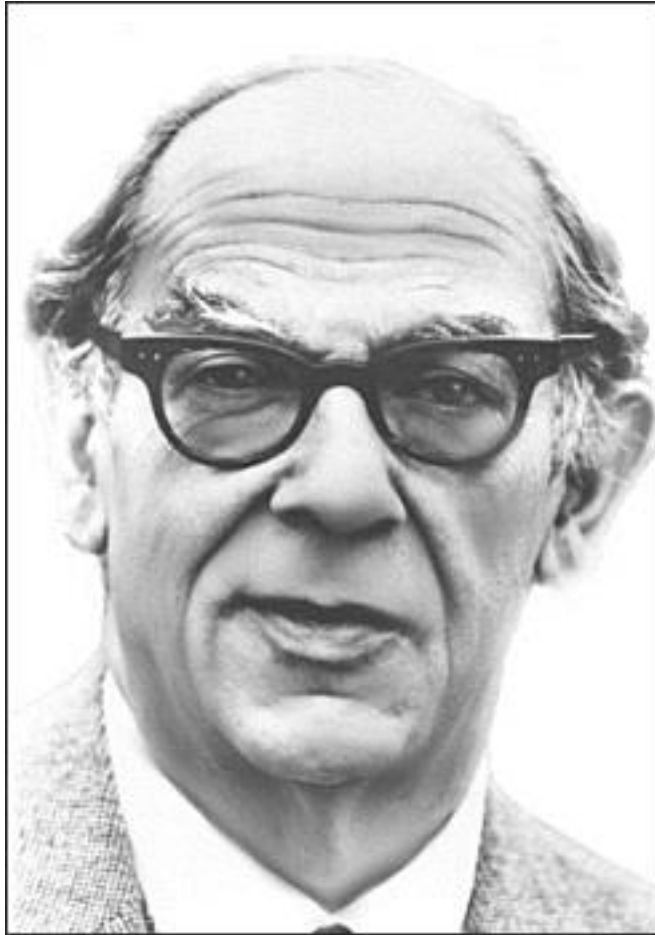
demás, es humanidad, y «conseguir mera justicia... es como pedir pan y recibir una piedra. La piedra puede ser rara y preciosa, pero no sacia el hambre»^[143]. No se saciará hasta que despertemos y pongamos nuestra casa en orden. El internacionalismo es un ideal noble, pero sólo puede realizarse cuando cada eslabón de la cadena, esto es, cada nación, sea suficientemente fuerte para soportar la tensión requerida.

Que comprendiera esto es uno de los grandes méritos de Tagore, y un signo de esa visión y comprensión directas del mundo real que no se les reconoce lo suficiente a los poetas. Lo comprendió en un momento en el que flotaba mucho internacionalismo superficial en el aire. Razas, comunidades, naciones eran constantemente apremiadas a abolir sus fronteras, a destruir sus atributos distintivos, a cesar la contienda mutua y mezclarse en una gran sociedad universal. Esto estaba bastante bien como ideal último: se adecuaría a un mundo en el que los pueblos tuvieran, aproximadamente, igual fuerza y *status*; pero mientras existieran enormes diferencias, estos sermones dirigidos a los débiles —que están todavía buscando reconocimiento, o incluso justicia elemental, o los medios de supervivencia—, de haber sido escuchados, sólo habrían logrado (como las doctrinas del libre comercio y el desarme) que llegaran a la unidad que el niño alcanzó con el tigre cuando fue engullido por él. La unidad debe ser la unidad entre iguales, o, al menos, de los no demasiado desiguales. La libertad del lucio es la muerte de la carpa. Aquellos que están dispersos, debilitados, humillados, oprimidos deben primero reunirse, reforzarse, liberarse, tener la oportunidad de crecer y desarrollarse, por lo menos hasta cierto punto, con sus propios recursos naturales, sobre su propia tierra, en sus propios idiomas, con memorias no prestadas, y no siempre en deuda perpetua, cultural o económica, con algún benefactor externo.

