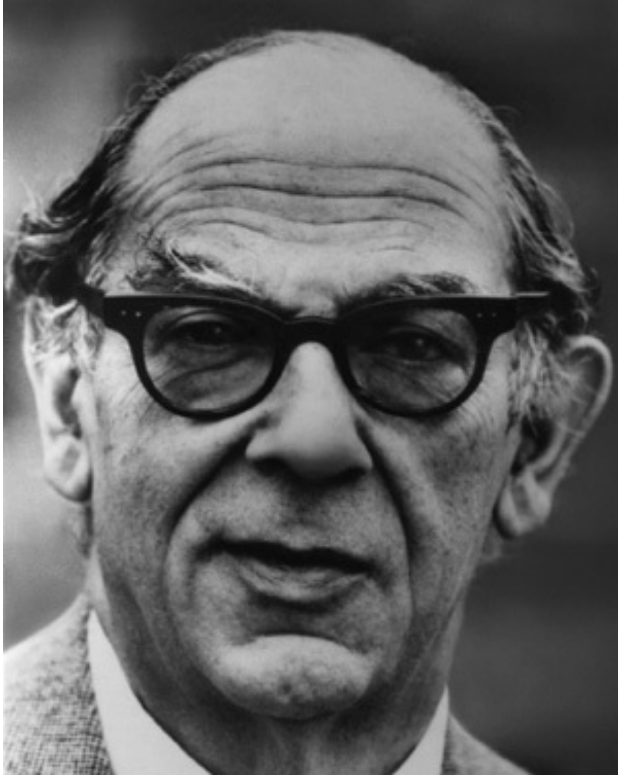


El estudio adecuado de la humanidad

ISAIAH BERLIN

**FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
TURNER**





Isaiah Berlin (1909-1997) nació en Riga, actual capital de Letonia. En 1917 presenció en Petrogrado la revolución socialdemócrata y luego la gran insurrección bolchevique; en 1921 emigró a Inglaterra y en 1942 fue nombrado primer secretario de la embajada inglesa en Washington. Notable por sus estudios sobre la historia del pensamiento, es célebre por su defensa del pluralismo ético.

COLECCIÓN NOEMA

El estudio adecuado de la humanidad
Antología de ensayos

ISAIAH BERLIN

EDITADA POR HENRY HARDY Y ROGER HAUSHEER

PRÓLOGO DE NOEL ANNAN
INTRODUCCIÓN DE ROGER HAUSHEER

TRADUCCIÓN DE
FRANCISCO GONZÁLEZ ARAMBURO,
MARÍA ANTONIA NEIRA,
HERO RODRÍGUEZ TORO Y JUAN JOSÉ UTRILLA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
TURNER

Primera edición en inglés (Estados Unidos), 1997
Primera edición en español (México), 2009
Primera edición electrónica, 2014

Diseño de la colección: Enric Satué

Ilustración de portada: Eadweard Muybridge (1830-1904), lámina 197:

Animal Locomotion (1887), Victoria and Albert Museum, Londres

V&A Images, Londres / Art Resource, Nueva York

Diseño de portada: Laura Esponda

Título original: *The Proper Study of Mankind. An Anthology of Essays*

Copyright by Isaiah Berlin, 1949, 1951, 1953, 1954, 1955

D. R. © Isaiah Berlin, 1958, 1960, 1961, 1962, 1964, 1965, 1968, 1969, 1971, 1972, 1973, 1974, 1975, 1976, 1978, 1979, 1980, 1988, 1990

D. R. © de esta selección, Henry Hardy y Roger Hausheer, 1997

D. R. © del contenido editorial, Henry Hardy, 1997

D. R. © del prólogo, Noel Annan, 1990, 1997

D. R. © de la introducción, Roger Hausheer, 1997

D. R. © Turner Publicaciones, S. L. (España)

Rafael Calvo, 42, 28010 Madrid

www.turnerlibros.com

D. R. © 2009, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2060-6 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Conócete a ti mismo; no pretendas conocer a Dios; lo que
debe estudiar la humanidad es el hombre.

ALEXANDER POPE, *An Essay on Man*, II, i

ÍNDICE GENERAL

Nota a la edición norteamericana

Prólogo

Prefacio del editor

Introducción

EL ESTUDIO ADECUADO DE LA HUMANIDAD

La búsqueda del ideal

Fundamentos filosóficos

El concepto de la historia científica

¿Existe aún la teoría política?

Libertad y determinismo

De la esperanza y del miedo liberado

La historia de las ideas

La contra-Ilustración

La originalidad de Maquiavelo

El divorcio entre las ciencias y las humanidades

Herder y la Ilustración. Vivimos en un mundo que nosotros mismos hemos creado

Escritores rusos

El erizo y el zorro. Ensayo sobre la visión de la historia en Tolstoi

Herzen y sus memorias

Conversaciones con Ajmátova y Pasternak

Romanticismo y nacionalismo en la edad moderna

La apoteosis de la voluntad romántica. La rebelión contra el mito de un mundo ideal

Nacionalismo. Pasado olvidado y poder presente

Figuras del siglo XX

Winston Churchill En 1940

El presidente Franklin Delano Roosevelt

Bibliografía concisa de los escritos de Isaiah Berlin

Índice analítico

NOTA A LA EDICIÓN NORTEAMERICANA

Isaiah Berlin falleció el 5 de noviembre de 1997. Dado que la edición británica de *The Proper Study of Mankind*, de la cual deriva la presente, fue publicada en febrero de 1997 a veces, en los escritos introductorios que siguen nos referimos al autor en tiempo presente. Algunas de estas referencias pueden parecer inapropiadas al lector de esta edición norteamericana póstuma. Pensé en alterarlas, pero decidí que hacer eso sería algo artificial —especialmente en mi prefacio que, después de todo, lleva la fecha de su redacción—, por tanto, las dejé como estaban.

Puesto que estoy escribiendo sólo cinco semanas después de la muerte de Isaiah Berlin, por el momento me permitiré relajar el estilo habitualmente formal de todo editor y expresar la esperanza de que esta antología retrospectiva de las obras que publicó a lo largo de su vida pueda desempeñar ahora otra función: servir de homenaje a un hombre que quise, a un amigo que, de los seres humanos que he conocido, no sólo fue el más notable y de más deliciosa compañía sino también, de tantas maneras, el más sabio, el más seguro en sus juicios y el mejor.

HENRY HARDY
11 de diciembre de 1997

PRÓLOGO

Isaiah Berlin comenzó su carrera académica de filósofo en Oxford y llegó a ser célebre como historiador de las ideas. La filosofía de Oxford fue importante para él. Lo arraigó en la tradición analítica lingüística inglesa que descende de Hume, Mill y Russell. Por ello, cuando escribió su versión de los dos conceptos de libertad se mostró desconfiado de lo que a menudo se llama “libertad positiva”. En esa época (1958) estaba de moda exponer las falacias de *On Liberty* de Mill y elogiar la concepción de libertad que había popularizado T. H. Green, influido por Hegel y por otros filósofos de la Europa continental. Green había sostenido que cuando el Estado intervenía y aprobaba leyes que prohibían la contaminación o que controlaban la maquinaria de una fábrica para salvaguardar las vidas de los obreros no estaba recortando libertades. Algunos podían considerar que se había limitado su libertad, pero muchas más personas ahora serían libres de hacer cosas que antes les estaban vedadas. Se podía aumentar la suma de la libertad. “La libertad para un sabio de Oxford”, se decía, “es algo muy diferente de la libertad para un campesino egipcio”.¹ Aceptar la libertad positiva llegó a ser la señal del socialdemócrata inteligente.

Berlin llamó simple charlatanería a esta proposición. Si la libertad positiva es un ideal válido, entonces, ¿qué defensa hay contra la afirmación marxista de que el Estado tiene el derecho de infligir terribles castigos a quienes se oponen a su poder de obligar a las personas a actuar contra lo que desean hacer, puesto que deben contribuir al bienestar de la masa de la población? Para Berlin es correcta la interpretación inglesa clásica de libertad. Significa no ser coaccionado, no ser aprisionado ni aterrorizado. Sí, el campesino egipcio necesita alimento y medicina, “pero la mínima libertad que necesita hoy, y el mayor grado de libertad que puede necesitar mañana no es alguna especie de libertad particular suya, sino idéntica a la de profesores, artistas y millonarios”.² Bien puede ser necesario sacrificar la libertad para prevenir el dolor. Pero *sí* es un sacrificio; y declarar que en realidad soy más libre es una perversión de palabras. Bien puede ser que la sociedad sea más justa o más próspera y que toda clase de personas pobres puedan hoy gozar de una vacación en el extranjero o tener un hogar decente. Ya eran libres antes de disfrutar estas cosas, pero no tenían el dinero. Es una perversión del lenguaje decir que hoy, por primera vez, son libres.

La perversión del lenguaje no es un capricho del filósofo; es algo importante. Es importante si decimos que somos más libres cuando se aprueban nuevas leyes para obligarnos a usar cinturón de seguridad en los automóviles. Podemos estar más seguros y la ley puede ser admirable, pero somos menos libres. Supóngase que seguimos a Russell y argüimos que nadie en su sano juicio desearía ser esclavo de pasiones innobles. Supóngase que yo soy alcohólico, esclavo de la bebida. ¿No me gustaría verme liberado de esta esclavitud? Sin duda, mi yo ilustrado desearía renunciar a esa parte de mi libertad que me esclaviza a la bebida, mas pocos de nosotros somos santos. Los santos declaran “en tu servicio hay libertad perfecta”, renuncian a los vicios terrenales y viven de acuerdo con una regla espiritual, pero, ¿qué hemos de hacer con la mayor parte de la humanidad que no es capaz de dominar sus pasiones pecaminosas? Aquí, dice Berlin, se despliega el verdadero horror de una visión puramente racional. Pues si puede mostrarse que sólo hay una visión correcta de la vida, quienes no la siguen deberán ser obligados a hacerlo. La libertad positiva es el camino a la servidumbre.

Pero hay otra manera de negar que los seres humanos son agentes libres. ¿No son juguetes del destino, irremediamente atrapados por fuerzas impersonales de la historia? Los procesos históricos son inevitables y, aun cuando los estadistas sostengan que tienen la capacidad necesaria para dominar los acontecimientos, los seres humanos somos impotentes para hacerlo. El clima, la demografía, los caprichos de la economía, las estructuras de clase y las fuerzas políticas los abruma. Es la misión del historiador, sigue diciéndonos esta línea de razonamiento, desenmascarar tales fuerzas impersonales. La historia no es un arte, es una ciencia “ni más ni menos” como dijo el historiador de Cambridge J. B. Bury. Uno de los artículos más largos y densos de Berlin se desplegó contra esta afirmación y en su pugna contra E. H. Carr, el apologista del régimen de Stalin, se juzgó que había derrotado a su adversario. Creer en el determinismo entrañaría una aterradora pérdida de los conceptos con que discutimos la moral, por ejemplo, el elogio, la censura, el lamento o el perdón.

Aun cuando Berlin estuviese arraigado en la tradición inglesa de la filosofía, rechazó mucho de lo que estaba de moda entre sus contemporáneos. Consideró que el positivismo lógico no era menos desastroso que el determinismo; las ciencias naturales no eran el paradigma del conocimiento. Demasiado de lo que conocemos y evaluamos en la vida queda excluido por este modo de catalogar el pensamiento: lo que es notable en el *corpus* de su obra es que reconoce cuán valiosas, cuán estimulantes y cuán originales fueron las aportaciones de los filósofos alemanes en los siglos XVIII y XIX. Estos fueron los hombres que se levantaron contra las ideas desalmadas y mecánicas de la Ilustración francesa. Berlin rogó a sus contemporáneos dejar de verlos a ellos y a sus análogos en Rusia o en Italia —Vico, Herder, Hamann, Herzer y Moses Hess— como románticos trasnochados.

Berlin los elogió por reconocer la pasión que hombres y mujeres sienten por su patria, su propia cultura específica, su nación o su comunidad; por ejemplo, un pueblo minero. Estos sentimientos fueron los que les dieron su sentido de identidad. Marx ignoró esto. Berlin sabe cómo los judíos de Europa Oriental se sintieron enajenados de la

sociedad en que vivían; y a partir de este entendimiento, percibe cómo los alemanes del siglo XVIII se sintieron enajenados de una Europa dominada por la cultura y el refinamiento de Francia... así como en nuestros tiempos los países del Tercer Mundo se sienten enajenados por el sentido de superioridad occidental.

Por consiguiente, Berlin estuvo en desacuerdo con las voces más poderosas de la filosofía, porque hizo algo poco común entre los filósofos inmediatamente antes y después de la guerra. Leyó las obras de filósofos muertos mucho tiempo atrás, en realidad de algunos que en Oxford no habrían llamado filósofos. No los acusó de error ni los contrastó con las verdades que hoy conocemos; tampoco los dividió entre los que señalaban el camino a mejores tiempos y aquellos a quienes los tiranos han utilizado para justificar sus crueldades. Lo que hizo fue evocar su visión de la vida y contrastarla con otras visiones de ella. Y eso no fue todo. Niega que exista una manera de probar que una visión es más válida o más justificable que cualquier otra. Nos puede parecer odioso el análisis de la sociedad que hace Joseph de Maistre, pero estaríamos en un error si no comprendiéramos que contiene algunas verdades terribles, por mucho que los liberales se estremezcan ante las conclusiones que de ellas sacó Maistre. Consideremos a Nietzsche; en sus obras hay conclusiones que los nazis trataron de aplicar a la acción política, pero estaríamos amputando una parte de nuestra sensibilidad si nos negáramos a recibir la atónita comprensión que tuvo Nietzsche de un mundo ya no dispuesto a aceptar como válidas las sanciones de la religión. O consideremos a Carlyle; puesto al lado de sus contemporáneos Marx y Tolstoi, hace un pobre papel, pero estuvo más cerca de la verdad que Marx y Tolstoi al recordarnos que las naciones y las sociedades necesitan jefes. No tenemos que estar de acuerdo con Carlyle cuando elogia a Federico *el Grande* o a Cromwell por la rudeza y la inhumanidad de sus decisiones. Marx y Tolstoi se equivocaron al declarar que los estadistas son tan insignificantes que no influyen sobre los acontecimientos; Churchill, Roosevelt y Ben-Gurión ejercieron una influencia decisiva sobre el destino de sus países.

Esta manera de considerar la filosofía sostiene la fe de Berlin en el pluralismo. *Pluralismo* es una palabra desacreditada. La mayoría acepta que en la sociedad hay muchos grupos e intereses, y que una buena sociedad hace que toleren su existencia mutua: en realidad, la más poderosa de todas las instituciones de una sociedad, el Estado, debe hacer un esfuerzo especial para dar todo el espacio posible a los intereses de la minoría. La mayoría considera que el pluralismo es sólo una componenda pragmática. No nos obliga a abandonar nuestra fe en el socialismo o en la beneficencia de la desigualdad producida por la economía de mercado, o nuestra creencia en que hay una regla, si podemos actuar de acuerdo con ella, que debe gobernar todas nuestras vidas. Pero Berlin está pensando en algo más perturbador: contra la moda, adopta la idea de que el bien pone fin al conflicto. La igualdad y la libertad a menudo entran en conflicto; y para tener más de una de ellas hay que perder una parte de la otra. Nadie puede dudar de la fe de Berlin en la importancia de la libertad, pero éste no hace sonar una fanfarria para Hayek. La libertad sólo es una de las buenas cosas de la vida que le importan. Según él, la igualdad también es un valor sagrado y quienes rechazan la igualdad como un mal

sueño le resultan antipáticos. Reconoce que si la libertad para los poderosos y los inteligentes significa la explotación de los débiles y menos talentosos, entonces habrá que limitar la libertad de los poderosos y los inteligentes. Publicar un libro en Inglaterra, aunque resulte ofensivo a los musulmanes, es una cosa; pero vender el mismo libro en la vieja ciudad de Jerusalén con el máximo de publicidad y provocar motines y muertes es otra. La necesidad de hacer distinciones de esta índole es la justificación del pluralismo.

Consideremos la situación de Antígona. Sófocles pensó que ella tenía razón al mostrar respeto a los cadáveres de sus amados hermanos por encima de su obligación ante la ley (“Mi naturaleza es amar no odiar”).³ Sartre adoptó la opinión opuesta. O consideremos la espontaneidad: es una virtud, pero no esperemos encontrarla predominando en las capacidades de un secretario del gabinete. En realidad, podría argüirse que la espontaneidad es la última cualidad que deseamos que muestre tan alto burócrata. Los valores chocan y a menudo no es posible hacerlos correr paralelamente. Y no sólo los valores, sino también las proposiciones. La verdad no es una unidad.

Fue aquí donde Berlin disintió de los filósofos analíticos ingleses. La cumbre de su ambición, cuando joven, había sido lograr que el grupo cerrado en torno de Austin y de Ayer aceptara algún punto que él había establecido como original o importante. Haberlo hecho habría sido establecer algo que era verdad. Ciertamente, porque las discusiones de este círculo se sostenían por una gran suposición implícita; esa suposición —aunque casi todos los puntos establecidos eran minúsculas distinciones de lógica o percepción— era que todas las soluciones a todos los grandes problemas pueden encontrarse si nos esforzamos lo suficiente. Los filósofos aceptaban como axiomático que sólo podría haber una respuesta a cada pregunta: las demás respuestas eran errores. Además, todas las respuestas verdaderas debían ser compatibles con otras respuestas verdaderas. La verdad es una unidad. La vida buena debe estar en armonía con estas verdades descubiertas por los filósofos: de otra manera, no sería buena. A la postre, o bien nosotros o nuestros sucesores descubriremos estas verdades, y cuando lo hagamos, podremos reorganizar la sociedad sobre lineamientos racionales, libres de toda superstición, dogma y opresión. Berlin no estuvo de acuerdo y elogió a Maquiavelo por ser el primer gran pensador que negó esto. Un político no puede actuar de acuerdo con la estricta moral de una vida personal.