Éste es el elemento externamente válido del nacionalismo, el verdadero y único caso de autodeterminación— la forja de eslabones nacionales, sin la que no existe la gran cadena de la humanidad. A ambos lados de él se encuentran las dos grandes falacias poderosas y atractivas: por un lado, los lobos hambrientos, bajo el disfraz de internacionalistas sinceros, predicando a las ovejas sobre los males del mezquino y destructivo chauvinismo de pequeña potencia; por otro, el deseo enfermo de las ovejas de ser engullidas por los lobos, de desistir de la lucha desigual, de fundirse en lo que tiernamente imaginan ser una unidad más amplia, y perder su identidad, su pasado y sus reivindicaciones humanas —el deseo de declararse en bancarrota, y ser inhabilitado, y abandonar la carga de la libertad y la responsabilidad.

Tagore se afirmó a su estrecha calzada, y no traicionó su concepción de la verdad difícil. Condenó el excesivo apego romántico al pasado, lo que llamaba la ligazón de India al pasado «como una cabra sacrificial atada a un poste»^[144], y acusó a los hombres que lo ostentaban —le parecían reaccionarios— de no saber lo que era la verdadera libertad política, señalando que es de los pensadores y libros ingleses de donde se derivaba la idea misma de aquella. Pero contra el cosmopolitismo mantenía que los ingleses se valían por sí mismos, y así debían hacerlo los indios. En 1917 denunció una vez más el peligro de «dejarlo todo a la voluntad inalterable del Amo»^[145], fuera brahmán o inglés. Dijo, en efecto, que India debe desprenderse de los ingleses pero debe aferrarse a las verdades por las que han vivido los ingleses. En este proceso India puede ser apuñalada por la espalda por su propio pueblo —por terroristas o reconciliadores. Esto, pensaba, no sería suficientemente efectivo. Los indios, mantenía, son lo bastante numerosos, la tierra es suficientemente grande, para permitirles presionar pacíficamente en pos de sus metas; y si insisten, tantos millones de ellos, vencerán al final. Y así resultó ser.

Como intenté decir antes, es fácil exagerar, tender a un extremo. Quizá sólo los que exageran son recordados por la historia, ya sea la de las acciones o la del pensamiento. Platón, e incluso Aristóteles, los escritores de los Evangelios, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, todos exageraron. Es más fácil predicar apasionadamente a un país que debería adoptar una ideología global, revolucionaria, y centralizar, simplificar y subordinar todo a una única meta, a un único hombre o a un único partido. No es difícil propugnar el retorno al pasado, decir a los hombres que den la espalda a los demonios foráneos, vivir solamente de los recursos propios, orgullosos, independientes, despreocupados. India ha escuchado tales voces. Tagore comprendió esto, le rindió homenaje y le opuso resistencia. Creo que estuvo, durante su larga y maravillosamente fructífera vida, absorbido por inquietudes creativas más que por la actividad social o política, que aspiraba a hacer sólo lo que era bello y a decir sólo lo que era verdadero. Esto implica autodisciplina, y una paciencia e integridad excepcionales. Al poner por escrito sus ideas sociales y culturales, y, sobre todo, educativas, intentó decir la verdad compleja sin un exceso de simplificación, y fue por ello, quizá, menos escuchado. Hay una frase admirable del filósofo americano C. I. Lewis que he guardado siempre como un tesoro. Dijo que «no hay ninguna razón *a priori* para pensar que, cuando descubramos la verdad, nos parecerá interesante». Sin embargo, es indudablemente mejor que las palabras sean ciertas que interesantes. Puedo comprender perfectamente que un país, y especialmente un gran país con un rico pasado, y quizá un futuro aún más rico, pueda sentirse justamente orgulloso de uno de los dones más escasos de la naturaleza, un poeta con talento, quien, incluso en momentos de crisis aguda, cuando hablaba a y en nombre de sus compatriotas, y éstos ansiaban no la mera razón, sino señales y milagros, no cedió; sino que, inmutable, únicamente les dijo lo que veía, sólo la verdad.