¿Es relativista Berlin? ¿Está diciendo que sobre gustos no se disputa, o que nunca podremos comprender otra cultura porque no podemos penetrar en ella? Ciertamente, no. Por muy distintos que seamos de los isleños de la Polinesia o de los antiguos atenienses, el hecho mismo de que podamos imaginar cómo resultaría ser uno de ellos significa que es posible hacer comparaciones entre culturas. Nuestra capacidad de reconocer valores virtualmente universales imbuye todo análisis que hagamos de la naturaleza del hombre, de la cordura y de la razón. ¿Es, entonces, Berlin un antirracionalista? Esto es imposible para alguien como él, educado en Oxford. Se opone a Oakeshott porque cree que la razón puede aplicarse a un gran número de problemas sociales y producir resultados. La razón puede aliviar los candentes conflictos entre fines buenos; es posible hacer intercambios pacíficos y no siempre son falsos. Se necesita la

razón para elegir entre los llamados opuestos de la justicia, la piedad, la privación y la libertad personal. Ciertamente es que cada solución crea un problema nuevo, necesidades y demandas nuevas; si los niños han obtenido mayor libertad porque sus padres lucharon por ella, esos niños pueden hacer demandas tan inoportunas por una sociedad más justa que incluso amenazarían la libertad misma por la que lucharon sus padres. Las ideas que liberaron a una generación se convierten en las cadenas de la siguiente. Al decir esto, Berlin nos recuerda que los filósofos, por sí solos, no pueden explicar la naturaleza del ser: también el historiador puede iluminarnos. La historia de las ideas es la puerta que conduce al conocimiento propio; la necesitamos para que nos recuerde que los hombres no son una masa indiferenciada a la que habrá que organizar del modo más eficiente posible. No hay que considerar la eficiencia y la organización como objetivos últimos de la vida; son medios limitados para capacitar a hombres y mujeres para vivir vidas mejores y más felices.

Nadie ha hecho que las ideas cobren más vida que Isaiah Berlin. Esto no es extraño, puesto que él las personificaba. Siguen viviendo porque son la progenie de seres humanos, y Berlin es un conocedor de hombres y mujeres en lo individual. Nada le complace más que elogiar a hombres célebres, como Churchill o Roosevelt, porque intensifican la vida y muestran que se puede desafiar a las fuerzas impersonales de la historia o a las llamadas leyes que gobiernan a la sociedad. Hombres y mujeres de genio cambian el mundo. Hasta oscuros eruditos, que ciertamente no cambiarán el mundo, pueden añadir algo a la suma total de la comedia, la idiosincrasia, o tal vez la tragedia, cuando se revela su extrañeza especial. Berlin desea hacernos comprender la inmensa variedad de emociones e ideales que hay en el mundo que habitamos.

Por ello, insiste Berlin, es locura esperar que hombres y mujeres, y más aún sus ideas, se adapten a un conjunto de principios. Le gusta jugar juegos para hacer que esto penetre bien en nosotros. En uno de sus ensayos más conocidos, sobre Tolstói, divide a los pensadores en erizos y zorros: los erizos que “saben una cosa grandiosa”, como Dostoievski o Tomás de Aquino, y los zorros que “saben muchas cosas”, Turgenev o Hume. Tolstói fue un zorro natural que trató de ser erizo. Luego, también divide a los estadistas en los que tienen un solo principio, a cuya voluntad tratan de someter los acontecimientos, como Hitler, Trotsky y De Gaulle, y los que sienten cómo transcurren los acontecimientos y cómo sienten sus conciudadanos, que encuentran la manera de darles un efecto a esos sentimientos, como Lincoln, Bismarck, Lloyd George y Roosevelt. Se complace en la diferencia que ve entre los seres humanos. Admira a los sabios austeros y remotos, pero también le gustan los sabios entusiastas y llenos de vida que prefieren la vehemencia a la reticencia, el placer a la autoridad, que se burlan del que se cree importante y del pomposo. El buen humor tiene su lugar en una universidad, tanto como la *gravitas*. No está ciego ante las flaquezas humanas y le disgustan quienes se muestran inhumanos e insensibles. De hecho, algunos que batallan por el poder y los altos puestos son malignos y siniestros. Como Hamlet, queda asombrado al ver “qué obra es el hombre”; a diferencia de Hamlet a él le deleita el hombre.

Así, Berlin es hostil a las pretensiones de tecnócratas y revolucionarios. Los tecnócratas que imponen sus planes contra la oposición, sublimes en su indiferencia de esa ignorante oposición conformada por aquellos para quienes están seguros de que existe un futuro mejor, lo asombran por su falta de humildad. No menos lo horrorizan los revolucionarios, que olvidan todo sufrimiento. A veces puede ser necesario ir a la guerra, asesinar a un tirano, alterar la ley y el orden; pero es igualmente posible que de allí no resulte mejora alguna. Una de sus citas predilectas, que emplea una y otra vez, viene de Kant: “De la madera torcida de la humanidad, nunca se ha hecho cosa recta”.⁴ Reconoce que los jóvenes pueden dejarlo a un lado; a menudo ellos desean luchar y sufrir para crear una sociedad más noble. Pero, incluso comparado con los socialistas más dedicados y puros de mi generación, me parece que Berlin ha escrito la más verdadera y la más conmovedora de todas las interpretaciones de la vida que haya hecho dicha generación.

NOEL ANNAN

¹ P. 196, *infra*.

² P. 197, *infra*.

³ Sófocles, *Antígona*, verso 523.

⁴ Véanse pp. 19, 603, 642, *infra*.

PREFACIO DEL EDITOR

Isaiah Berlin es considerado comúnmente, y con justicia, uno de los mejores ensayistas del siglo XX. Sus colecciones de ensayos, entusiastamente recibidas y publicadas durante el curso del último cuarto de siglo, siguen deleitando e inspirando a los lectores. Su panorama es vasto: desde la filosofía y la historia del pensamiento hasta retratos de sus contemporáneos; desde ideas políticas hasta la *intelligentsia* rusa del siglo XIX. Su ejemplar lucidez y su rara penetración son conocidos y muy apreciados por una variada gama de lectores. Difícil sería exagerar la importancia de sus ideas fundamentales.

Esta antología es una respuesta a la impresión de que el momento es propicio para representar la obra de Berlin a una nueva generación de lectores que acaso no conocieran sus colecciones anteriores, algunas difíciles de conseguir en la actualidad. Dos han sido nuestras metas: ofrecer en un solo tomo una selección de los mejores ensayos publicados de Berlin y exhibir toda la gama de su obra. Aunque varios de los ensayos se imponen según estos criterios, la elección de otros es casi arbitraria, y ciertamente habrá lectores familiarizados con los escritos de Berlin que habrían preferido una lista un tanto diferente. Hemos omitido algunos ensayos sólo con la mayor renuencia, en un intento de mantener el volumen dentro de proporciones manejables: “Las ideas filosóficas de Giambattista Vico”, “La unidad europea y sus vicisitudes” y “Padres e hijos”, entre otros, debieron excluirse de esta antología. Así pues, reconocemos que habrían sido posibles algunos ajustes, en los márgenes, pero vemos con toda claridad que aquí tenemos una parte suficiente del núcleo central de su obra para poder decir que hemos alcanzado las metas que nos fijamos.

Esta defensa está implícita en la introducción. En realidad, deseo aclarar que, a pesar de que empleo la primera persona del plural, fue Roger Hausheer quien tomó la iniciativa al hacer la selección. Ha hecho un extenso y minucioso estudio sobre la *œuvre* de Berlin, y por tanto, se encuentra en una posición ideal para identificar sus señales y ofrecer al nuevo visitante el panorama que a continuación presentamos. El principal crédito por la generosidad y el alcance de esta antología debe ser para él, aunque hayamos modificado su contenido en discusiones y asumido la responsabilidad conjunta por el resultado. La selección y el título (este último, sugerencia mía) fueron amablemente aprobados por el autor. Los subtítulos dentro del índice sólo pretenden ser señales aproximadas, en parte

para guiar a quienes prefieren leer los ensayos en un orden distinto del que tuvieron al ser impresos y, aunque el orden en que aparecen sigue cierta lógica, cada ensayo se sostiene por sí solo y bien puede ocurrir, por ejemplo, que algunos lectores consideren que los ensayos más abstractos de las primeras secciones son más fáciles de abordar si se leen después de los estudios históricamente más concretos que le siguen.

La responsabilidad de cuidar el texto ha sido mía, aunque me fue inapreciable la ayuda de Roger Hausheer, especialmente con las fuentes alemanas. La mayor parte de los ensayos ya han aparecido en colecciones cuidadas por mí (junto con Aileen Kelly en el caso de “El erizo y el zorro”), y aquí sólo he hecho retoques menores y añadido referencias de citas, hasta donde me fue posible.¹ Los tres ensayos que no entran en esta categoría, pues aparecieron en volúmenes publicados antes de que yo fuese editor de Isaiah Berlin, son “La inevitabilidad histórica”, “Dos conceptos de libertad” (no incluidos en esta edición) y “Herder y la Ilustración”: aquí también me he limitado a añadir referencias donde no las había (como en los dos primeros) y a revisar las traducciones y referencias existentes, además de hacer enmiendas cuando fue necesario; también he dividido algunos párrafos sumamente largos y hecho cierto número de correcciones (en su mayor parte menores y de naturaleza editorial) pero, desde luego, los textos siguen esencialmente intactos. El autor añadió una nota aclaratoria acerca de Herder y el relativismo, en la página 295; esto también puede aplicarse a algunas de las referencias al relativismo en los otros ensayos. Hemos respetado las referencias cruzadas entre los ensayos, como naturalmente ocurre en los textos originales, con la idea de preservar su integridad individual.

A continuación proporcionamos algunos detalles de la publicación original de los ensayos. “De la búsqueda del ideal”, versión abreviada del texto que se leyó el 15 de febrero de 1988 en Turín, en la ceremonia en que al autor se le otorgó el Primer Premio Internacional Senador Giovanni Agnelli “por la dimensión ética de sociedades avanzadas”, fue publicado en privado por Agnelli Foundation, y también apareció en la *New York Review of Books* del 17 de marzo de 1988; “El concepto de la historia científica” apareció como “History and Theory: The Concept of Scientific History” en *History and Theory*, I (1960); “¿Aún existe la teoría política?” fue inicialmente publicado en francés como “La Théorie Politique existe-t-elle?” En la *Revue Française de Science Politique*, II (1961), y luego en inglés, en la segunda serie de *Philosophy, Politics and Society*, de Peter Laslett y W. G. Runciman (eds.) (Oxford, 1962: Blackwell); “Liberados de la esperanza y del temor”² (discurso presidencial para la sesión 1963-1964) apareció en los *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64 (1964) y se reproduce aquí por cortesía del director de la Aristotelian Society; “La inevitabilidad histórica”, primera conferencia del Auguste Comte Memorial Trust, fue pronunciada el 12 de mayo de 1953 en la London School of Economics and Political Science, publicada por la Oxford University Press en Londres en 1954 y reproducida, en forma revisada, en *Four Essays on Liberty* (Londres y Nueva York, 1969; Oxford University Press); “Dos conceptos de libertad”, conferencia inaugural del autor como ocupante de la cátedra Chichele de

Teoría Social y Política en la Universidad de Oxford, fue pronunciada el 31 de octubre de 1958, publicada por la Clarendon Press, en Oxford, ese mismo año y se reprodujo, en forma revisada, en *Four Essays on Liberty*; “La contra-Ilustración” apareció en el *Dictionary of the History Ideas*, vol. 2 (Nueva York, 1973: Scribner’s); “La originalidad de Maquiavelo”, primera redacción del texto que leyó en una reunión de la sección británica de la Political Studies Association en 1953, fue publicada en forma abreviada, como “The Question of Machiavelli”, en la *New York Review of Books*, el 4 de noviembre de 1971 y completa en *Studies on Machiavelli*, de Myron P. Gilmore (ed.) (Florenia, 1972: Sansoni); “El divorcio entre las ciencias y las humanidades” fue la segunda conferencia del Tykociner Memorial, publicada por la University of Illinois en 1974; “Herder y la Ilustración”, que empezó como conferencia pronunciada en la Johns Hopkins University en 1964, apareció en Earl Wasserman (ed.), *Aspects of the Eighteenth Century* (Baltimore, 1965: Johns Hopkins Press) y se reprodujo, en forma revisada, en *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (Londres, 1976: Hogarth Press; Nueva York, 1976: Viking); “El erizo y el zorro” apareció por primera vez, en forma más breve como “Lev Tolstoy’s Historical Scepticism”, en *Oxford Slavonic Papers*, 2 (1951) y fue nuevamente publicado, con adiciones y con su título actual, en 1953 en Londres por Weidenfeld y Nicolson y en Nueva York por Simon y Schuster; “Herzer y sus memorias” es la introducción a *My Past and Thoughts*, de Alexander Herzen, traducido por Constance Garnett (Londres, 1968: Chatto y Windus; Nueva York, 1968: Knopf), y también fue publicado como “The Great Amateur”, en la *New York Review of Books*, el 14 de marzo de 1968; “Conversaciones con Ajmátova y Pasternak”, pronunciado como una Conferencia Bowra en Oxford el 13 de mayo de 1980, apareció en la *New York Review of Books*, el 20 de noviembre de 1980, y es una versión abreviada de “Meetings with Russian Writers in 1945 and 1956” que se encuentra en *Personal Impressions* (véase p. 569 *infra*); “La apoteosis de la voluntad romántica: la rebelión contra el mito de un mundo ideal” fue publicado en traducción italiana en *Lettere italiane*, 27 (1975), y apareció por primera vez en su forma inglesa en *The Crooked Timber of Humanity* (véase pp. 569, 570 *infra*); “El nacionalismo: descuido del pasado y poder actual” apareció en *Diálogos*, 14, núm. 6 (noviembre-diciembre de 1978), y con su actual título en la *Partisan Review*, 46 (1979); “Winston Churchill en 1940”, encargado como texto crítico del segundo volumen de las memorias de la guerra de Churchill, apareció por primera vez en 1949 en el *Atlantic Monthly*, 184, núm. 3 (como “Mr. Churchill”) y en la *Cornhill Magazine*, 981 (como “Mr. Churchill and F. D. R.”) y fue reproducido, en forma de libro, en 1964, como *Mr. Churchill in 1940* (Londres: John Murray; Boston/Cambridge: Houghton Mifflin/Riverside, Press); “El presidente Franklin Delano Roosevelt” apareció en 1955 en el *Political Quarterly*, 26 y, como “Roosevelt Through European Eyes” en el *Atlantic Monthly*, 196, núm. 1. Agradezco a los editores en cuestión por permitir la reproducción de estos ensayos que proceden de siete colecciones antes publicadas, como se detalla en la concisa bibliografía al final de este volumen.

Como antes, he dependido notablemente del experto conocimiento de cierto número de especialistas, sobre todo en la búsqueda de las fuentes de citas que no había encontrado en las notas del autor.

Los profesores F. M. Barnard y H. B. Nisbet han dedicado muchas horas (así como Roger Hausheer) a ayudarme con el *corpus* de Herder, pavorosamente grande, y muy sincera es mi gratitud por su generosidad. El profesor Hans Dietrich Irmscher y la doctora Regine Otto muy amablemente resolvieron buen número de los problemas que aún quedaban. El profesor T. J. Reed me ha dado una ayuda constante con otras fuentes alemanas, ante mis reiteradas peticiones, y el doctor Andrew Fairbairn (cuya paciencia también es ejemplar) principal pero no exclusivamente con citas de autores franceses del siglo XVIII. Otros problemas me fueron resueltos por Edward Acton, J. H. Burns, Terrell Carver, R. F. Christian, Julie Curtis, Timothy Day, John Derry, Paul Foote, Michael Freedon, Patrick Gardiner, Gwen Griffith Dickson, Leo Franc Holford-Strevens, David Howells, Michael Inwood, John H. Kautsky, Richard Lebrun, Meira Levinson, Helen McCurdy, David Miller, J. C. O'Flaherty, Bruce Phillips, Leon Pompa, H. T. Mason, David Place, Michael Quinn, Philip Schofield, la difunta Elisabeth Stopp, J. L. H. Thomas y Ralph Walker.

Por otro tipo de ayuda deseo dar las gracias a Adrian Hale, bibliotecario de Wolfson College; a Marion Maneker, de Viking Penguin; a Will Sulkin, Jenny Uglow y Rowena Skelton-Wallace, de Chatto and Windus; y a Pat Utechin, secretaria del autor, cuyo apoyo no me fue menos indispensable esta vez que en muchas ocasiones anteriores. Doy las gracias a lord Annan por permitirme utilizar como prólogo una versión adaptada de su análisis sobre Isaiah Berlin en *Our Age* (Londres, 1990: Weidenfeld and Nicolson; Nueva York, 1990; Random House), y por hacer las adaptaciones. Por último, una vez más quiero expresar mi gratitud a los benefactores que financiaron la beca que me permitió efectuar mi actual trabajo sobre Isaiah Berlin, y a lord Bullock por ser mi promotor ante ellos.

HENRY HARDY
Noviembre de 1996
Wolfson College, Oxford

NOTA

A lo anterior deseo añadir varias expresiones de gratitud de mi parte: a lord Bullock y lord Annan por su ayuda y aliento; al presidente y a los miembros del St Catherine's College, Oxford, por elegirme para una beca de visitante en 1994-1995; y al Leverhulme Trust por un generoso premio de investigación para ese mismo periodo, todo lo cual me permitió, en el ambiente más amable, dar comienzo a una biografía intelectual de Isaiah Berlin, de la cual la presente obra es un pequeño fragmento. Y, no en último lugar, a mi

coeditor por acudir en mi ayuda y abreviar radicalmente (y en su momento revisar) una introducción cuyo borrador había resultado demasiado largo y elaborado para nuestro propósito.

ROGER HAUSHEER

¹ Estaré enormemente agradecido con quien pueda proporcionar las referencias faltantes.

² El título es un verso del poema *El jardín de Proserpina* de Swinburne.

INTRODUCCIÓN

Resulta paradójico que en un tiempo de confusión moral y política sin precedentes haya habido un brote de interés por las exposiciones populares de la ciencia, cuya materia sólo es cabalmente comprensible para un puñado de expertos. Y sin embargo, el ámbito que más nos interesa y que es accesible a todos nosotros por virtud de su humanidad, o sea el de los estudios humanísticos, no parece haber captado en el mismo grado la imaginación popular. Esto es especialmente lamentable ya que, en gran parte inadvertido por el público en general, a lo largo de los últimos doscientos años ha ocurrido un avance en el entendimiento de las cosas humanas, cuya pertinencia para las preocupaciones actuales sería difícil exagerar. La obra de Isaiah Berlin forma parte indispensable de este avance, del cual puede decirse en realidad que es una especie de resumen.

Berlin ha pasado la mayor parte de su larga vida reflexionando sobre ciertos problemas, especialmente cuestiones de identidad y valor humanos, de asociación y organización, de teoría y prácticas políticas. En grado no desdeñable, su interés en estas cuestiones brotó de su propia vida. Nacido en Riga, súbdito judío del zar de Rusia, fue un niño de Petrogrado durante las primeras etapas de la Revolución rusa, donde presencié un episodio que lo llenaría de un odio duradero a la violencia. Habiendo llegado a Inglaterra a la edad de 11 años, rápidamente se adaptó a su nuevo ambiente y tuvo una deslumbrante carrera académica en Oxford. Sus orígenes lo dejaron con tres grandes lealtades: la judía, la rusa y la inglesa. Tal vez fuese esta temprana colisión, en la formación de un hombre supremamente inteligente y sensible, la que primero estimulara su interés en el conjunto de ideas que siempre le han preocupado. Su niñez fue alterada por una de las grandes tormentas políticas del siglo y los principios de su edad mediana estuvieron dominados por la segunda Guerra Mundial y por su obra de analista político en Washington y en Moscú. Asimismo, aunque rara vez habla de ello, ningún relato de su vida puede omitir la persecución y la pérdida de muchos parientes en el holocausto nazi y bajo la tiranía soviética.

Encontramos, por tanto, una calidad auténtica en lo que dice acerca de las grandes cuestiones de nuestro tiempo, misma que a menudo echamos de menos en los escritos de los académicos. A su vez, en contraste con muchos intelectuales, Berlin ha tenido nexos íntimos con la vida pública. Su red de conexiones lo ha convertido en un observador privilegiado y a veces en participante activo de algunos de los principales acontecimientos

del día. Sus célebres despachos en tiempos de guerra desde Washington, y su asociación directa con Chaim Weizmann durante el periodo que condujo a la fundación del Estado de Israel sólo son dos de los ejemplos más conocidos.

Encontramos, además, su especial temperamento intelectual, su notable capacidad de penetrar y recrearse en una gran diversidad de visiones. Es su capacidad de trasponerse a temperamentos radicalmente distintos en otros tiempos y lugares la que lo ha hecho un explorador tan perceptivo de la condición moderna; y su viaje de descubrimiento puede llegar a verse como análogo, en la esfera mental, a esas exploraciones pioneras del mundo exterior que han formado los grandes triunfos de la humanidad occidental desde el Renacimiento. Berlin es uno de los primeros, uno de los más y recientes participantes en una situación peculiarmente moderna en que cada vez más personas están encontrando su lugar: el choque de culturas y de valores que ha imbuido nuestro mundo. En este terreno no hay pensador contemporáneo que tenga más que decirnos.

Y sin embargo, como lo pone en claro Noel Annan en su prólogo, Berlin es justamente renombrado y su reputación sigue siendo monofacética, en parte porque fue víctima de sí mismo: su brillantez como conferenciante y conversador y su gran don para la amistad distraen, a veces, la atención de sus logros intelectuales. Conocerlo es saber, al momento, por qué es tan célebre. Pero hay un gran paso de aquí a la inmersión en todo el *corpus* de sus escritos; además, la simple escala de su actividad en muchos campos aparentemente no relacionados ha hecho que sea admirado por diferentes lectores por aspectos al parecer desconectados de su obra casi sin percatarse de que todos son fragmentos de un cuadro total.

Una vez más, verdaderos obstáculos se levantan en el camino de una cabal recepción de sus ideas en toda su originalidad, frecuentemente subversiva. Para empezar, la influencia de pautas científicas de pensamiento sobre nuestra visión general se ha vuelto casi omnipresente; y la abrumadora mayoría sigue hoy, sin espíritu crítico, formas más o menos burdas de cientificismo. Este temperamento general constituye una gran barrera para una comprensión de los logros de Berlin, aunque ningún pensador ha luchado más encarnizadamente contra esto. Además puesto que gran parte de la atención de Berlin se ha dedicado a examinar las estructuras más profundas, las categorías que forman los moldes últimos de nuestra experiencia, sus lectores se enfrentan a la simple dificultad de ver lo que está tan cerca de ellos —parte de ellos mismos y su sensibilidad perceptual— que no puede ser “visto” en absoluto, sino únicamente sentido y apreciado.

También existe el peligro de un tipo de rechazo emocional ante ciertas afirmaciones de Berlin. Algunas de nuestras ideas y creencias más caras, que son parte del fundamento de la concepción de nosotros mismos, se revelan menos sólidas e intemporales de lo que habíamos pensado, lo que puede resultar sumamente perturbador. Además, la doctrina del pluralismo objetivo, verdadero núcleo de la aportación de Berlin, viene a subvertir grandes lemas racionalistas que han imperado al menos durante dos mil años, subyacentes en las teorías políticas no sólo de los grandes y opresivos constructores de sistemas sino, incluso, de los liberales modernos más moderados. Para comprender la realización de Berlin es importante liberarse previamente de estos temores

erróneos, disipar la resistencia irracional y unir los cabos de su contribución para comprendernos a nosotros mismos como seres libres, creadores y autocríticos. Desde este punto de vista, todos sus ensayos parecen parte de un solo diseño que puede irse descubriendo gradualmente.

Aunque en cierto sentido Berlin sea un filósofo dedicado a analizar nuestros conceptos y categorías básicos, también siente una gran curiosidad por la enorme diversidad de la vida humana. Su interés en la historia, la literatura y las artes, en la vida política y social—en toda expresión de la existencia y la conducta humanas— ha sido trascendente. Su sed de conocimiento por el conocimiento mismo fue uno de los primeros motivos de su decisión, tomada durante la guerra, de abandonar la filosofía pura: quiso conocer más al final de su propia vida que al principio. Y no por casualidad la disciplina acumulativa hacia la cual se volvió fue la historia de las ideas. Ya al escribir sobre Marx durante el decenio de 1930, había encontrado el enfoque científico y sociológico de la Ilustración francesa. Como empirista y creyente en los métodos racionales, tenía que simpatizar con el anhelo de los franceses por deshacerse de la teología y la metafísica, de la superstición, de la tradición y de la autoridad ciega. ¿Por qué una ciencia del hombre no había de estar al mismo nivel del sistema newtoniano en la física? Condorcet había hablado del día en que hubiese una sociología naturalista que estudiara a los seres humanos así como las ciencias de la vida estudian las abejas y los castores. Fue este programa el que aportó la inspiración intelectual fundamental de la Revolución francesa y, sin embargo, aunque la Revolución fue como una tormenta purificadora, distó mucho de alcanzar su meta positiva de un orden social racional duradero. Cuando Berlin estaba escribiendo su libro sobre Marx, ya sabía que el heredero más reciente de la tradición científicista de la Ilustración, o sea la Revolución bolchevique, había engendrado una dictadura opresiva que superaba incluso los peores excesos de la época revolucionaria en Francia. Algo faltaba en las premisas fundamentales de todo este enfoque del estudio de la sociedad.

En el curso de tales reflexiones, Berlin tenía que encontrar a toda la cohorte de pensadores que, desde el principio, se habían rebelado contra esta visión. Berlin se volvió hacia los enemigos de la Ilustración para contemplar el desplome de una tendencia con cuyas ambiciones generales simpatizaba por completo, pero de cuyas suposiciones no examinadas había empezado seriamente a dudar.

Entre estas suposiciones está la de que todo debe estudiarse con desapego objetivo, como simple material que puede ser exhaustivamente descrito, clasificado o sometido a leyes causales. Para los propósitos científicos, nada tiene vida independiente y propia fuera del sistema de leyes que gobiernan su conducta o más allá del sistema de clasificación en el cual cae. Lo inexplicable, lo impredecible, lo indescriptible quedan excluidos por un método que, por su naturaleza misma, es determinista. Por ejemplo, en el caso de la física, que para la Ilustración era el paradigma de la ciencia, las cosas no tienen propósitos; “causas finales”, no tienen vida ni ideales internos, sólo son regularidades causales. No cabe duda de que Aristóteles había sido culpable de antropomorfismo cuando atribuyó causas finales a todo, incluso al universo mismo, pero

la tendencia de los pensadores de la Ilustración fue eliminar por completo los propósitos. Esto pareció indebidamente austero, en especial cuando se trató de estudiar al hombre y sus obras.

En términos generales, la nueva cosmovisión científica descansó en tres presuposiciones cardinales comunes a casi todo el pensamiento sistemático occidental desde los tiempos de Platón. Éstas son: que el cosmos constituye un todo armonioso, cuya estructura existe independientemente de cualquier observador; que podemos descubrir lo que es esta estructura y encontrar respuesta a todas nuestras preguntas de teoría y de práctica; y que entonces poseeremos un cuerpo de conocimiento coherente e inconsútil, en que ninguna proposición podrá contradecir otra.

Gran parte de la obra de Berlin va dirigida contra estos dogmas monolíticos. A veces los ataca directamente, otras veces expone sus insuficiencias examinando las ideas de algunos de sus más formidables adversarios. Separa el ámbito humano —en que la libertad, la elección y la acción consciente que cuenta con un propósito ocupan el lugar central—, del mundo de las fuerzas impersonales. Su primer paso es defender una forma no determinista de realidad humana. “Liberados de la esperanza y del temor” representa, a este respecto, un golpe asestado contra una de las ortodoxias centrales que se da a lo largo de la historia de la filosofía occidental.

La cuestión del libre albedrío y el determinismo ha preocupado a Berlin durante toda su vida. En este ensayo critica la antigua doctrina de que todo aumento del conocimiento entraña un aumento de la libertad. En su forma más poderosa, esta idea identifica virtualmente la racionalidad con la libertad. Berlin rechaza la doctrina del autodeterminismo clásico, o sea que la libertad auténtica es una autodirección racional; no puedo considerarme libre si nada, incluso yo mismo y mi propia naturaleza, puede concebirse de otro modo que como es. En ese caso, se vuelven ociosas las nociones de libertad y responsabilidad.

El siguiente paso se da en el nivel de la vida colectiva humana cuando, en “La inevitabilidad histórica”, Berlin ataca las teorías deterministas que consideran que la historia obedece leyes inalterables. Tales ideas son parcialmente inspiradas por el triunfo de las ciencias naturales, en parte por la creencia profundamente arraigada en la teología, según la cual todas las cosas, como los seres humanos, persiguen algún propósito; y, no menos por nuestro deseo perenne de abdicar de toda responsabilidad. Berlin declara que todas estas posiciones son dogmáticas y aempíricas. Pero también señala un argumento más general contra el determinismo, que nos lleva al propio núcleo de su visión del hombre.

Pocos pensadores modernos han estado tan conscientes como Berlin de las categorías centrales que constituyen nuestra noción de los seres humanos. Hemos sabido desde Kant que existe un marco de categorías con el cual queda limitada nuestra concepción del mundo exterior. Vemos, pensamos y actuamos en términos de ellas, y aunque podamos cobrar conciencia de ellas, no pueden ser objetos de una ciencia. La investigación intensamente difícil que revelan tales categorías puede extenderse en dos

direcciones. Se puede penetrar más profundamente en el ámbito de la subjetividad, revelando sus estructuras básicas; y se puede explorar el surgimiento histórico de algunas de las presuposiciones más profundas acerca de lo que somos los seres humanos. Aunque la aportación de Berlin se ha encontrado en gran parte en esta última esfera, lo que dice acerca de la primera es, no obstante, de gran interés; tiene una intensa conciencia de un primordial “sentido de la realidad” anterior a todo nuevo pensamiento y análisis racional, incluso anterior a la ciencia predictiva. Las páginas en que describe esto, particularmente en “La inevitabilidad histórica” y “El erizo y el zorro” brillan con una luminosidad que es rara en la filosofía moderna. Este sentido primitivo es la raíz de nuestra convicción de que somos seres libres en algún sentido absolutamente no determinista. Tan básica es esta convicción que todo nuestro vocabulario moral descansa en ella: conceptos como responsabilidad, elogio, remordimiento y merecimiento se sostienen o caen con ella. No podemos deshacernos de ella sin deshacernos de gran parte del sentido fundamental de nuestra propia humanidad, por lo que el intento resulta imposible. Tratar de explicar esta conciencia “categorial” inanalizable en términos científicos es como tratar de hacer que la base de la montaña se balancee sobre su cumbre: se encuentra varios niveles abajo y más allá del alcance de los conceptos causales.

Existen, pues, razones convincentes por las que los seres humanos no pueden ser estudiados sólo como objetos naturales absolutamente explicables por la ciencia natural. En particular en “El concepto de la historia científica”, Berlin muestra cómo la historia difiere de la ciencia, y explica por qué una ciencia de la historia es conceptualmente imposible. Este ensayo, junto con “¿Existe aún la teoría política?”, sugiere un programa para el tipo de historia de las ideas que propone Berlin. Los seres humanos se interpretan a sí mismos en términos de modelos muy generales, algunos tan antiguos como la humanidad misma y por ello virtualmente universales; otros cambian, a veces dramáticamente, a lo largo de la historia. La tradición occidental del pensamiento político ha visto una sucesión de dichos modelos. Al volverse caducos, hacen muy poca justicia a las pautas cambiantes de la experiencia, y son remplazados por otros. Ningún modelo puede abarcar toda la experiencia de una vez y para siempre: cada uno es exclusivo y, en su mejor aspecto, arroja luz sobre una porción de la vida humana. Pero, en contraste con las teorías científicas ya obsoletas, estos modelos tienen un valor permanente, pues cada uno abre sus propias puertas especiales de autoentendimiento y debe ser preocupación básica del historiador de las ideas en cada generación plantear preguntas sobre estos modelos y evaluar su pertinencia para los problemas exclusivos de su propia época. Berlin ha dedicado toda su vida a esta actividad, con algunos resultados notables.

Virtualmente toda la obra de Berlin en la historia de las ideas gira en torno de lo que ve como la más grande revolución de nuestra visión básica desde el Renacimiento: la rebelión contra el monismo. El escritor cuya obra, según Berlin, contiene las primeras premoniciones de este giro es Maquiavelo. Él, nos dice Berlin, acaso fuera el primero en yuxtaponer de manera escueta dos sistemas de moral mutuamente excluyentes: la ética

cristiana, que tiende a la perfección de la vida individual, y aquellos sistemas de la Roma republicana, tendientes al poder y la gloria del cuerpo político. No existe ningún criterio para elegir entre estos dos sistemas igualmente válidos. Esto y no el “maquiavelismo” de Maquiavelo es lo que nos ha dominado desde entonces y señala la primera fractura irreparable de la creencia en una estructura universal de valores única.

Nuevas grietas fueron abiertas por el extraño y aislado genio de Giambattista Vico. Según la interpretación de Berlin, Vico fue el primero en declarar explícitamente que los seres humanos no poseen una esencia inalterable; que comprenden sus propias obras y el mundo de la historia que ellos mismos hacen de una manera en que no pueden comprender el mundo de la naturaleza exterior; que existe una distinción entre el conocimiento que adquirimos como agentes, desde dentro, y el que adquirimos por la observación, desde fuera; que una cultura tiene una pauta omnipresente que caracteriza todos sus productos; que todas las instituciones y creaciones humanas son formas de autoexpresión; que no disponemos de normas permanentes en el arte o en la vida y que todo lo humano debe ser juzgado de acuerdo con los cánones de su propio tiempo y lugar, y que debe añadirse una nueva variedad de conocimiento a los dos tipos tradicionales (el deductivo y el empírico), una forma de conocimiento por la cual penetramos en el universo mental de otras épocas y pueblos por medio de la imaginación recreativa.

Son evidentes las implicaciones para la concepción de historia cultural del propio Berlin: las obras de Vico hicieron nacer una distinción cardinal entre las ciencias y las humanidades. La consecuencia fatal para el monismo es que si existe una brecha insalvable entre estos dos ámbitos, entonces se ha abierto también una brecha en el dogma de que todo conocimiento debe formar un todo inconsútil.

Es en el mundo alemán donde Berlin ve confirmarse la rebelión contra los dogmas centrales de la Ilustración. El movimiento de *Sturm und Drang* se unió contra todas las formas de organización política y en cada esfera de la vida rechazó las reglas como tales. Fue el gran contrarracionalista J. G. Hamann el primero que lo hizo conscientemente; Hamann estaba en contra de toda abstracción. Las generalizaciones científicas tenían, a lo sumo, un valor instrumental: no podían producir un conocimiento indiscutible. El conocimiento auténtico nos lo dan sólo los sentidos, así como la imaginación espontánea y la visión; todo lo digno de conocerse se conoce por percepción directa. La teoría del lenguaje de Hamann, según la cual éste no sigue la huella de una realidad preexistente intemporal sino que crea su mundo propio, con la implicación de que hay tantos mundos como lenguajes, tiene para nosotros un sonido muy moderno y ejerció una influencia inmensa sobre su discípulo J. G. Herder.