ISAIAH BERLIN (Riga, Letonia, 1909 - Oxford, Inglaterra, 1997). Filósofo británico. En 1915 su familia se traslada a San Petersburgo, donde vive durante las jornadas de febrero y octubre de 1917, de las que guardó recuerdos contradictorios: el entusiasmo de la libertad y las diversas tensiones de la represión.

Hacia 1921 emigró a Inglaterra y se inscribió en la Universidad de Oxford, donde llegó a ser profesor de Teoría Política y Social. En 1942 fue nombrado primer secretario de la embajada inglesa en Washington y envía despachos diarios al Foreign Office. Sus textos sorprenderán a Churchill por la agudeza de sus análisis.

Al volver a Oxford cambia su trabajo académico en filosofía por el de historiador de las ideas. En esos años realiza excelentes trabajos sobre la *intelligentsia* rusa del siglo XIX. Dos de ellos tienen singular importancia: el dedicado a Tolstoi, *El erizo y la zorra*, en el que plantea de manera contundente lo que va a ser una de las bases de su reflexión, el pluralismo. El otro es el que consagra a Herzen, en cierto sentido su alter ego: exiliado que nunca perdió sus raíces.

En 1957 le fue concedido el título de *Sir*. Ocupó las presidencias del Wolfson College de Oxford (1966-1975) y de la Academia Británica (1947-1978). Ferviente defensor del liberalismo secular, su análisis de la teoría liberal moderna representa una importante aportación a la filosofía política.

En *Cuatro ensayos sobre la libertad* (1969) aboga por una libertad «negativa» en lugar de «positiva», una libertad entendida como ausencia de restricciones. Realizó estudios

sobre diversas figuras de la historia del pensamiento como el filósofo y teólogo alemán Johann Georg Hamman, Johann Gottfried von Herder, el pensador político ruso Alexandr Herzen, Giambattista Vico, el moralista francés Joseph de Maistre, Nicolás Maquiavelo y Karl Marx. Su obra *Contra lo actual: Ensayo sobre la historia de las ideas* (1979) es representativa de sus estudios sobre la historia del pensamiento.

Notas

[1] He depositado copias de las grabaciones en el Archivo Sonoro Nacional en Londres. <<

[2] «Joseph de Maistre and the Origins of Fascism» junto con siete ensayos publicados pero no recopilados en *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (Londres, 1990; Nueva York, 1991). [Trad. cast.: *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de Historia de las ideas*, Barcelona, Península, 1992]; y *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (Londres, 1993; Nueva York, 1994). [Trad. cast.: *El Mago del Norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, Madrid, Tecnos, 1997]. <<

[3] Además de los dos volúmenes mencionados en la nota anterior hay seis recopilaciones anteriores de escritos que habían sido publicados anteriormente sólo uno a uno dispersamente. Éstos son: *Four Essays on Liberty* (Londres y Nueva York, 1969). [Trad. cast.: *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988]; *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (Londres y Nueva York, 1976); *Russian Thinkers* (Londres y Nueva York, 1978). [Trad. cast.: *Pensadores rusos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980]; *Concepts and Categories: Philosophical Essays* (Londres, 1978; Nueva York, 1979). [Trad. cast.: *Conceptos y categorías. Un ensayo filosófico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983]; *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (Londres, 1979, Nueva York, 1980). [Trad. cast.: *Contra la corriente. Ensayos sobre la historia de las ideas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983] y *Personal Impressions* (Londres, 1980; Nueva York, 1981). [Trad. cast.: *Impresiones personales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984]. (Una selección extraída de estos seis volúmenes y de *El fuste torcido de la humanidad* ha aparecido también ahora en *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* [Londres, 1997] [Trad. cast.: *Antología de ensayos*, Madrid, Espasa Calpe, 1995]. H. H. 1997). <<