Para Berlin, Herder es de importancia fundamental. Al descubrir algunas de las categorías principales que han transformado el mundo moderno, hizo una contribución permanente a la autocomprensión humana. Con él se originaron tres ideas nuevas: el populismo, o sea la creencia de que los hombres pueden realizarse plenamente sólo como miembros de una cultura identificable con raíces en el lenguaje, la tradición y la historia; el expresionismo, el concepto de que las obras de los hombres “son ante todo voces que

hablan”, formas de comunicación que nos transmiten una visión total de la vida; y el pluralismo, el reconocimiento de una variedad infinita de culturas y sistemas de valores, todos ellos igualmente definitivos e inconmensurables unos con otros, de modo que la creencia en un camino de validez universal hacia la realización humana resulta incoherente.

Después de eso, ya nada fue igual. Desde comienzos del siglo XIX, particularmente en tierras alemanas, una imagen nueva y poderosa ejerció su hechizo sobre la imaginación europea. Berlin arroja luz sobre esto en “La contra-Ilustración” y en “La apoteosis de la voluntad romántica”. Sucesivamente los escritores alemanes llegaron cada vez más lejos en su rechazo del concepto de objetividad como tal, dejando muy atrás a Vico y a Herder no sólo en el ámbito de la ética y de la estética, sino también con respecto a la existencia misma del mundo objetivo. Ocurre así un cambio revolucionario de categorías, por el cual la voluntad usurpa la función del intelecto y la creación libre reemplaza el descubrimiento científico. Aunque esto comenzó en la esfera artística y en las relaciones privadas entre personas, pronto se derramó sobre la política y la vida social con resultados catastróficos.

Aquí, para Berlin, la figura central es J. G. Fichte, cuya filosofía del ego absoluto que todo lo crea inauguró una época. El individuo heroico que impone su voluntad a la naturaleza o a la sociedad pasa a ser el modelo dominante. La noción del ego creador y autoafirmativo que genera sus propios valores y metas llega a imbuir muchos y muy diversos movimientos artísticos y políticos. Esta es la cuna del pragmatismo, el existencialismo, el subjetivismo y el relativismo. El conocimiento queda rebajado a la condición de sirviente de nuestros propósitos prácticos, y el mundo mismo no es más que la imagen que reflejan nuestros proyectos de vida. El heroísmo y el martirio, la integridad y la autenticidad son los valores en torno de los cuales se organizarán ahora las vidas. Los fines se crean, no se descubren. Ya no se considera que la verdad o la falsedad de un ideal sea importante, o que siquiera deba preocuparnos.

Grandes son estas implicaciones para la idea de nacionalismo. Como doctrina coherente, el nacionalismo brota, por primera vez, en las páginas de Herder cuyo archienemigo era el materialismo universalista francés. Berlin presenta el pensamiento de Herder como un rechazo de las reglas racionales universales y, a la vez, como una reacción alemana contra la condescendiente actitud del predominio francés. Esta respuesta natural de orgullo herido por parte de un pueblo atrasado hacia uno más avanzado es ejemplo temprano de una actitud que llegó a prevalecer cada vez más en el siglo XIX, y que se ha vuelto, hoy, un síndrome universal. Según Herder, es benigno el sentido de nación, pero cuando el libre ego creador de los románticos alemanes adopta formas colectivas, como tan fácilmente ocurre, y llega a identificarse con una nación, raza, cultura o alguna otra entidad suprapersonal, entonces ocurren luchas a muerte. Cada entidad separada busca sus propias metas independientes, que trata de alcanzar e imponer contra todo el que llegue. Sin normas universales de adjudicación lo que sigue es la guerra de todos contra todos; esto es un nacionalismo agresivo e intensificado y de allí al fascismo y al nacionalsocialismo sólo hay un paso.

Nadie ha comprendido esta gran mutación de las ideas más plenamente que Berlin; y nadie ha entrado en los cerebros y los corazones de sus principales figuras con mayor empatía. Cuando escribe acerca de Joseph de Maistre, uno de los grandes precursores del fascismo, en algunos momentos Berlin casi suena como su apologista; su admiración al oscurantista y archirreaccionario Hamann es tan evidente que algunos podrían suponer que el propio Berlin pertenece al mismo bando. Sin embargo, Berlin a menudo ha repetido que es un decidido partidario de la Ilustración. ¿Cuál, entonces, es su propia posición?

Hay cinco maneras principales en las que Berlin cree que las suposiciones subyacentes en el racionalismo occidental deben ser radicalmente modificadas o abandonadas. En primer lugar, los pensadores antirracionalistas han socavado la fe racionalista en un solo sistema de normas intemporales. Pero donde los románticos consumados tendieron a ser subjetivistas y relativistas, con lo cual socavaron al monismo, Vico y Herder, cada cual a su manera, suscribieron una forma de pluralismo de valores que hizo posible el florecimiento de una gran variedad de sistemas de valores dentro de un horizonte humano compartido. Estos sistemas pueden entrar en conflicto y excluirse uno al otro, sin embargo, mientras un sistema sea tal que podamos aceptar — quizá después de un gran esfuerzo de imaginación— que fue adecuado para la gente en ciertas circunstancias, y siempre que no ofenda nuestro sentido fundamental de lo que es ser humano, entonces deberá ser admitido en la gran familia de los universos morales posibles. Esta es la manifestación en un nivel cultural de lo que Berlin ha identificado como “pluralismo objetivo”, el cual, aunque en forma refinada y evolucionada, él mismo suscribe.

En segundo lugar, toda fe en una sola pauta estática que abarque a toda la humanidad termina nulificada. El pluralismo hace que la utopía no sea tanto irrealizable en términos prácticos como inconcebible, dada la naturaleza de los valores humanos. Todas las empresas basadas en la búsqueda de una sociedad perfecta reciben, con este devastador argumento, un claro mentís.

En tercer lugar, en “Dos conceptos de libertad”, que ha fijado el marco para todo análisis de la libertad que se haya hecho desde entonces, Berlin empleó estas visiones para desarrollar una doctrina de la libertad que es, al mismo tiempo, profunda y original. Además de todos los argumentos liberales ya comunes en favor de la libertad individual, propone la existencia de una consideración suprema que confiere una posición única a la libertad “negativa”: la libertad de actuar sin ninguna intervención exterior. En un mundo en que los valores chocan, no disponemos de soluciones racionales a todos los problemas políticos. Por tanto, el gobierno de los expertos y los especialistas es imposible en un principio, y los choques trágicos y las decisiones angustiosas, lejos de ser una anomalía patológica, son una parte irremplazable de la condición humana. Cada quien debe, a la postre, decidir por sí mismo. Por tanto, la máxima libertad de toda intervención en armonía con el orden y la justicia sociales básicos es la que más probablemente promoverá el florecimiento humano y evitará frustración y sufrimiento. He aquí la elocuente defensa que hace Berlin de la libertad negativa. Y he aquí también, sus

palabras de advertencia en contra de la libertad “positiva” del domino propio que, con las pretensiones monistas y las implicaciones colectivistas que tan fácilmente se le pueden adherir, es capaz de convertir la libertad en su opuesto: en una tiranía opresiva en la que cada quien se ve obligado a entrar en la rendija que se le ha asignado. Las dictaduras totalitarias de la izquierda y de la derecha han mostrado demasiado claramente estos peligros en el siglo XX.

En cuarto lugar, en opinión de Berlin, Herder y los románticos sacaron a la luz una categoría históricamente permanente: el concepto de “pertenencia” especialmente a una nación. La mayoría de los internacionalistas liberales han considerado que las naciones y el nacionalismo son una deformación de la humanidad, y no parte integral de ella. Siguiendo a Herder, Berlin, virtualmente solo entre los pensadores liberales de cualquier estatura, ha prestado seria atención a este fenómeno. A su parecer Herder, al proponer la concepción de “pertenencia”, misma que fue el primero en hacer explícita la profunda necesidad de los seres humanos de pertenecer a una comunidad cultural e histórica continua, arraigada en su propio territorio; descubrió un requerimiento humano fundamental e inalterable. Si Berlin tiene razón, entonces la necesidad de adquirir y de expresar una necesidad por medio de una comunidad es una necesidad universal tan imperiosa como la necesidad de alimento o de abrigo: su privación puede no resultar inmediatamente fatal, pero a largo plazo, creará el caos.

En un mundo de normalidad asentada las comunidades, según Herder, existirían en un estado de autoabsorción feliz y creadora, sin invasiones ni comparaciones envidiosas con sus vecinos. Pero esta profunda necesidad humana tiene enemigos básicamente de dos tipos: las tendencias universalizantes de la ciencia y la tecnología, y la alteración de la comunidad por obra de invasión, gobierno extranjero o expulsión. Cualquiera de ellas puede desencadenar esas convulsiones patológicas de la conciencia nacional que el mundo moderno conoce ya demasiado. Para bien o para mal, las antiguas identidades regionales y culturales (raciales y religiosas) están resurgiendo por doquier.

Por último, el enfoque del propio Berlin al hecho de que los seres humanos adquieran conocimiento tiene sus raíces en la rebelión antirracionalista; insiste en la variedad de tipos de conocimiento y su irreductibilidad a una sola norma, y expone el daño causado por la aplicación ciega de un modelo que triunfó en un área de la experiencia a todo aspecto de la existencia humana. Pone en claro que la imposición automática a los seres humanos de esquemas abstractos tomados de disciplinas ajenas ha sido, por una parte, el más grande obstáculo del autoentendimiento humano y, por otra, una de las más grandes causas de sufrimiento. De manera auténticamente empirista, somete la tradición de la Ilustración a la prueba más devastadora posible, a saber, la feroz y continuada reacción contra ella. Aquí la historia equivale al laboratorio del científico; no existe mejor método para exponer las fallas que prevalecen en las construcciones racionalistas. Cada vez que éstas parecen desplomarse ante la embestida, Berlin reconoce que la Ilustración debe ceder. Además, desea hacer de la necesidad una virtud, enriqueciendo nociones tan centrales como “hombre”, “sociedad”, “cultura”, “historia” y “conocimiento” a la luz de sus derrotas. El resultado es un claro aumento de nuestro conocimiento de qué son y qué

pueden ser los seres humanos. Por consiguiente, su proyecto continúa, en espíritu, el de la Ilustración, por muchas rupturas radicales que haya hecho con algunas de sus suposiciones más rígidamente aempíricas.

En los pensadores de la contra-Ilustración en particular podemos ver por primera vez el agudo sentido que tiene Berlin de esas formas de conocimiento y de visión exclusivamente humanas que comprenden la mayor y más apreciada parte de la vida humana. Ha rastreado los orígenes de este movimiento y ha elaborado algunas de sus conclusiones más radicales y su aplicación a nuestra época. En este sentido, ¿no es a la vez un genealogista y un consumidor de esa elusiva pero largamente aguardada “revolución newtoniana” en los estudios humanos, deseada ya por Kant y por los pensadores de la Ilustración? ¿Resulta excesivo verlo como representante del resumen de toda una serie de desarrollos que comenzaron a finales del siglo XVIII, pasaron por las manos de una cadena de pensadores ulteriores, principalmente en el mundo alemán, y que hoy han llegado a su más rica y equilibrada madurez? Este proceso ha puesto sobre fundamentos seguros el estudio racional del hombre no sólo como animal físico, visto esencialmente desde fuera en términos naturalistas (enfoque cuyo asombroso éxito dentro de sus propios límites ha aplaudido calurosamente Berlin), sino como una especie libre, autónoma, impredeciblemente creadora, que se autointerpreta y se autotransforma, cuyo elemento propio es la historia y cuya naturaleza se revela, no intemporalmente y de una vez por todas, sino en sus conceptos y categorías más básicos, que evolucionan y todo lo imbuyen y que a veces se transforman y chocan violentamente. Esto hace los estudios humanos tan autónomos y racionalmente transparentes como puedan jamás llegar a serlo y construye una gran arena para la libertad humana y la dignidad, libre de las incursiones destructivas de la ciencia y la tecnología, y de los arrasadores principios universalistas en general. El hecho de que este avance haya adoptado una forma inconcebible para los pensadores de la Ilustración es sólo una de las muchas paradojas que vemos en la historia de la ideas.

A diferencia de casi todos los teóricos de la política, Berlin no se dedicó directamente a una teoría política normativa, y resulta engañoso el intento de ver en él una figura ideológicamente coherente con opiniones sobre todas las cuestiones de su tiempo. Berlin no es un predicador ni un prescriptor, un creador o un constructor. No trafica en doctrinas sencillas y abandonó su cátedra de teoría política en parte porque consideró que no tenía nada que dar. Antes bien, lo opuesto: es un observador, un analista o un descriptor. Su ambición es conocer. A ese respecto, muchas de sus opiniones personales sobre toda una vasta gama de cuestiones son incidentales a sus principales preocupaciones. El objeto de sus investigaciones es la pluralidad casi infinita de las visiones totales del mundo, y esto le impide abrazar una visión exclusiva del hombre y su condición. Esto está en armonía con su notable capacidad de mostrar una fría personalidad, combinada con una cálida sensibilidad, tanto hacia las visiones grandes y estables de la condición humana como hacia las idiosincrasias de sentimiento y temperamento por parte de individuos. Éste es el secreto de su constitución mental: el

núcleo intelectual tiene la dura claridad de un diamante, mientras que la periferia arroja llamas y chispas con esa intensa pasión que hace tan irresistibles sus ensayos sobre personas en particular. Sus “Conversaciones con Ajmátova y Pasternak” y sus escritos sobre Churchill y Roosevelt no necesitan comentario, y probablemente harán que el lector desee devorar completo su célebre libro de “impresiones personales”.

Al mismo tiempo, las ideas de Berlin sí tienen implicaciones normativas. Hemos visto que condena la noción de utopía como tal: esto tiene consecuencias conmovedoramente planteadas en “La búsqueda del ideal”, y explica la gran atracción sobre Berlin del radical ruso Alexander Herzen, del siglo XIX. En una época de dogmas rígidos y estrechos, Herzen sobresalió por su idea de que los problemas humanos perennes y básicos no tienen solución; sólo podemos hacer nuestro mejor esfuerzo en las situaciones en que nos encontramos, sin ninguna garantía de éxito. En realidad, nos transformamos mediante los esfuerzos que hacemos por resolver los problemas de nuestra época y cultura, y creamos así nuevos tipos de seres humanos y nuevos problemas. Y los problemas y las necesidades futuras no pueden, en principio, predecirse, y menos aún resolverse por adelantado; en cada generación, las disposiciones políticas deben dejar el más amplio espacio posible a la libre elección y al esfuerzo creador, la apertura de nuevos e impredecibles caminos hacia la realización. En opinión de Berlin, hay una forma de organización social y política que, a lo largo de la historia, ha demostrado ser capaz de ofrecer tanto el marco social positivo para el florecimiento máximo de los individuos en ese sentido como el mejor contexto para intercambios entre valores, y ése es el *New Deal* de Roosevelt. Berlin siempre ha sido un entusiasta partidario del *New Deal*: sin duda, esta lealtad es natural en un pluralista objetivo.

El pluralismo de valores de Berlin es una de las doctrinas más audaces y alentadoras que han surgido en la historia reciente del pensamiento occidental. Plantea un considerable desafío intelectual e imaginativo, y esto, combinado con su rechazo a las respuestas fáciles —su exigencia, en realidad, de cierto grado de renuncia— puede (pese a sus propias dudas) hacerlo peculiarmente cautivador para el idealismo moral de los jóvenes. Es una visión a la vez generosa, sobria y humana, a cuya seca luz la vida se ve como algo enormemente digno de vivirse, pese a la falta de garantías absolutas. Imbuida por un sentido de *pathos* moral y de responsabilidad personal, tiene potencial para ocupar el vacío creado por la caída de la religión tradicional y de las ideologías seculares como el marxismo. Es un poderoso promotor de la tolerancia, la comprensión y la cordura, tanto entre individuos como entre pueblos, y tarde o temprano su verdad deberá manifestarse a todas las sociedades que han llegado a un cierto nivel de madurez, acaso podamos guardar la callada esperanza de que llegue a forjar por doquier, cada vez más, la vida de los países civilizados.

Sea como fuere, Berlin probablemente nos ha dado la interpretación más madura de la historia humana y de la naturaleza humana y sus atributos y necesidades más permanentes y fundamentales, así como de los profundos cambios por los que pasan a través del tiempo. Su pensamiento parece estar de acuerdo con el carácter real de esa parte del mundo que más nos interesa, todo el ámbito humano de pensamientos,

sentimientos, aspiraciones, acciones y sufrimientos. La historia reciente ha dado abundante confirmación a la visión central de Berlin y a los conceptos y categorías que la imbuyen y sostienen. No es sorprendente si, cada vez más, se le considera uno de los pensadores más significativos de su época.

ROGER HAUSHEER

Trad. de María Antonia Neira

EL ESTUDIO ADECUADO DE LA HUMANIDAD

a Aline

LA BÚSQUEDA DEL IDEAL

I

*E*xisten, a mi parecer, dos factores que, por encima de todos los demás, han forjado la historia humana en el siglo XX. Uno de ellos es el desarrollo de las ciencias naturales y la tecnología, ciertamente la más grande historia de triunfo de nuestro tiempo, de hecho en todos los ámbitos se le ha prestado gran y creciente atención. El otro, sin duda, consiste en las grandes tormentas ideológicas que han alterado la vida de virtualmente toda la humanidad: la Revolución rusa y sus secuelas, las tiranías totalitarias de derecha y de izquierda, las explosiones de nacionalismo, racismo y, en ciertos lugares, la intolerancia religiosa que, curiosamente, no predijo ni uno solo de los pensadores sociales más sagaces del siglo XIX.

Cuando nuestros descendientes, dentro de dos o tres siglos (si la humanidad subsiste hasta entonces), lleguen a contemplar nuestra época, estos dos fenómenos, creo yo, serán considerados las dos características sobresalientes de nuestro siglo; las que más necesiten explicación y análisis. Pero no está de más darnos cuenta de que estos grandes movimientos comenzaron con ciertas ideas en la mente de algunos: ideas acerca de lo que han sido las relaciones entre los hombres, lo que pueden ser y lo que deben ser; debemos comprender cómo llegaron a transformarse en el nombre de la visión de alguna meta suprema en la mente de los líderes, ante todo de los profetas apoyados por ejércitos. Tales ideas son la sustancia de la ética. El pensamiento ético consiste en el examen sistemático de las relaciones mutuas de los seres humanos, de las concepciones, los intereses y los ideales de los que brotan las maneras humanas de tratarse unos a otros, y los sistemas de valores en que se fundamentan tales fines de la vida. Estas creencias acerca de cómo debe vivirse la vida, sobre lo que son y lo que hacen los hombres y mujeres, son objeto de la investigación moral; y cuando se les aplica a grupos y naciones, y a la humanidad en conjunto, se les llama filosofía política, que no es más que la ética aplicada a la sociedad.

Si queremos llegar a comprender el mundo frecuentemente violento en que vivimos (y a menos que tratemos de comprenderlo, no podemos esperar ser capaces de actuar racionalmente en él y sobre él), no podemos confinar nuestra atención a las grandes fuerzas impersonales, naturales o hechas por el hombre, que actúan sobre nosotros. Las

metas y los motivos que guían la acción humana deben contemplarse a la luz de todo lo que sabemos y comprendemos; sus raíces y crecimiento, su esencia y, ante todo, su validez, deben ser examinados críticamente con todos los recursos intelectuales de que disponemos. Esta apremiante necesidad, aparte del valor intrínseco del descubrimiento de la verdad acerca de las relaciones humanas, hace de la ética una disciplina de primera importancia. Sólo los bárbaros no sienten curiosidad respecto de dónde vinieron, cómo llegaron adonde están, a dónde parecen ir, si quieren ir allí y, en caso afirmativo, por qué, o, en caso negativo, por qué no.

El estudio de la variedad de las opiniones acerca de la vida que encarnan tales valores y tales fines es algo a lo que he dedicado 40 años de mi larga vida, en un intento por aclararlas ante mí mismo. Deseo decir algo sobre cómo llegue a quedar absorto en este tema, y en particular, acerca de un punto crítico que alteró mis pensamientos con respecto a su núcleo mismo. Esto resultará, hasta cierto grado, inevitablemente autobiográfico y por ello ofrezco mis disculpas, pero no sé de qué otra manera explicarlo.

II

Cuando era joven leí *La guerra y la paz*, de Tolstoi, demasiado temprano. El verdadero impacto de esta gran novela sólo me llegó después, junto con el de otros escritores rusos de mediados del siglo XIX, tanto novelistas como pensadores sociales, quienes influyeron mucho para determinar mi visión de las cosas. Me pareció, y aún me parece, que el propósito de estos escritores no era, en principio, hacer recuentos realistas de la vida y las relaciones mutuas de individuos, grupos sociales o clases, ni tampoco análisis psicológicos o sociales por los análisis mismos —aunque, desde luego, los mejores de ellos lograron precisamente esto, y de manera incomparable—. Me pareció que su enfoque era esencialmente moral: estaban preocupados profundamente por aquello que era responsabilidad de la injusticia, la opresión, la falsedad en las relaciones humanas, el aprisionamiento, fuese por paredes de piedra o por conformismo —sumisión sin protestas a yugos creados por el hombre—, ceguera moral, egoísmo, crueldad, humillación, servilismo, pobreza, impotencia, ardiente indignación o desesperación de parte de tantos. En suma, estaban interesados en la naturaleza de estas experiencias y sus raíces en la condición humana: en primer lugar, la condición de Rusia pero, por implicación, de toda la humanidad. Y, a la inversa, deseaban saber qué podría traernos lo opuesto, un reino de verdad, amor, probidad, justicia, seguridad, relaciones personales basadas en la posibilidad de la dignidad humana, la decencia, la independencia, la libertad y la realización espiritual.

Algunos, como Tolstoi, encontraron esto en la visión de la gente sencilla, no contaminada por la civilización; como Rousseau, Tolstoi quiso creer que el universo moral de los campesinos no era distinto del de los niños, no estaba deformado por las convenciones e instituciones de la civilización que brotaban de los vicios humanos: codicia, egoísmo o ceguera espiritual; que el mundo sólo podría salvarse si los hombres

veían la verdad que estaba bajo sus propios pies; con sólo buscar lo encontrarían en los evangelios cristianos, en el Sermón de la Montaña. Otros rusos pusieron su fe en el racionalismo científico, o en una revolución social y política fundada sobre una verdadera teoría del cambio histórico. Algunos más buscaron las respuestas en las enseñanzas de la teología ortodoxa, o en la democracia liberal occidental, en un retorno a los antiguos valores eslavos oscurecidos por las reformas de Pedro *el Grande* y sus sucesores.

Lo que todas estas visiones tenían en común era la fe en que existían soluciones a los problemas centrales, en que podríamos descubrirlas y, con un suficiente esfuerzo desinteresado, llevarlas a cabo en este mundo. Todos ellos creyeron que la esencia de los seres humanos era su capacidad de elegir cómo vivir: las sociedades podrían ser transformadas a la luz de verdaderos ideales si se creía en ellos con suficiente fervor y dedicación. Si, como Tolstoi, a veces pensaron que el hombre no era verdaderamente libre sino que estaba determinado por factores fuera de su dominio, sabían bastante bien, como él, que si la libertad era una ilusión, sin esa ilusión no podríamos vivir ni pensar. Nada de esto fue parte de mi programa escolar, el cual consistió en autores griegos y latinos; pero todo eso ha quedado conmigo.

Cuando llegué a estudiar a la Universidad de Oxford, empecé a leer las obras de los grandes filósofos y descubrí que eso mismo creían las principales figuras, especialmente en el campo del pensamiento ético y político. Sócrates pensó que si por métodos racionales se podía establecer certidumbre en nuestro conocimiento del mundo externo (¿no había llegado Anaxágoras a la verdad de que el Sol era muchas veces más grande que el Peloponeso, por muy pequeño que pareciera en el cielo?), el mismo método sin duda nos entregaría igual certidumbre en el ámbito de la conducta humana: cómo vivir, qué ser. Esto podría lograrse gracias al argumento racional. Platón pensó que una élite de sabios que llegara a tal certidumbre debía recibir el poder de gobernar a otros, intelectualmente menos dotados, obedeciendo pautas dictadas por las soluciones correctas a los problemas personales y sociales. Los estoicos creyeron que estas soluciones podían ser alcanzadas por cualquiera que se propusiese vivir de acuerdo con la razón. Judíos, cristianos y musulmanes (yo sabía muy poco acerca del budismo) creían que las verdaderas respuestas habían sido reveladas por Dios a sus profetas y santos elegidos, y aceptaron la interpretación de esas verdades reveladas por maestros calificados y por las tradiciones a las que pertenecían.

Los racionalistas del siglo XVII pensaron que las respuestas podían ser descubiertas por una especie de visión metafísica, una aplicación especial de la luz de la razón con que todos los hombres están dotados. Los empiristas del siglo XVIII, impresionados por los vastos nuevos reinos del conocimiento abiertos por las ciencias naturales con base en técnicas matemáticas que habían disipado tantos errores, superstición y absurdos dogmáticos se preguntaron, como Sócrates, por qué los mismos métodos no lograrían establecer leyes similarmente irrefutables en el ámbito de los asuntos humanos. Con los nuevos métodos descubiertos por la ciencia natural también se podía introducir el orden en la esfera social, podrían observarse uniformidades, formular y probar hipótesis por medio de experimentos; se podrían establecer leyes a partir de ellos, y luego se vería que

ciertas leyes en regiones específicas de la experiencia podían deducirse de leyes más generales y éstas, a su vez, podrían deducirse de leyes aún más grandes, y así, siempre hacia arriba, hasta que se lograra establecer un gran sistema armonioso, conectado por irrompibles eslabones lógicos que pudieran formularse en términos precisos, es decir, matemáticos.

La reorganización racional de la sociedad pondría fin a la confusión espiritual e intelectual, al reinado del prejuicio y la superstición, a la obediencia ciega a dogmas no examinados, y a las estupideces y crueldades de los regímenes opresivos que esas tinieblas intelectuales habían engendrado y promovido. Todo lo que se necesitaba era la identificación de las principales necesidades humanas y el descubrimiento de los medios para satisfacerlas. Esto crearía el mundo feliz, libre, justo, virtuoso y armonioso que Condorcet tan conmovedoramente predijo en la celda de una prisión en 1794. Esta visión se encontró en la base de todo pensamiento progresista del siglo XIX, y estuvo en el corazón mismo de gran parte del empirismo crítico que absorbí en Oxford cuando era estudiante.

III

En algún momento comprendí que lo que todas estas visiones tenían en común era un ideal platónico: en primer lugar que, como en las ciencias, todas las preguntas auténticas deben tener una respuesta y sólo una, siendo las demás, necesariamente errores; en segundo lugar, que debe haber un camino seguro hacia el descubrimiento de estas verdades; en tercer lugar, que las auténticas verdades, una vez descubiertas, necesariamente deben ser compatibles entre sí y formar un todo común, pues una verdad no puede ser incompatible con otra: eso lo sabíamos *a priori*. Este tipo de omnisciencia era la solución de acertijo cósmico. En el caso de las verdades morales, podríamos entonces concebir cómo sería la vida perfecta, fundada como estaría en un debido entendimiento de las reglas que gobernaban el universo.

Cierto, aunque no llegáramos nunca a esta condición de conocimiento perfecto: podíamos ser demasiado necios o demasiado débiles o corrompidos o pecadores para lograrlo. Los obstáculos, tanto intelectuales como de carácter externo, podían ser excesivos. Además, como he dicho, las opiniones diferían grandemente sobre el camino recto que debía seguirse: algunos lo encontraban en las iglesias, otros en los laboratorios; algunos creían en la intuición, otros en el experimento o en visiones místicas o en cálculos matemáticos. Pero aun si no pudiésemos llegar a estas respuestas verdaderas o en realidad, al sistema final que las entrelaza, las respuestas deben existir; de otro modo, las preguntas no serían reales. Las respuestas debían ser conocidas por alguien: tal vez Adán en el paraíso las conoció; quizá nosotros logremos llegar a ellas al final de los días; si los hombres no pueden conocerlas, acaso los ángeles las conozcan; y si no los ángeles, entonces Dios las sabe. Estas verdades intemporales debían, en principio, ser cognoscibles.

Algunos pensadores del siglo XIX —Hegel, Marx— opinaron que eso no podía ser tan sencillo. No había verdades eternas. Lo que había era un desarrollo histórico, un cambio continuo; los horizontes humanos se alteraban con cada nuevo paso dado en la escala evolutiva; la historia era como un drama de muchos actos impulsado por conflictos de fuerzas, a veces llamados dialécticos, en el ámbito de las ideas y de la realidad: conflictos que tomaban la forma de guerras, revoluciones, violentos trastornos de naciones, clases, culturas y movimientos; sin embargo, después de inevitables retrocesos, fracasos, recaídas y regresos a la barbarie, el sueño de Condorcet se realizaría. El drama tendría un final feliz, la razón del hombre había obtenido triunfos en el pasado, y no podría ser contenida para siempre. Los hombres ya no serían víctimas de la naturaleza o de sus sociedades en gran parte irracionales: la razón triunfaría; la cooperación universal y armoniosa, la verdadera historia, comenzaría al fin. Pues si esto no fuera así, ¿tendrían algún significado las ideas de progreso o de historia? ¿No hay un avance, por tortuoso que sea, de la ignorancia al conocimiento, del pensamiento mítico y las fantasías infantiles a la percepción de la realidad cara a cara, al conocimiento de las verdaderas metas, de los verdaderos valores, así como de las verdades de hecho? ¿Puede ser la historia una simple sucesión de hechos sin propósito alguno, causada por una mezcla de factores materiales y por el juego de la selección al azar, un relato lleno de sonido y de furia que no significa nada? Esto era impensable. Llegaría el día en que hombres y mujeres tomarían sus vidas en sus propias manos y no serían seres egoístas ni juguetes de fuerzas ciegas que no comprendían. Por lo menos, no era imposible concebir cómo sería ese paraíso terrenal; y era concebible que al menos tratásemos de marchar hacia él. Esto ha ocupado el centro mismo del pensamiento ético desde los griegos hasta los visionarios cristianos de la Edad Media, desde el Renacimiento hasta el pensamiento progresista del último siglo y, en realidad, muchos lo creen aún.

IV

En cierta etapa de mis lecturas, naturalmente conocí las principales obras de Maquiavelo. Me dejaron una profunda y duradera impresión y conmovieron mi anterior fe. De ellas no derivé las enseñanzas más obvias —cómo adquirir y retener el poder político, o por medio de qué fuerza o astucia debían actuar los gobernantes si querían regenerar sus sociedades o protegerse a sí mismos y a sus estados contra sus enemigos del interior o el exterior, o cuáles debían ser las mayores cualidades de los gobernantes, por una parte, y de los ciudadanos, por otra, si querían que sus estados florecieran— sino otra cosa. Maquiavelo no fue historicista, consideró posible restaurar algo parecido a la República romana o a la Roma de comienzos del principado. Creyó que para hacerlo se necesitaba una clase gobernante de hombres valerosos, hábiles, inteligentes y talentosos que supieran aprovechar las oportunidades y utilizarlas, y ciudadanos que estuvieran adecuadamente protegidos, que fueran patriotas, orgullosos del Estado, ejemplos de las viriles virtudes paganas. Fue así como Roma subió al poder y conquistó el mundo, y fue

la falta de este tipo de sabiduría y vitalidad y de valor en la adversidad, de las cualidades de los leones y, a la vez, de los zorros, la que a la postre causó su caída. Los estados decadentes fueron conquistados por invasores vigorosos que conservaban estas virtudes.

Pero Maquiavelo, al lado de esto, también coloca el concepto de virtudes cristianas—humildad, aceptación del sufrimiento, desconocimiento de este mundo, la esperanza de la salvación en otra vida— y observa que si (como abiertamente lo prefiere) debe establecerse un Estado del tipo romano, estas cualidades no lo promoverán: quienes se atengan a los preceptos de la moral cristiana serán pisoteados en la implacable búsqueda del poder por parte de los únicos que pueden recrear y dominar la república que él quiere ver establecida. No condena las virtudes cristianas, se limita a señalar que las dos morales son incompatibles y no reconoce un criterio englobante por el cual podamos decidir cuál es la vida buena para los hombres. La combinación de *virtù* y valores cristianos es, según él, una imposibilidad. Sencillamente, nos pone a elegir; él sabe cuál prefiere.

La idea que esto sembró en mi mente fue la percatación (con un sobresalto) de que no todos los valores supremos buscados por la humanidad, antes de y ahora, sean necesariamente compatibles. Socavó mi anterior suposición, basada en la *philosophia perennis*, de que no podía haber conflicto entre fines verdaderos, respuestas verdaderas a los problemas centrales de la vida.

Encontré entonces la *Scienza nuova* de Giambattista Vico. Por entonces, casi nadie en Oxford había oído hablar siquiera de Vico; pero había un filósofo, Robin Collingwood, que había traducido el libro de Croce acerca de Vico y me apremió a leerlo. Esto me abrió los ojos ante algo nuevo. Vico parecía preocupado por la sucesión de las culturas humanas: según él, cada sociedad tenía su propia visión de la realidad, del mundo en que vivía y de sí misma y de sus relaciones con su propio pasado, con su naturaleza, con aquello a lo que aspiraba. Esta visión de una sociedad es transmitida por todo lo que sus miembros hacen, piensan y sienten, expresada y encarnada en los tipos de palabras, las formas de lenguaje que emplean, las imágenes, las metáforas, las formas de culto, las instituciones que generan, que encarnan y transmiten su imagen de la realidad y de su lugar en ella, por las que viven. Estas visiones difieren con cada conjunto total sucesivo: cada cual tiene sus propios dones, valores, modos de creación, inconmensurables entre sí, cada una debe ser comprendida en sus propios términos; comprendida, no necesariamente evaluada.

Los griegos homéricos, la clase gobernante, nos dice Vico, eran crueles, bárbaros, viles, oprimían a los débiles; pero crearon la *Ilíada* y la *Odisea*, algo que nosotros no podemos hacer en nuestra época más ilustrada. Sus grandes obras maestras de creación les pertenecen a ellos, y una vez que cambia la visión del mundo, también desaparece la posibilidad de ese tipo de creación. Nosotros, por nuestra parte, tenemos nuestras ciencias, nuestros pensadores, nuestros poetas, pero no hay una escala de ascenso de los antiguos a los modernos. Si esto es así, tiene que ser absurdo decir que Racine es un poeta mejor que Sófocles, que Bach es un Beethoven rudimentario, que, digamos, los pintores impresionistas son la cúspide a la que aspiraron pero no alcanzaron los pintores de Florencia. Los valores de esas culturas son distintos y no necesariamente compatibles

entre sí. Se equivocó Voltaire,¹ quien pensó que los valores y los ideales de las excepciones ilustradas en un verdadero mar de tinieblas —de la Atenas clásica, de la Florencia renacentista, de la Francia del *grand siècle* y de su propia época— eran casi idénticos. En realidad, la Roma de Maquiavelo no existió. Según Vico, hay una pluralidad de civilizaciones (ciclos repetitivos de ellas, pero eso no tiene importancia), cada una con su propia pauta exclusiva. Maquiavelo transmitió la idea de dos visiones incompatibles; y aquí había sociedades cuyas culturas eran forjadas por valores, no medios hacia fines, sino fines últimos, fines en sí mismos, que diferían, no en todos los sentidos —pues todas eran humanas— pero sí en algunas formas profundas, irreconciliables, no combinables en una síntesis final.