[4] Ramin Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, Londres y Nueva York, 1992, p. 70. [Trad. cast.: *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*, Madrid, Anaya& Mario Muchnik, 1993 <<

[5] «Atraen a los que quieren, arrastran a los que se niegan». *Cartas*, 107, 11, en adaptación de Cleantes. <<

[6] «No ciencia, sólo arte». <<

[7] Esta clase de conocimiento, o talento práctico, que precisan por igual estadistas e historiadores si quieren comprender con acierto las sociedades de su entorno o de otros tiempos, del pasado y tal vez del futuro, no es la misma a la que se refiere la célebre distinción apuntada por Gilbert Ryle entre saber qué y saber cómo. Saber cómo hacer algo —poseer o adquirir una habilidad o una maña— no implica una capacidad de describir por qué uno actúa como está actuando; un hombre que sabe montar en bicicleta no necesita ser capaz de explicar lo que está haciendo o por qué su comportamiento lleva a los resultados que desea. Pero un estadista enfrentado a una situación crítica y obligado a elegir entre trayectorias alternativas, o un historiador que rechaza cierta explicación de acontecimientos pasados como caprichosa o superficial porque los eventos no pudieron haber sucedido en la manera indicada, o porque la explicación no desvela las relaciones entre los factores verdaderamente decisivos, juzga en cierto sentido la situación, la evalúa de un modo que

puede responder a sus objetares, puede dar razones para rechazar soluciones alternativas y, sin embargo, no puede demostrar la verdad de lo que dice mediante referencia a teorías o sistemas de conocimiento, salvo hasta cierto punto apenas considerable —ciertamente, no en el sentido en el que los científicos o académicos deben estar preparados para hacerlo—. Y, no obstante, en el ámbito académico, por ejemplo, hay grandes analogías con la clase de conocimiento al que me refiero. El proceso académico de, digamos, corregir un texto errado no me parece del todo diferente al análisis o diagnóstico de una situación social. Aquí también, sin duda, uno no puede proceder sin método, sin sistema científico: se comparan signos de los manuscritos con otros signos, estructuras de oraciones con otras estructuras; la inducción puede ocupar el lugar de la memoria, las pruebas hipotético-deductivas el lugar de las conjeturas. Mas cuando Porson corrigió el texto de Aristófanes con un éxito tan espectacular, su sentido del estilo de Aristófanes —una conciencia de lo que Aristófanes pudo y no pudo haber dicho— no podría haber sido conseguido por un «cerebro artificial», por muchas proposiciones generales sobre la comedia griega antigua que se le hubieran introducido, por muchos manuscritos, papiros y ediciones críticas que se le hubieran suministrado para ello. Si no hubiera poseído su prodigiosa erudición, Porson podría no haber concebido sus soluciones; pero su capacidad para encontrarlas dependía de una capacidad de coordinar una cantidad incalculable de datos articulados imprecisamente —y de dar después el paso decisivo, o pasar por la experiencia crucial—, de discernir y articular para sí mismo un modelo que suministrase todos o la mayor parte de los desiderátums. Esto es lo que se quiere decir al calificar de inspiradas sus conjeturas. En principio, una gran parte de las características del estilo de Aristófanes que accedieron a su actividad imaginativa de forma semiconsciente podían ser puestas al descubierto, enumeradas y etiquetadas, y sus conexiones investigadas sistemáticamente. En la práctica, esto resulta obviamente imposible, porque los hechos son demasiado diminutos, hay demasiados, son demasiado pocas las personas aficionadas a tales operaciones de buscador de perlas, etc. Ocurre algo muy parecido con respecto a las soluciones a problemas de la historia y la acción humanas. En un sentido, no existe una razón empírica por la que tales procesos no puedan ser descritos totalmente y reducidos a ciencias; por la que la labor del talento, la inspiración, la imaginación —tanto la de la generalización, por un lado, como, por otro, la del escrupuloso y minucioso ensamblaje de fragmentos en un modelo— no podría ser realizada por máquinas. Pero nuestra experiencia tendría que ser totalmente diferente —su estructura multifacética, «multinivelada», tendría que verse radicalmente alterada para que ello fuese posible—. Y cuando se contemplan posibilidades tan radicales como ésta —que la imaginación apenas puede concebir— resulta tal vez impropio denominarlas empíricas. Pertenecen a las características fundamentales, más generales, de la experiencia humana normal, que no podemos asumir, sobre la base de la experiencia humana hasta el momento, que puedan alterarse; estas características son conocidas en ocasiones como categorías, más que como hechos empíricos. <<