Después de esto, me volví, como era natural, al pensador alemán del siglo XVIII Johann Gottfried Herder. Vico pensó en una sucesión de civilizaciones; Herder fue más allá y comparó las culturas nacionales en muchos países y periodos, y sostuvo que cada sociedad tenía lo que él llamó su propio centro de gravedad, que difería del de las demás. Si, como quería Herder, hemos de comprender las sagas escandinavas o la poesía de la Biblia, no debemos aplicarles las normas estéticas de los críticos de París del siglo XVIII. Las formas en que los hombres viven, piensan y sienten, se hablan unos a otros, las ropas que llevan, las canciones que cantan, los dioses a los que rinden culto, los alimentos que consumen, las suposiciones, costumbres y hábitos que son intrínsecos a ellos es lo que crea comunidades, cada una de las cuales tiene su propio “estilo de vida”. Las comunidades pueden asemejarse unas a otras en muchos aspectos, pero los griegos difieren de los alemanes luteranos, los chinos difieren de ambos; por lo que luchan o a lo que le rinden culto apenas tiene alguna semejanza.

A este concepto se le ha llamado relativismo cultural o moral; esto es lo que el gran sabio, mi amigo Arnaldo Momigliano, a quien grandemente admiré, supuso tanto en Vico como en Herder. Estaba equivocado. Esto no es relativismo. Los miembros de una cultura pueden, por la fuerza de una visión imaginativa, comprender (lo que Vico llamó *entrare*) los valores, los ideales, las formas de vida de otra cultura o sociedad, aun las más remotas en el tiempo o en el espacio. Estos valores pueden parecerles inaceptables, pero si abren lo suficiente su criterio podrán captar cómo alguien puede ser un humano completo, con quien podemos comunicarnos, y al mismo tiempo vivir a la luz de valores sumamente distintos de los nuestros, pero que podemos ver que son los valores por cuya realización los hombres podrían, asimismo, realizarse.

“Yo prefiero el café, tú prefieres la champaña. Tenemos gustos diferentes. No hay nada más que decir.” Esto es relativismo. Pero la opinión de Herder, y la de Vico, no es ésa, sino lo que yo describiré como pluralismo: es decir, la concepción de que existen muchos fines distintos que los hombre pueden buscar y, sin embargo, seguir siendo hombres plenamente racionales, hombres completos, capaces de entenderse unos a otros y de simpatizar entre sí y de derivar luz unos sobre otros, así como la derivamos leyendo a Platón o las novelas del Japón medieval: mundos, cosmovisiones muy remotas de las nuestras. Desde luego, si no tuviéramos algunos valores en común con estas figuras distantes cada civilización estaría encerrada en su propia burbuja impenetrable y no

podríamos comprenderlas en absoluto. A esto es a lo que equivale la tipología de Spengler. La intercomunicación entre culturas en el tiempo y el espacio sólo es posible porque lo que hace humanos a los hombres es común a todos, y sirve como puente entre ellos. Pero nuestros valores son nuestros, y los de ellos son suyos. Somos libres de criticar los valores de otras culturas, de condenarlos, pero no podemos simular que no los comprendemos en absoluto, ni considerarlos simplemente subjetivos, como productos de criaturas en circunstancias diferentes, con gustos distintos de los nuestros, que no nos hablan para nada.

Éste es un mundo de valores objetivos. Con ello me refiero a esos fines que los hombres persiguen por los fines mismos, para los cuales otras cosas sólo son medios. No estoy ciego ante lo que supieron apreciar los griegos; sus valores pueden no ser míos, pero puedo captar cómo sería vivir bajo su luz, puedo admirarlos y respetarlos, y hasta imaginar que yo mismo los busco aunque no los busque ni quiera buscarlos, y tal vez tampoco podría si lo deseara. Las formas de vida difieren. Muchos son los fines y los principios morales, pero no son infinitos: deben estar todos ellos dentro del horizonte humano. Si no lo están, entonces están fuera de la esfera humana. Si descubro a unos hombres que adoran los árboles, no porque sean símbolos de fertilidad o porque sean divinos con una vida y misteriosos poderes propios, o porque ese bosquecillo fue consagrado a Atenea, sino sólo porque son de madera; y si cuando les pregunto por qué adoran la madera me contestan “porque es madera” y no me dan otra respuesta, entonces no sabré lo que quieren decir. Si son humanos, no son seres con quienes yo pueda comunicarme, pues hay una auténtica barrera. Para mí, no son humanos; no puedo llamar ni siquiera subjetivos sus valores si no puedo concebir lo que sería llevar semejante vida.

Lo que es claro es que los valores pueden chocar; por ello, hay civilizaciones incompatibles. Los valores pueden ser incompatibles entre culturas o entre grupos en la misma cultura, o entre usted y yo. Usted cree que debe decir siempre la verdad, pase lo que pase: yo no, porque creo que a veces puede ser demasiado dolorosa o demasiado destructiva. Podemos discutir sobre nuestros puntos de vista, podemos tratar de llegar a un terreno común, pero a la postre lo que usted busca puede no ser reconciliable con los fines a los que descubro que he dedicado toda mi vida. Los valores fácilmente pueden chocar dentro del pecho de una sola persona. Y de allí no se sigue que, en ese caso, unos deban ser verdaderos y otros deban ser falsos. La justicia, la justicia rigurosa, es para algunos un valor absoluto, pero no es compatible con los que pueden ser valores no menos definitivos para ellos —la piedad, la compasión— como surge en casos concretos.

Tanto la libertad como la igualdad se encuentran entre las metas básicas que los seres humanos han buscado durante muchos siglos; pero la libertad total para los lobos es la muerte para los corderos, la libertad total de los poderosos, de los talentosos, no es compatible con el derecho a una existencia decente de los débiles y los menos dotados. Un artista, para crear una obra maestra, puede llevar una vida que hunda a su familia en la miseria y el dolor a los cuales él es indiferente. Podemos condenarlo y declarar que la obra maestra debió ser sacrificada en aras de las necesidades humanas o podemos

ponernos de su lado, pero ambas actitudes encarnan valores que para algunos hombres o mujeres son últimos, y que son inteligibles para todos nosotros si tenemos alguna empatía o imaginación o comprensión de los seres humanos. La igualdad puede exigir la limitación de la libertad de quienes desean dominar; la libertad —sin un poco de la cual no hay elección y por tanto no hay posibilidad de ser seres humanos, como comprendemos el término— tendrá que ser constreñida para dejar espacio al bienestar social, para alimentar a los hambrientos, vestir a los desnudos, alojar a los que no tienen hogar, para dejar espacio a la libertad de los otros, para permitir que se ejerza la justicia o la imparcialidad.

Antígona se enfrenta a un dilema al que Sófocles le da una solución, Sartre ofrece la respuesta, mientras que Hegel propone la “sublimación” en un nivel más elevado; éste es un pobre consuelo para quienes se ven abrumados por dilemas de esta índole. La espontaneidad, maravillosa cualidad humana, no es compatible con la capacidad de planeación organizada, del preciso cálculo de qué, cuánto y dónde (del cual en gran parte depende el bienestar de la sociedad). Todos estamos conscientes de las angustiosas alternativas del pasado reciente. ¿Debe un hombre oponerse a toda costa a una tiranía monstruosa, a expensas de la vida de sus padres o de sus hijos? ¿Se debe torturar a los niños para sacarles información acerca de traidores o criminales peligrosos?

Estos choques de valores son parte de la esencia misma de lo que son los valores y de lo que somos nosotros. Si se nos dice que estas contradicciones se resolverán en algún mundo perfecto en el que todas las cosas buenas puedan armonizarse en principio, entonces debemos responder a quienes nos dicen esto que el significado que ellos atribuyen a los nombres que para nosotros denotan valores en conflicto no es el mismo que para nosotros. Debemos decir que el mundo en el que lo que vemos como valores incompatibles no está en conflicto, es un mundo que está más allá de nuestra imaginación; que los principios que se armonizan en este otro mundo no son los principios que en nuestra vida cotidiana conocemos; si se les transforma, será en concepciones que no conocemos en la Tierra. Pero es en la Tierra donde vivimos, y es aquí donde debemos creer y actuar.

El concepto del todo perfecto, la solución última, en que coexisten todas las cosas buenas, me parece no sólo inalcanzable —esto es una perogrullada— sino conceptualmente incoherente; no entiendo lo que significa una armonía de esta índole. Algunos de los grandes bienes no pueden vivir juntos. Esta es una verdad conceptual. Estamos condenados a elegir, y cada elección puede entrañar una pérdida irreparable. Felices los que viven bajo una disciplina que aceptan sin cuestionar, que libremente obedecen las órdenes de sus jefes, espirituales o temporales, cuyo mundo es cabalmente aceptado como una ley inquebrantable; o quienes, por sus propios métodos, han llegado a convicciones claras e inquebrantables sobre lo que deben hacer y lo que deben ser, y que no admiten una posible duda. Sólo puedo decir que quienes yacen en tan confortables lechos de dogma son víctimas de formas de una miopía causada por ellos mismos, con unas anteojeras que pueden dejarlos contentos, pero no darles un entendimiento de lo que es ser humanos.

Hasta allí llega la objeción teórica, a mi parecer fatal, al concepto del Estado perfecto como meta adecuada para nuestros esfuerzos. Pero existe, además, un obstáculo sociopsicológico más práctico, un obstáculo que puede ponerse ante aquellos cuya simple fe por la cual la humanidad se ha alimentado durante tanto tiempo, es resistente a argumentos filosóficos de cualquier clase. Ciertamente es que algunos problemas se pueden resolver, algunos males curar, en la vida tanto individual como social. Podemos salvar a los hombres del hambre o del dolor o de la injusticia, podemos rescatar a algunos de la esclavitud o la prisión, y hacer el bien; todos los hombres tienen un sentido básico del bien y del mal, cualquiera que sea la cultura a la que pertenezcan, pero cualquier estudio de la sociedad muestra que cada solución crea una nueva situación que engendra nuevas necesidades y problemas, nuevas demandas. Los niños han obtenido aquello que sus padres y abuelos anhelaron: mayor libertad, mayor bienestar material, una sociedad más justa; pero los viejos males se olvidan y los niños se enfrentan a nuevos problemas causados por las soluciones mismas de los antiguos, y estos nuevos problemas, aun si a su vez pueden resolverse, generan nuevas situaciones, y con ellas nuevos requerimientos —y así, para siempre e impredeciblemente—.

No podemos legislar contra las consecuencias desconocidas de consecuencias de consecuencias. Los marxistas nos dicen que una vez ganada la batalla y comenzada la verdadera historia, los nuevos problemas que surjan generarán sus propias soluciones, que podrán realizarse pacíficamente por los poderes unidos de una sociedad armoniosa y sin clases. Éste me parece a mí un ejemplo de optimismo metafísico del que no existe prueba en la experiencia histórica. En una sociedad en que los mismos valores son universalmente aceptados, los problemas sólo pueden ser de medios, resolubles todos ellos por métodos tecnológicos; se trata de una sociedad en la que la vida interna del hombre, la moral y la imaginación espiritual y estética ya no nos dirán nada. ¿Es en aras de esto que deberemos destruir a hombres y mujeres, o esclavizar sociedades enteras? Las utopías tienen su valor —nada abre más maravillosamente los horizontes imaginativos de las potencialidades humanas— pero como guías para la conducta pueden resultar literalmente fatales. Heráclito tenía razón: las cosas no pueden detenerse.

Así concluyo que el concepto mismo de una solución final no sólo es impracticable sino que, si tengo razón y algunos valores no pueden dejar de chocar, también es incoherente. La posibilidad de una solución final —aun si olvidamos el terrible sentido que estas palabras adquirieron en tiempos de Hitler— resulta ser una ilusión; y una ilusión muy peligrosa. Pues si realmente creemos que es posible semejante solución, entonces, sin duda, ningún costo será excesivo para alcanzarla: para hacer que la humanidad sea justa y feliz, creadora y armoniosa para siempre... ¿qué precio podría ser excesivo? Para hacer semejante *omelette*, sin duda no hay límite al número de huevos que deban romperse: tal fue la fe de Lenin, de Trotsky, de Mao y, hasta donde yo sé, de Pol Pot. Puesto que yo conozco el camino único hacia la solución última del problema de la sociedad, sé por dónde guiar a la caravana humana. Y puesto que vosotros sois

ignorantes de lo que yo sé, si se quiere alcanzar la meta no se os puede permitir la libertad de elección ni siquiera dentro de los límites más estrechos. Declaráis que una determinada política os hará más felices o más libres u os dará espacio para respirar. Pero yo sé que estáis equivocados, yo sé lo que necesitáis, lo que todos los hombres necesitan; y si hay resistencia, basada en la ignorancia o en la malevolencia, entonces debe ser quebrantada, y cientos de miles habrán de perecer para que millones sean felices para siempre. ¿Qué otra opción nos queda a quienes poseemos el conocimiento, que estar dispuestos a sacrificarlos a todos?

Algunos profetas armados tratan de salvar a la humanidad, y algunos otros sólo a su propia raza por causa de sus atributos superiores, pero cualquiera que sea el motivo, los millones sacrificados en guerras o revoluciones —cámaras de gas, *gulag*, genocidio, todas las monstruosidades por las que será recordado nuestro siglo— son el precio que los hombres deberán pagar por la felicidad de las generaciones futuras. Si vuestro deseo de salvar a la humanidad es sincero, habréis de endurecer vuestro corazón y no calcular el costo.

La respuesta a todo esto fue dada hace más de un siglo por el radical ruso Alexander Herzen. En su ensayo *Desde la otra orilla*, que en efecto es un obituario de las revoluciones de 1848, dijo que durante su tiempo había surgido una nueva forma de sacrificio humano, es decir, seres humanos en los altares de abstracciones como nación, Iglesia, partido, clase, progreso o las fuerzas de la historia. Todos ellos fueron invocados en su época y en la nuestra; si éstos exigen la matanza de seres humanos, habrá que satisfacerlos. Estas son sus palabras:

Si el progreso es la meta, ¿para quiénes estamos trabajando? ¿Quién es este Moloch que, cuando se le acercan los esforzados, en lugar de recompensarlos retrocede? Como consuelo a las multitudes exhaustas y condenadas que gritan “morituri te salutant”, sólo puede dar [...] la burlona respuesta de que, después de la muerte de ellos, todo será bello sobre la tierra. ¿Deseáis realmente condenar a los seres humanos que hoy viven el triste papel [...] de míseros galeotes que, hasta las rodillas en el lodo, tiran de una barca [...] que lleva como bandera “el progreso del futuro”? [...] una meta infinitamente remota no es meta [...] sólo [...] un engaño; una meta debe estar más cerca, al menos debe ser el salario del trabajador, o el placer encontrado en el deber cumplido.²

De lo único de lo que podemos estar seguros es de la realidad del sacrificio, de los moribundos y los muertos. Pero el ideal por el que mueren sigue sin realizarse. Hemos roto los huevos y crece el hábito de romperlos pero la *omelette* sigue invisible. Acaso puedan justificarse los sacrificios efectuados por metas a corto plazo, así como la coerción, si la situación de los hombres es lo bastante desesperada y en la realidad exige tales medidas. Pero los holocaustos en aras de metas distintas son una cruel burla de todo lo que es caro a los hombres, lo mismo hoy que en todos los tiempos.

VI

Si la antigua fe en la posibilidad de realizar la armonía última es una falacia y si son válidas las posiciones de los pensadores a quienes ha acudido —Maquiavelo, Vico, Herder, Herzen— entonces, si aceptamos que los grandes bienes pueden chocar, que algunos de ellos no pueden vivir juntos, aunque otros sí puedan —en resumen, que no es posible tenerlo todo, ni en principio ni en la práctica— y si la capacidad creadora humana puede depender de toda una variedad de elecciones que se excluyen mutuamente, entonces, como una vez preguntaron Chernyshevski y Lenin: “¿Qué hacer?” ¿Cómo elegimos entre distintas posibilidades? ¿Qué y cómo debemos sacrificar, en aras de qué? Me parece a mí que no hay una respuesta clara. Pero las colisiones, si no se pueden evitar, sí se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, es posible llegar a acuerdos, en situaciones concretas, no todos los derechos son de igual fuerza: tanto de libertad y tanto de igualdad; tanto de marcada condena moral; tanto de comprensión de una situación humana; tanto para toda la fuerza de la ley y tanto para la prerrogativa de la piedad, para alimentar al hambriento, vestir al desnudo, curar al enfermo, albergar al que no tiene hogar. Se deben establecer prioridades, pero nunca finales y absolutas.

La primera obligación pública es evitar los extremos de sufrimiento. En situaciones desesperadas, pueden requerirse revoluciones, guerras, asesinatos, medidas extremas. Pero la historia nos enseña que sus consecuencias rara vez resultan las previstas; no hay garantía, a veces ni siquiera hay suficiente probabilidad, de que tales acciones producirán una mejora. Podemos correr el riesgo de emprender una acción drástica, en la vida personal o en la vida pública, pero siempre debemos tener clara conciencia, no olvidar nunca que podemos estar equivocados, que la certidumbre acerca del efecto de tales medidas invariablemente conduce a un sufrimiento inevitable de los inocentes. Así, debemos participar en los llamados trueques; reglas, valores y principios deben ceder unos a otros en diversos grados, en situaciones específicas. Las soluciones utilitarias a veces son erróneas pero, sospecho yo, más a menudo son benéficas. Lo mejor que puede hacerse, por regla general, es mantener un equilibrio precario que impedirá que surjan situaciones desesperadas, elecciones intolerantes: tal es el primer requerimiento para una sociedad decente, por la que siempre podamos esforzarnos a la luz de la limitada gama de nuestro conocimiento y aun de nuestra imperfecta comprensión de personas y sociedades. En estas cuestiones es muy necesaria cierta humildad.

Ésta puede parecer una respuesta muy tibia, no el tipo de cosa que quisieran los jóvenes idealistas para, en caso necesario, luchar y sufrir por ella, por la causa de una sociedad nueva y más noble. Y desde luego, no debemos dramatizar la incompatibilidad de valores: hay mucho acuerdo general entre personas de diferentes sociedades y durante largos periodos, acerca de lo que es justo o injusto, lo que es bueno y lo que es malo. Desde luego, las tradiciones, las visiones y las actitudes pueden diferir legítimamente; los principios generales pueden separar muchas necesidades humanas. La situación concreta es casi todo. No hay escape: debemos decidir cómo decidimos; a veces no se puede evitar el riesgo moral. Todo lo que podemos pedir es que no se pase por alto ninguno de

las factores pertinentes, que los propósitos que tratamos de realizar deben verse como elementos de una forma total de vida, que puede ser mejorada o dañada por las decisiones.