^[8] T. S. Eliot dijo que los hombres no pueden enfrentarse a un exceso de realidad; pero los grandes historiadores, novelistas y otros artistas la hacen frente en mayor medida que otros. <<

^[9] «Un historien est un babillard qui fait des tracasseries aux morts». *Las obras completas de Voltaire*, vol. 82 (Ginebra y Toronto, 1968), p. 452. <<

^[10] Con este espíritu escribió Keats: «¿No vuelan todos los encantos / con el simple roce de la filosofía gélida...? La filosofía cortará las alas a un ángel, / superará todos los enigmas con precisión...». *Lamia* (1820), parte 2, línea 229.[«Do not all charms fly/ At the

mere touch of cold philosophy...? Philosophy will clip an Angel's wings, / Conquer all mysteries by rule and line...»]. <<

[11] En «The Tables Turned» (1798). <<

[12] He oído que Heidegger hizo lo propio con la epistemología tradicional, pero como no entiendo su lenguaje ni sus posturas, no estoy en condiciones de comentarlo. <<

[13] Alexander Herzen, *Sobranie sochinenii v tridsati tomakh*, vol. 9, Moscú, 1956, p. 21. <<

[14] Dice, por ejemplo, que aquellos que disfrutaban con el chismorreo podrían ser convertidos en operadores telegráficos, los niños que disfrutaban jugando en el barro podrían ser convertidos en felices barrenderos, etc. <<

[15] Este ensayo fue publicado por primera vez en 1950, y reimpresso con revisiones en 1966. Se han hecho algunos cambios posteriormente, pero no ha sido revisado sustancialmente para incorporar los acontecimientos más recientes, especialmente el colapso del comunismo en Europa del Este y la antigua Unión Soviética. <<

[16] Esto fue escrito en 1964. <<

[17] Vale la pena señalar que Eccarius, a quien Marx consideraba un verdadero socialista revolucionario, parece haber sido un agente a sueldo del gobierno prusiano. <<

[18] Los errores y sufrimientos pasados se ven como un prelude inevitable, como tantas señales y evidencias de felicidad futura: un episodio necesario en el gran drama de la historia humana; no como accidentes, como desastres sin sentido. <<

[19] George Lichtheim, *Marxism: An Historical and Critical Study* (Londres y Nueva York, 1961; 2ª ed., 1964), p. 55. <<

[20] Karl Liebknecht era un neokantiano declarado. <<

[21] 1964. <<

[22] Una expresión que los marxistas posteriores iban a usar, con bastante naturalidad, en un sentido no peyorativo, descriptivo —esto muestra la distancia entre Bujarin, por ejemplo, y el propio Marx. <<

[23] *Vid.* la nota 2 de este mismo capítulo. <<

[24] Las referencias a las citas de Marx se ofrecen, por volumen y página, de dos ediciones, una en alemán, una en inglés: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke* (Berlín, 1956-1983; de aquí en adelante, MEW); Karl Marx, Frederick Engels, *Collected Works* (Londres, Nueva York y Moscú, 1975; de aquí en adelante, CW). Las traducciones del alemán utilizadas por el autor no siguen necesariamente la edición inglesa, que es citada para conveniencia de los lectores en inglés. Si el pasaje se escribió originalmente primero en alemán, la referencia MEW se da antes; y viceversa. La referencia para este pasaje es CW xx 13, MEW xvi 13. <<

[25] Carta de Marx a Engels, 4 de noviembre de 1864: MEW xxxi 15, CW xlii 18. <<

[26] MEW xix 27, CW xxiv 94. <<

[27] MEW xix 23-24, CW xxiv 89-90. <<

[28] MEW xix 21, CW xxiv 87. <<

[29] Esto fue escrito, debo recordar al lector, en 1964. <<

[30] Rusia, Polonia, los Balcanes, Asia, etc. <<

[31] De la introducción de Engels a la nueva edición de *Las luchas de clase en Francia, 1848-1850*, de Marx: MEW xxii 513, 523, CW xxvii 510, 520. <<

[32] CW xx 14, MEW xvi 14. <<

[33] En el ««Programa de Erfurt» («Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands beschlossen auf dem Parteitag zu Erfurt 1891»): p. 4 in *Protokoll über die*

Verhandlungen des Partatages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (Berlín, 1891). <<

[34] *Contemporary Capitalism* (Londres y Nueva York, 1956), capítulo 5. <<

[35] V. gr. Marx al Consejo Editorial de *Otechestvennié zapiski*, noviembre de 1877 (no enviada); Marx a Danielson, 10 de abril de 1879 y 19 de febrero de 1881; Marx a Vera Zasulich, 8 de marzo de 1881. <<

[36] *Vid.* p. 222. <<

[37] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1134^b 26. <<

[38] *De l'esprit des lois*, libro 24, capítulo 24. <<

[39] *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* <<

[40] *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. O. H. Prior y Yvon Belaval (París, 1970), p. 228. <<

[41] *The Moralists: A Philosophical Rhapsody* (Londres, 1709), parte 3, sección 1, p. 158. <<

[42] *Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlín, 1845-1846) (de aquí en adelante SW), vol. 2, p. 256. Las referencias posteriores a Fichte son a esta edición, por volumen y página, como: SW ii 256. <<

[43] SW vi 82. <<

[44] V. gr. SW ii 282,288. <<

[45] SW ii 256. <<

[46] Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy* (Boston y Nueva York, 1892), p. 162. <<

[47] SW vii 374-375. <<

[48] SW vii 37-38. <<

[49] SW vii 35. <<

[50] SW vi 86-87. <<

[51] SW vi 383. <<

[52] «Tax not the Royal Saint» [«No abrumen al Santo real»], *Sonetos eclesiásticos*, 3. 43. <<

[53] *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner, vol. II (Stuttgart, 1928), p. 49. <<

[54] V. I. Lenin, *Polnoe sobranie sochinenii*, vol. 44 (Moscú, 1964), p. 161. <<

[55] «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1784): *Kant's gesammelte Schriften* (Berlín, 1900-) (de aquí en adelante KGS), vol. 8, p. 23, línea 22. <<

[56] «Los artistas de la sociedad actual», escribió X. Joncières en *Le Globe* (8 de abril de 1832), «... nunca han comprendido la unión entre poesía y sociedad. Nosotros, por otra parte, queremos vincular todo con la política en su sentido más amplio... La relacionamos rápidamente con todo lo que cae en nuestras manos. La literatura está ahí y debe conseguir derechos de ciudadanía y ocupar un lugar en nuestra vida política». Compárese con esto, de otro colaborador de *Le Globe* (10 de marzo de 1831): «La función del arte, entendido en su sentido sagrado, es acompañar, acelerar e incitar perpetuamente a la humanidad en su marcha hacia un destino más y más bello, a veces con una música armoniosa, otras con una voz áspera y estricta». Estos pasajes están citados y traducidos en George G. Iggers, *The Cult of Authority* (La Haya, 1958), p. 173. <<