Pero, a la postre, no se trata de un juicio puramente subjetivo: es dictado por la formas de vida de la sociedad a la que pertenecemos, una sociedad entre otras sociedades, con valores sostenidos en común, ya sea que entren o no en conflicto, por la mayoría de la humanidad a lo largo de toda la historia conocida. Existen, si no valores universales, al menos un mínimo sin el cual las sociedades apenas podrían persistir. Hoy, pocos desearían defender la esclavitud o el asesinato ritual o las cámaras de gas nazis o la tortura de seres humanos por placer o lucro o hasta por bien político, o el deber de los niños de denunciar a sus padres que exigieron las revoluciones francesa y rusa, o el asesinato sin motivo. No hay ninguna justificación para entrar en componendas con esto. Mas, por otra parte, la búsqueda de la perfección me parece una receta segura para el derramamiento de sangre, y no es mejor aun si la exigen los más sinceros idealistas, los más puros de corazón. No ha vivido nunca un moralista más riguroso que Immanuel Kant, pero incluso él dijo, en un momento de iluminación: “De la madera torcida de la humanidad no se ha hecho cosa recta”.³ Meter por la fuerza a las personas en los limpios uniformes que exigen los esquemas más dogmáticamente sostenidos es, casi siempre, tomar el camino de la inhumanidad. Sólo podemos hacer lo que podemos: pero eso debe hacerse, contra todas las dificultades.

Desde luego, ocurrirán colisiones sociales o políticas; el simple conflicto de valores positivos ya lo hace inevitable. Y sin embargo, creo, se les puede minimizar promoviendo y conservando un difícil equilibrio, constantemente amenazado y en constante necesidad de reparación: sólo eso, repito, es el requisito para unas sociedades decentes y para una conducta moralmente aceptable; de otra manera, es seguro que nos descarriemos. Una solución bastante mediocre ¿verdad? ¿No es la materia de la que están hechos los llamados a la acción heroica por jefes inspirados? Y sin embargo, en esto hay algo de verdad y tal vez nos baste. Un eminente filósofo estadounidense de nuestros días dijo una vez: “No hay razón *a priori* para suponer que la verdad, cuando se la descubra, necesariamente resultará interesante”. Puede bastar que sea verdad, o siquiera una aproximación a la verdad; por consiguiente, no pido disculpas por proponer esto. La verdad, dijo Tolstoi, “ha sido, es y será hermosa”.⁴ Yo no sé si esto es así en el ámbito de la ética, pero me parece bastante cercano a lo que la mayoría de nosotros desea creer como para desecharlo a la ligera.

Trad. de María Antonia Neira

¹ El concepto que tenía Voltaire de la Ilustración como algo idéntico en todo lo esencial cada vez que se alcanza parece conducir a la conclusión inevitable de que, en su opinión, Byron se habría sentido feliz sentándose ante una mesa con Confucio, y Sófocles habría estado completamente a sus anchas en la Florencia del *quattrocento*, y Séneca en el *salon* de madame de Deffand, o en la corte de Federico *el Grande*.

² A. I. Gertsen, *Sobranie sochinenii v tridtsati tomakh* (Moscú, 1954-1966), vol. 6, p. 34.

³ Kant, *Gesammelte Schriften* (Berlín, 1900), vol. 8, p. 23, renglón 22.

⁴ *Sevastopol en mayo*, capítulo 16.

Fundamentos filosóficos

EL CONCEPTO DE HISTORIA CIENTÍFICA

*L*a historia, según Aristóteles, es el relato de lo que han hecho y sufrido individuos humanos. En una acepción aún más amplia, historia es lo que hacen los historiadores. Entonces, ¿es la historia una ciencia natural, como lo son, pongamos por caso, la física, la biología o la psicología? De no serlo, ¿debería procurar ser como ellas? ¿Qué le impide ser una ciencia natural, si es que no puede serlo? ¿Se debe esto a error humano o a impotencia humana, o a la naturaleza del tema, o todo el problema descansa sobre una confusión entre el concepto de historia y el de ciencia natural? Éstas han sido las preguntas que han formulado tanto los filósofos como los historiadores de inclinaciones filosóficas, al menos desde comienzos del siglo XIX, cuando los hombres cobraron conciencia de sí mismos en lo tocante a los propósitos y la lógica de sus actividades intelectuales. Pero dos siglos antes, Descartes ya le había negado a la historia el derecho a ser considerada estudio serio. Quienes aceptaban el criterio cartesiano de lo que es el método racional, podían preguntar (como lo hicieron) cuáles podrían ser los elementos claros y simples constitutivos de los juicios históricos y en los que pudiese descomponerse por análisis: ¿cuáles eran las definiciones, las reglas lógicas de transformación, las reglas de la inferencia, las conclusiones rigurosamente deducidas? Mientras que la acumulación de esta confusa amalgama de memorias y de cuentos de viajeros, de fábulas y narraciones de los cronistas, de reflexiones morales y chismorreos quizá era un pasatiempo inocente, era algo indigno de los hombres graves, que sólo buscaban lo que valía la pena de ser buscado: el descubrimiento de la verdad, de acuerdo con principios y reglas que son los únicos que garantizan la validez científica.

Desde que se enunció esta doctrina de lo que era y no era ciencia, quienes se han puesto a pensar en la naturaleza de los estudios históricos han estado agobiados por el estigma de la condena cartesiana. Unos han tratado de demostrar que a la historia se le podía dar responsabilidad asimilándola a una de las ciencias naturales cuyos aplastantes éxitos y prestigios en los siglos XVII y XVIII hacían concebir la esperanza de obtener abundantes frutos donde quiera que se aplicasen sus métodos; otros declararon que la historia era efectivamente una ciencia, pero en un sentido distinto, con sus propios métodos y cánones, no menos rigurosos, quizá, que los de las ciencias de la naturaleza, pero apoyada en fundamentos diferentes de los de estas últimas; hubo quienes declararon

desafiantemente que la historia era ciertamente subjetiva, impresionista, incapaz de convertirse en rigurosa; que era una rama de la literatura, o la encarnación de una visión personal —o de la visión de una clase, de una Iglesia, de una nación—, una forma de autoexpresión que era, en verdad, su orgullo y justificación: no aspiraba a la objetividad universal y eterna, y prefería que se le juzgase como interpretación del pasado en términos de las demandas del presente, o como una filosofía de la vida; no como una ciencia. Otros han tratado de trazar distinciones entre la sociología, verdadera ciencia, y la historia, concebida como un arte o, tal vez como algo totalmente *sui generis*; ni ciencia ni arte, sino una disciplina dotada de sus propias estructuras y de sus propios propósitos, mal entendida por quienes tratan de sacar falsas analogías entre ella y otras actividades intelectuales.

En todo caso, la lógica del pensamiento histórico y la validez de sus credenciales son temas que no preocupan a las mentes de los lógicos más destacados de nuestros días. No hay que ir muy lejos para encontrar las razones de esto. No obstante, sigue siendo asombroso que los filósofos presten más atención a la lógica de las ciencias naturales como la matemática y la física, que pocos de ellos conocen de primera mano, y se olviden de la historia y de otros estudios humanos, con los cuales, en el transcurso de su educación normal, suelen estar más familiarizados.

Sea lo que fuere, no es difícil entender por qué ha existido un fuerte deseo de considerar a la historia como ciencia natural. La historia pretende ocuparse de hechos. El método más afortunado para identificar, descubrir y deducir hechos es el de las ciencias naturales. Es ésta la única región de la experiencia humana, al menos en los tiempos modernos, en la que indiscutiblemente se han realizado progresos. Es natural el deseo de aplicar métodos venturosos y consagrados de una esfera a otra en la que hay mucho menos acuerdo entre especialistas. La tendencia toda del empirismo moderno se ha inclinado por esta opinión. La historia es el relato razonado de lo que han hecho los hombres y de lo que les ha ocurrido. El hombre es, en gran medida (algunos dirán en su totalidad), un objeto tridimensional en el espacio y el tiempo, sujeto a leyes naturales: sus necesidades corporales se pueden estudiar empíricamente, como las de los demás animales. Las necesidades humanas fundamentales, por ejemplo, de alimento, abrigo o procreación, y sus demás exigencias biológicas o fisiológicas, no parecen haber cambiado mayor cosa a lo largo de los milenios, y las leyes del juego recíproco de estas necesidades, entre sí y con el ambiente humano, pueden ser todas estudiadas, en principio, por los métodos de las ciencias biológicas y, quizá, psicológicas. Esto es válido especialmente respecto a los resultados de las actividades colectivas de los hombres, no intencionales de parte del agente, las cuales como ha recalcado la Escuela Histórica desde los días de Bossuet y Vico, desempeñan un papel importante al influir en su vida, y pueden sin duda explicarse en términos puramente mecanicistas, como campos de fuerza o correlaciones causales o funcionales de la acción humana con otros procesos naturales. Sólo con que pudiésemos descubrir una serie de leyes naturales que conectasen en un extremo a los estados y procesos biológicos y fisiológicos de los seres humanos con pautas igualmente observables de su conducta, en el extremo opuesto —con sus

actividades sociales en la acepción más amplia—, de modo que estableciésemos un sistema coherente de regularidades deducibles de un número comparativamente pequeño de leyes generales (como Newton, según se dice, lo hizo de manera triunfal en la física), tendríamos en nuestras manos una ciencia de la conducta humana. Entonces, quizá podríamos permitirnos ignorar, o al menos tratar secundariamente, fenómenos intermedios como son los sentimientos, las voluntades, los pensamientos, de los que parece estar compuesta en gran medida la vida del hombre, pero que no se prestan tan fácilmente a una medición exacta. Si se pudiesen considerar estos datos como productos derivados de otros procesos, científicamente mensurables y observables, entonces, podríamos predecir la conducta públicamente observable de los hombres (¿qué más puede pedir una ciencia?) sin tomar demasiado en cuenta los más vagos y escurridizos datos de la introspección. Esto constituiría a las ciencias naturales de la psicología y la sociología que predijeron los materialistas de la Ilustración francesa, especialmente Condillac y Condorcet, y sus seguidores del siglo XIX —Comte, Buckle, Spencer, Taine— y muchos conductistas, positivistas, y “fiscalistas” modernos, desde entonces.

¿Qué clase de ciencia sería la de la historia? La división tradicional de las ciencias las separa en inductivas y deductivas. A menos que se alegase un conocimiento de proposiciones o reglas *a priori*, no derivadas de la observación, sino del conocimiento, con base en la intuición o en la revelación, de las leyes que gobiernan la conducta de los hombres y de sus metas, o de los propósitos específicos de su creador —desde la Edad Media, algunos historiadores han declarado poseer tal conocimiento— esta ciencia no podría ser en su totalidad deductiva. Entonces, ¿es inductiva? Es difícil o imposible realizar experimentos en gran escala con seres humanos, por lo que el conocimiento tiene que fundamentarse, en gran medida, en la observación. Sin embargo, esta incapacidad no ha impedido a la astronomía o a la geología convertirse en ciencias florecientes, y los mecanicistas del siglo XVIII confiaron en que llegaría un tiempo en que la aplicación de los métodos de las ciencias matemáticas a los asuntos humanos harían volar por los aires mitos tales como los de la verdad revelada, la luz interior, una deidad personal, un alma inmaterial, el libre albedrío, etc.; y así se resolverían todos los problemas sociales mediante una sociología científica tan clara, exacta y capaz de predecir el futuro como, para decirlo con palabras de Condorcet, las ciencias que estudian las sociedades de las abejas o de los castores.¹ En el siglo XIX comenzó a pensarse que estas aspiraciones eran demasiado ambiciosas y extravagantes. Se vio con claridad que los métodos y conceptos de los mecanicistas no eran adecuados para tratar el crecimiento y el cambio; la adopción de categorías vitalistas o evolucionistas más complejas sirvió para delimitar los procedimientos de las ciencias biológicas frente a los de las ciencias puramente físicas; los primeros parecieron ser aptos para tratar la conducta y el desarrollo de los seres humanos. En el siglo XX la psicología comenzó a desempeñar el papel de la biología en el siglo anterior, y sus métodos y descubrimientos en lo que respecta tanto a los individuos como a los grupos han transformado, a su vez, nuestra manera de enfocar la historia.

¿Por qué la historia ha tenido que esperar tanto tiempo para convertirse en ciencia? Buckle, que creyó en la ciencia de la historia con más apasionamiento quizá que

cualquiera de los hombres que han existido, explicó esto muy sencillamente atribuyéndolo al hecho de que los historiadores tenían “capacidad mental inferior” a la de los matemáticos, los físicos y los químicos. Declaró que avanzaban más rápidamente aquellas ciencias que, en primer lugar, llamaban la atención de los hombres más sagaces, y los éxitos alcanzados por éstos atrajeron naturalmente, a su vez, a otras grandes cabezas que se pusieron a su servicio. En otras palabras, si personas tan dotadas como Galileo, Newton, Laplace o Faraday se hubiesen dedicado a tratar con la masa reordenada de verdad y de falsedad que se llamaba historia no habrían tardado en ponerla en orden y en hacer de ella una ciencia natural firmemente cimentada, clara y fértil.² Era ésta una promesa que hacían sólo quienes, muy compresiblemente, estaban hipnotizados por los magníficos progresos de las ciencias naturales de su tiempo. Pensadores inteligentes y escépticos, como Taine y Renán, en Francia, por no hablar de los positivistas realmente apasionados como Comte y aun, en algunos de sus escritos, como Engels y Plejánov, creyeron profundamente en esta perspectiva. Casi no se han cumplido sus esperanzas. Quizá sea útil preguntarse por qué ha sido así.

Antes de intentar dar respuesta a esta pregunta, cabe señalar otras dos fuentes de la creencia de que la historia, al menos en principio, puede transformarse en ciencia natural. La mejor expresión de la primera quizá nos la den las metáforas que, al menos desde el siglo XIX, han propendido a emplear todos los hombres instruidos. Cuando distinguimos las políticas racionales de las utópicas, solemos decir de estas últimas que no toman en cuenta o las vence la “lógica inexorable de los hechos (históricos)” o “las ruedas de la historia” que en vano es tratar de detener. Hablamos de la futilidad de desafiar a la “fuerza de la historia”, o de cuán absurdos son los esfuerzos por “dar marcha atrás al reloj” o por “restaurar el pasado”. Hablamos de la juventud, de la madurez, de la decadencia de pueblos o culturas, del flujo y reflujo de los movimientos sociales, de la elevación y caída de las naciones. Tal lenguaje sirve para transmitir la idea de un orden temporal inexorablemente fijo, “el delirio del tiempo” en que flotamos, y que debemos aceptar, querámoslo o no; una escalera móvil que no hemos creado, pero que nos lleva, porque obedece, valga la expresión, a alguna ley natural que rige el orden y la forma de los acontecimientos, en este caso, de acontecimientos que consisten en vidas, actividades y experiencias humanas o que por lo menos las afectan. No obstante lo metafórico y engañosos que sean tales usos, nos indican algunas de las categorías de los conceptos en términos de los cuales concebimos “la corriente de la historia”, a saber, como algo que posee una determinada configuración objetiva que sería peligroso no reconocer. De esto a concluir que todo lo que tiene configuración exhibe regularidades que pueden expresarse en leyes, no hay más que un paso; y la interconexión sistemática de leyes es en lo que consiste una ciencia natural.

La segunda fuente de esta creencia es aún más profunda. Las pautas de crecimiento, o de la marcha de los acontecimientos, pueden representarse plausiblemente como una sucesión de causas y efectos, que puede ser sistematizada por la ciencia natural. Pero a veces hablamos como si algo más fundamental que las conexiones empíricas (a las que los filósofos idealistas llaman “mecánicas” o “externas” o “meras conjunciones brutas”)

diese unidad a los aspectos, o a las fases sucesivas, de la existencia del género humano sobre la Tierra. Por ejemplo, cuando decimos que es absurdo culpar a Richelieu por no haber actuado como Bismarck, ya que es obvio que Richelieu no podía haber actuado como un hombre que vivió en la Alemania del siglo XIX; y que, a la inversa, Bismarck no podía haber hecho lo que realizó Richelieu, porque el siglo XVII tenía su propio carácter, muy distinto de las hazañas, acontecimientos y características del siglo XVIII, a las que determinó únicamente, y las cuales determinaron únicamente, a su vez, a las del siglo XIX; lo que estamos afirmando, así pues, es que este orden es un orden objetivo; que quienes no comprenden que lo que es posible en una época y situación puede ser totalmente inconcebible en otra, no alcanzan a comprender algo universal y fundamental acerca de la única manera en que la vida social, o la mente humana o el crecimiento económico o alguna otra sucesión, no sólo se desenvuelve, sino que puede o debe desarrollarse. Así, por ejemplo, cuando decimos que la proposición de que *Hamlet* fue escrita en la corte de Gengis Kan, en la Mongolia exterior, no sólo es falsa, sino absurda; que, si alguien familiarizado con el tema supone seriamente que pudo haber sido escrita en aquel tiempo y en aquel lugar, entonces, no sólo es excepcionalmente ignorante o está equivocado, sino que debe de haber perdido la razón, ¿qué nos hace sentirnos tan seguros de que *Hamlet* no sólo no fue escrita allí y entonces, sino que no pudo haber sido así, al grado de descartar sin discusión la hipótesis? ¿Qué clase de “no podría” es este “no podría”? ¿Descartamos proposiciones que aseveran posibilidades de esta clase por considerarlas falsas con fundamento en razones científicas, es decir, empírico-inductivas?