[57] La novela fue publicada en 1835, el Prefacio está fechado en 1834. Este pasaje aparece en la p. 19 en la edición publicada en París en 1880. <<

[58] A. S. Pushkin, *Sobranie sochinenii*, 10 vols. (Moscú, 1974-1978) (de aquí en

adelante SS), ii 225. <<

[59] *Ibid.*, ix 146. <<

[60] V. G. Belinsky, *Polnoe sobranie sochinenii*, 13 vols. (Moscú, 1953-1959) (de aquí en adelante, PSS), vii 345. <<

[61] Pushkin, SS ii 167. <<

[62] I. S. Turguénev, *Polnoe sobranie sochinenii i pisem*, 28 vols. (Moscú/Leningrado, 1960-1968) (de aquí en adelante, PSSP), *Sochineniya* xiv 45-46. <<

[63] PSS iii 399. <<

[64] *Ibid.*, 397. <<

[65] PSS vi 280. <<

[66] *Ibid.*, 277. <<

[67] PSS iv 497. <<

[68] PSS vi 276. <<

[69] *Ibid.*, 277. <<

[70] PSS vi 268. <<

[71] PSS xii 115. <<

[72] Una imagen de *Almas muertas*, de Gogol, capítulo 7. <<

[73] PSS vi 526. <<

[74] PSS x 326. <<

[75] *Ibid.* <<

[76] *Ibid.*, 326-327. <<

[77] *Ibid.*, 343-344. <<

[78] I. A. Goncharov, *Sobranie sochinenii*, 6 vols. (Moscú, 1972), vi 427. <<

[79] PSS x 303. <<

[80] PSS x 312. <<

[81] *Loc. cit.*, vid. nota 5 de este capítulo. <<

[82] PSS ix 78. <<

[83] PSS vi 267. <<

[84] *Ibid.*, 269. <<

[85] PSS vii 569. <<

[86] PSS x 311. <<

[87] *Ibid.*, 312. Cf. PSS vii 311: «Respecto al hombre que no es un poeta por naturaleza, la idea que concibe puede ser profunda, verdadera, incluso sagrada, pero, de cualquier manera, su obra resultará trivial, postiza, falsa, distorsionada, aburrida». <<

[88] Aunque *voprosy* era muy utilizado en la década de 1830 para referirse a las cuestiones sociales que preocupaban a la *intelligentsia* rusa, parece que la frase específica *proklyatye voprosy* fue acuñada en 1858 por Mijaíl L. Mijailov cuando la utilizó para traducir *die verdammten Fragen* en su traducción del poema de Heine «Zum Lazarus» (1853/4): vid. «Stikhotvoreniya Geine», *Sovremennik*, 1858 n° 3, p. 125; y p. 225 en *Heinrich Heine's Sämtliche Werke*, ed. Oskar Walzel, vol. 3 (Leipzig, 1913). Es posible también que Mijailov pueda haberse aprovechado de que una expresión rusa existente se ajustara a las palabras de Heine como un guante, pero no he visto hasta ahora publicado ningún uso de ella. [Nota del editor]. <<

[89] PSS vii 503. <<

[90] Rufus W. Mathewson, *The Positive Hero in Russian Literature*, 2ª ed. (Stanford, 1975). <<

[91] *Ibid.*, p. 42. <<

- [92] *Ibíd.*, pp. 94-95. <<
- [93] *Ibíd.*, p. 93: el pasaje es de una carta de Chéjov a A. S. Suvorin, del 27 de octubre de 1888 (Mathewson da una fecha errónea). <<
- [94] *Loc. cit.*, *vid.* nota 27 de este capítulo. <<
- [95] *Ibíd.*, p. 77. <<
- [96] *Herder's sämmtliche Werke*, ed. Bernard Suphan (Berlín, 1877-1913), vol. 5, p. 503. <<
- [97] PSS xii 445. <<
- [98] PSSP, *Sochineniya* vi 263. <<
- [99] PSSP, *Pis'ma* i 297-298. (La carta fue escrita en francés). <<
- [100] *Ibíd.*, 297. <<
- [101] PSSP, *Sochineniya* v 368. <<
- [102] PSSP, *Pis'ma* ii 282. <<
- [103] *Ibíd.*, iii 188. <<
- [104] *Ibíd.*, 210. <<
- [105] *Ibíd.*, xi 191. El «apodo» al que se refiere Turguénev es «nihilista». <<
- [106] N. G. Chernyshevsky, *Polnoe sobranie sochinenii*, 16 vols. (Moscú, 1939-1953), iii 429-430. <<
- [107] *Ibíd.*, v 166. <<
- [108] *Ibíd.*, ii 77. <<
- [109] L. N. Tolstói, *Polnoe sobranie sochinenii*, 90 vols. (Moscú/Leningrado, 1928-1958; índice 1964), v271-272. <<
- [110] *Ibíd.*, 272. <<
- [111] *Ibíd.*, lxi 100. <<
- [112] *Ibíd.*, xlvii 198. <<
- [113] *Ibíd.*, 108. <<
- [114] PSS vi 284. <<
- [115] *Ibíd.*, 284-6. <<
- [116] *Istoriya moego sovremennika*, capítulo 27: vol. 4, p. 270 en V. G. Korolenko, *Sobranie sochinenii v pyati tomakh* (Leningrado, 1989-1991). <<
- [117] PSS vi 305. El editor de PSS no puede fijar la fuente de la cita de Goethe. <<
- [118] KGS, vol. 7, p. 87, línea 19 (para KGS, *vid.* p. 275, nota 19). <<
- [119] KGS, vol. 5, p. 97, línea 15. <<
- [120] *Ibíd.*, p. 96, línea 15. <<
- [121] *La crítica de la razón pura*, A536/B564. <<
- [122] *Ibíd.*, A466/B494. <<
- [123] KGS, vol. 5, p. 4, línea 36; p. 97, línea 5. <<
- [124] KGS, vol. 8, pp. 31-42. <<
- [125] *Ibíd.*, p. 290, línea 35. <<
- [126] KGS, vol. 20, p. 94, línea 1. <<
- [127] *Schillers Werke*, vol. 21 (Weimar, 1963), p. 38, línea 8. <<
- [128] *Loc. cit.* (p. 331, nota 1) <<
- [129] Berlín se refiere aquí a la fábula atribuida a Esopo, en la que la zorra, al no poder alcanzar un racimo de uvas, lo menosprecia diciendo que están verdes. Esta expresión se utiliza, pues, como imagen del desprecio que nos suscita aquello que no podemos alcanzar. (*N. del T.*) <<
- [130] SW ii 256 (para SW *vid.* la p. 260, nota 6). <<

- [131] SW ii 264 <<
- [132] *Leviatán*, capítulo 17: p. 120 en la edición de Richard Tuck (Cambridge, Nueva York, etc., 1991). <<
- [133] SW vi 383. <<
- [134] En Louis Untermeyer, *Robert Frost: A Backward Look* (Washington, 1964), p. 18. <<
- [135] *Vid.* la referencia sobre esta imagen en p. 345. <<
- [136] Rabindranath Tagore, *Towards Universal Man* (Londres, 1961), p. 45. Todas las citas de Tagore están tomadas de esta colección; las referencias posteriores se refieren únicamente a la página. <<
- [137] P. 46. <<
- [138] P. 121. <<
- [139] P. 117. <<
- [140] P. 123. <<
- [141] *Ibíd.* <<
- [142] P. 137. <<
- [143] *Ibíd.* <<
- [144] P. 186. <<
- [145] P. 193. <<