Me parece que las llamamos grotescas (y no sólo no plausibles o falsas) porque entran en conflicto, no simplemente con este o aquel hecho o generalización que aceptamos, sino con presuposiciones resultado de toda nuestra manera de pensar acerca del mundo, con las categorías básicas que gobiernan tales conceptos medulares de nuestro pensamiento como son el hombre, la sociedad, la historia, el desarrollo, el crecimiento, la barbarie, la madurez, la civilización y otros por el estilo. Estas presuposiciones pueden resultar falsas o engañosas (como los positivistas o los ateos han considerado que lo son la teleología y el deísmo), pero no se les refuta por experimento o mediante observación empírica. Son destruidas o transformadas por aquellos cambios en la concepción total de un hombre, un medio o una cultura que constituye la prueba más dura (y la más importante) de lo que la historia de las ideas (y, en resumidas cuentas, la historia misma) es capaz de explicar.

Lo que aquí se halla implícito es un *Weltanschauung* profundamente arraigada y difundida, pertinaz; la suposición indiscutible (y no necesariamente válida) de un orden objetivo particular de los acontecimientos o los hechos. A veces es un orden vertical —la sucesión en el tiempo— lo que nos lleva a percatarnos de que los acontecimientos o instituciones del siglo XIV, pongamos por caso, porque fueron lo que fueron, necesariamente (de manera independiente a como analicemos esta necesidad) y no como simple cuestión de hecho —contingentemente—, ocurrieron antes que los del siglo XVI, y que éstos fueron “moldeados”, es decir, en cierto sentido determinados (algunos dirían,

causados) por ellos; de modo que quien trate de fechar las obras de Shakespeare antes de las de Dante, o saltarse por completo el siglo XV y empalmar el final del XIV con los comienzos del XVI, sin interrupción, puede hacerse culpable de un defecto diferente en clase, no en grado, al de la ignorancia o de la falta de método científico (y menos fácil de remediar que éstos, también). En otras ocasiones concebimos el orden como “horizontal”; es decir, es subyacente a la percepción de las interconexiones entre diferentes aspectos de la misma etapa cultural; de las clases de suposiciones y categorías que los filósofos de la cultura alemanes, antimecanicistas, como Herder y sus discípulos —y antes que ellos, Vico— pusieron de relieve. Es esta clase de conciencia, el sentido histórico, la que, según se dice, nos permite entender que determinado tipo de estructura legal está “íntimamente conectada”, o es parte del mismo complejo, con una actividad económica, un punto de vista moral, un estilo de escribir, bailar o practicar un culto; mediante este don (sea cual fuere su naturaleza) reconocemos que diversas manifestaciones del espíritu humano “pertenecen” a esta o aquella cultura, nación o periodo histórico, aun cuando estas manifestaciones puedan ser tan distintas unas de otras, así como la manera en que los hombres forman letras sobre el papel difiere de su sistema de tenencia de la tierra. Sin esta facultad no le encontraríamos sentido a las nociones sociohistóricas de “lo típico”, “lo normal”, “lo discordante” o “lo anacrónico”, y por consiguiente seríamos incapaces de concebir la historia de una institución como una figuración inteligible, o atribuir una obra de arte a su tiempo, civilización y medio, o, por cierto, entender o explicar cómo una fase de una civilización “genera” o “determina” a otra. Este sentido de lo que se mantiene idéntico o unitario en las diferencias y en el cambio (de lo que han tratado de sacar demasiado partido los filósofos idealistas) es también un factor dominante en proporcionarnos el sentido de las tendencias inalterables, del flujo “unidireccional” de la historia. De esto es fácil pasar a la creencia mucho más discutible de que lo que es inalterable lo es sólo porque obedece leyes, y lo que obedece leyes puede sistematizarse siempre hasta constituirse en ciencia.

Son éstos, algunos de los muchos factores que han llevado a los hombres a suspirar por una ciencia natural de la historia. Todo parecía estar dispuesto ya, especialmente en el siglo XIX, para la formulación de esta disciplina nueva, poderosa y luminosa que barrería la caótica acumulación de hechos, conjeturas y reglas crasamente pragmáticas que había sido tratada con tanto desdén por Descartes y sus sucesores de mentalidad científica. La escena estaba montada, pero virtualmente nada se materializó. No se formularon leyes generales —ni aun máximas medianamente confiables— de las cuales los historiadores pudiesen deducir (junto con el conocimiento de las condiciones iniciales) lo que ocurriría enseguida, o lo que había ocurrido en el pasado. La gran máquina que habría de rescatarlos de las tediosas labores de ir añadiendo un hecho a otro y de tratar de forjar un relato coherente explicativo de su material escrupulosamente escogido, pareció no ser más que un plan en la cabeza de algún inventor chiflado. El inmenso instrumento ahorrador de trabajo, que cuando recibiese la información la ordenaría por sí solo, sacaría las conclusiones correctas y proporcionaría las explicaciones atinadas, y el cual suprimiría la necesidad de herramientas inseguras, anticuadas y manuales con que

los historiadores habían recorrido a tropezones su camino por el pasado contumaz, siguió siendo una engañifa, criatura de una imaginación extravagante, como los diseños de máquinas de movimiento perpetuo. Ni los psicólogos, ni los sociólogos, ni el ambicioso Comte, ni el más modesto Wundt, habían sido capaces de crear el nuevo instrumento: las ciencias “nomotéticas” —el sistema de leyes y reglas conforme a las cuales podría ordenarse el material fáctico de modo tal que proporcionase conocimiento nuevo— habían nacido muertas.

Se considera, con razón, que uno de los criterios de la ciencia natural es su capacidad de predicción; o, en el caso de un estudio histórico, de retrodicción, de llenar las lagunas del pasado respecto de las cuales carecemos de testimonio directo, mediante extrapolaciones ejecutadas conforme a las reglas o leyes del caso. Es un método conjetural como éste el que se emplea en arqueología o en paleontología cuando existen vastas lagunas de conocimiento y no hay una mejor vía digna de confianza para llegar a la verdad de hecho ante la ausencia de testimonios fácticos concretos. La arqueología se esfuerza por vincular su conocimiento de un periodo remoto con el conocimiento que posee de otro, tratando de reconstruir lo que debe o al menos lo que puede haber ocurrido para dar cuenta y razón de la transición desde una etapa hasta la otra, a través de numerosas fases intermedias o incógnitas. Pero esta manera de llenar lagunas no suele considerarse un método demasiado confiable para el descubrimiento del pasado, al que nadie desearía recurrir si pudiese encontrar esa clase de testimonio más concreto (independientemente de cómo se estime la calidad y la magnitud de lo concreto) en el que basamos nuestro conocimiento del periodo histórico de la vida humana (en contraposición al prehistórico) y mucho menos aun como sustituto “científico” de la misma.

¿Cuál podría ser la estructura de tal ciencia, en el caso de que la pudiésemos formular? Presumiblemente, estaría constituida por correlaciones causales o funcionales —un sistema de proposiciones generales relacionadas entre sí, del tipo de “siempre que o dondequiera que ϕ entonces o allí ψ ”— por variables en las que encajarían fechas y lugares precisos; tendría dos formas: la “pura” y la “aplicada”. Las ciencias “puras” de la estática o de las dinámicas sociales, cuya existencia proclamó, con excesivo optimismo, tal vez, Herbert Spencer, estarían relacionadas entonces con la ciencia “aplicada” de la historia, de manera algo semejante a como la física se relaciona con la mecánica, o al menos como la anatomía se utiliza para el diagnóstico de casos específicos. De haber existido, tal ciencia habría revolucionado la vieja historia, tejida escrupulosamente, al mecanizarla, tal y como la astronomía suprimió el empirismo craso acumulado por los babilónicos observadores del cielo, o como la física newtoniana transformó las cosmologías más antiguas. No existe tal ciencia. Antes de pasar a preguntarnos la razón de esto, quizá sea útil reflexionar sobre algunas de las maneras en que la historia, como se ha escrito hasta nuestros días, difiere de una ciencia natural concebida de esta manera.

Permítaseme comenzar señalando una diferencia relevante entre la historia y las ciencias naturales. Mientras que en la ciencia natural desarrollada consideramos más racional depositar nuestra confianza en proposiciones generales o en leyes que en

fenómenos específicos (ciertamente, esto es parte de la definición de racionalidad), esta regla no parece funcionar tanto en la historia. Veamos un ejemplo sencillo. Una de las generalizaciones de sentido común que consideramos más firmemente establecida es la de que los habitantes de este planeta podemos ver el Sol elevarse por la mañana. Supongamos que a un hombre se le ocurriese decir que cierta mañana, a pesar de sus repetidos esfuerzos, no vio salir el Sol; y como conforme a las reglas de nuestra lógica común un caso particular negativo es suficiente para anular una proposición general, consideró que su observación cuidadosamente llevada a cabo era fatal no sólo para la generalización hasta entonces aceptada de la sucesión del día y la noche, sino para todo el sistema de la mecánica celeste, y también de la física que dice revelar las causas de este fenómeno. Normalmente esta asombrosa afirmación no sería considerada una conclusión que debiera aceptarse sin vacilaciones. Nuestra primera reacción sería tratar de construir una hipótesis *ad hoc* para salvar a nuestro sistema de la física, la cual se apoya en la acumulación más sistemática de observaciones controladas y razonamiento deductivo realizada por el hombre. Le sugeriríamos al observador que quizá no dirigió la mirada hacia la porción de cielo que debía mirar; que se interpusieron las nubes; que se encontraba dormido; que estaba distraído; que tenía los ojos cerrados; que sufrió una alucinación; que estaba empleando las palabras en sentidos insólitos; que estaba haciendo bromas, mintiendo o enajenado; podríamos proponer otras explicaciones, cualquiera de las cuales sería compatible con su aseveración y sin embargo dejaría intacta a la ciencia física.

No sería racional saltar a la conclusión inmediata de que si el hombre, en nuestro ponderado juicio, dijo la verdad, la totalidad de la física que tanto trabajo nos ha costado construir tendría que ser rechazada o modificada siquiera. Indudablemente, si el fenómeno se repitiese y otros hombres dejasen de ver salir el Sol en circunstancias normales, algunas hipótesis físicas, y aun leyes, tendrían que modificarse radicalmente o incluso rechazarse; quizá los fundamentos de nuestras ciencias físicas tendrían que ponerse de nuevo.

Pero nos lanzaríamos a hacer esto sólo en última instancia. En cambio, si un historiador intentase dudar —o desmentir— alguna observación en particular, de la que por lo demás no se hubiese sospechado, como la de que a Napoleón, pongamos por caso, se le vio usando un tricornio, en un momento determinado, en la batalla de Austerlitz; y si el historiador lo hubiese hecho sólo por haber depositado su fe, por cualesquiera razones, en una teoría o ley conforme a la cual los generales o jefes de Estado franceses nunca usaban sombreros de tres picos durante las batallas, podríamos asegurar sin temor que su método no habría de contar con el reconocimiento universal o inmediato de los miembros de su profesión. Todo procedimiento cuyo objeto fuese desacreditar el testimonio de testigos o de documentos normalmente confiables, como sería el de calificarlos, pongamos por caso de mentiras o de falsificaciones, o de defectuosos en lo relativo precisamente al informe acerca del sombrero de Napoleón, habría de hacerse él mismo sospechoso y ser considerado como intento de deformación de los hechos para hacerlos encajar en la teoría.

He escogido un ejemplo burdo y trivial; no sería difícil pensar en ejemplos más refinados y complejos, en los que un historiador se expondría a la acusación de tratar de forzar los hechos para bien de una determinada teoría. A tales historiadores se les acusa de ser prisioneros de sus teorías: se les acusa de fanatismo, de estar chiflados, de ser doctrinarios, de representarse o interpretar equivocadamente la realidad para hacerla coincidir con sus obsesiones, y demás cosas por el estilo. La adicción a una teoría —el ser doctrinario— es un insulto cuando se predica de un historiador; ya no es un insulto cuando se dice de un hombre dedicado a las ciencias naturales. No decimos nada peyorativo acerca de un científico de la naturaleza cuando afirmamos que se halla atrapado por una teoría. Nos quejamos si creemos que su teoría es falsa, o que no quiere tomar en cuenta hechos que vienen al caso, pero no nos lamentamos del hecho de que esté tratando de encajar los hechos en el marco de una teoría; es decir, de formular doctrinas —más verdaderas que falsas—, pero, sobre todo, doctrinas; pues la ciencia de la naturaleza no es sino el entrelazamiento sistemático de teorías y doctrinas, forjadas inductivamente, o mediante métodos hipotéticos-deductivos, o por cualesquiera otros métodos que consideren óptimos (lógicamente prestigiados, racionales, comprobables públicamente, fructíferos) las más destacadas personalidades de su campo. Parece evidente que en historia propendemos, las más de las veces, a dar mayor crédito a la existencia de hechos particulares que a las hipótesis generales, por mejor fundadas que estén, y de las cuales los hechos podrían deducirse teóricamente, mientras que en una ciencia natural lo contrario parece ser con mayor frecuencia el caso: en ella (cuando hay conflicto) a menudo es más racional confiar en una teoría general bien fundada —en la de la gravitación, pongamos por caso—, que en hechos particulares. Esta diferencia por sí sola, cualesquiera que puedan ser sus raíces, tiene que arrojar dudas, a primera vista, sobre todo intento de trazar una analogía demasiado estrecha entre los métodos de la historia y los de las ciencias naturales.

Podría objetarse ahora que la única justificación lógica para creer en hechos particulares tiene que envolver proposiciones generales y que, por consiguiente, a fin de cuentas tiene que descansar en alguna forma de inducción. Pues, ¿tenemos alguna otra manera de justificar nuestras creencias acerca de hechos? La primera de las anteriores aseveraciones es verdadera, pero la segunda no, y su conjunción conduce a confusión. No se necesitan profundas reflexiones para percatarse de que todo nuestro pensamiento está traspasado de proposiciones generales. Todo pensamiento encierra clasificación; toda clasificación requiere términos generales. Mi noción misma de Napoleón, o de sombreros, o de batallas envuelve algunas creencias generales acerca de las entidades denotadas por esas palabras. Además, las razones que me llevan a confiar en el relato de un testigo ocular, o en un documento, encierran juicios acerca de la confiabilidad de las diferentes clase de testimonio, o del rango dentro del cual la conducta de los individuos es o no es confiable, y demás cosas por el estilo; juicios que sin duda son generales. Pero, en primer lugar, hay muchísima distancia entre las dispersas generalizaciones implícitas en el uso común y corriente de las palabras (o ideas) y la estructura sistemática de aun la más rudimentaria de las ciencias³ y, en segundo lugar, estoy seguro, por

ejemplo, de que no soy en este momento el emperador de Marte que tiene un sueño en el que es un profesor universitario en la Tierra; pero me resultaría sobremanera difícil justificar mi certeza mediante métodos inductivos que no cayesen en circularidad. La mayoría de las certezas en que se funda nuestra vida difícilmente pasaría esta prueba. La mayor parte de las formas de razonamiento en que se fundamentan nuestras creencias, o mediante los cuales trataríamos de justificarlas si se nos desafiara a hacerlo, no puede reducirse a esquemas formales deductivos o inductivos, o a combinaciones de los mismos. Si se me pregunta qué bases racionales tengo para suponer que no me encuentro en Marte, o que el emperador Napoleón existió y no fue solamente un mito solar, y si, para responder a esto, trato de hacer explícitas las proposiciones generales que esta conclusión envuelve, junto con los testimonios específicos de las mismas, y la prueba de la confiabilidad de estos testimonios, y la prueba de esa prueba, a su vez, y así sucesivamente, no habré de llegar demasiado lejos. La telaraña es demasiado compleja; los elementos demasiado y no fácilmente aislables, por no decir otra cosa, ni comprobables uno por uno; cualquiera puede convencerse de esto poniéndose a analizarlos y expresarlos explícitamente. La verdadera razón para aceptar las proposiciones de que vivo en la Tierra, y de que existió un emperador llamado Napoleón, es que afirmar lo contrario es destruir demasiado de lo que damos por sabido acerca del pasado y del presente. Cualquier generalización dada puede ser capaz de someterse a prueba, o de pulirse mediante comprobaciones inductivas o de otro carácter científico; pero aceptemos la textura total, compuesta como lo está por hilos literalmente innumerables —sin exceptuar las creencias tanto generales como particulares—, sin la posibilidad, aun en principio, de probarla en su totalidad. Pues la textura total es aquello con lo que empezamos y terminamos. No existe un punto arquimediano de apoyo fuera de la misma desde el cual podamos examinarla en su totalidad y predicar algo acerca de ella. Podemos sujetar a prueba una parte de términos de otra, pero no a la totalidad de golpe, valga la expresión. Cuando se abandonó la proposición de que la Tierra era plana, se produjo un trastorno terrible en las suposiciones del sentido común; pero, en principio, no todas podían ser destruidas. Pues en tal caso, no hubiese subsistido nada que pudiésemos llamar pensamiento o crítica.

Es el sentido de la textura general de la experiencia —la conciencia más rudimentaria de tales entramados— lo que constituye el fundamento del conocimiento, y no está abierto al razonamiento inductivo o deductivo: pues estos dos métodos descansan en él. Cualquier proposición o conjunto de proposiciones puede ponerse en tela de juicio y debilitarse en términos de las que permanecen firmes; y luego, estas últimas, a su vez, pero no todas simultáneamente. No puedo hechar por tierra todas mis creencias. Aun si el suelo debajo de uno de mis pies se está desmoronando, el otro tiene que permanecer firmemente apoyado, al menos por el momento; de otra manera, no será posible el pensamiento ni la comunicación. Es esta red constituida por nuestras suposiciones más generales, llamado conocimiento en sentido común, lo que los historiadores, en mayor grado que los hombres dedicados a las ciencias naturales, tienen que dar por sentada o establecida, al menos inicialmente: y la deben dar por sabida en grado mucho mayor, ya

que su materia de estudio puede separarse de ella en grado menor que el de una ciencia natural.

Veamos esto desde otro ángulo. Las ciencias naturales están constituidas en gran medida por leyes lógicas vinculadas acerca del comportamiento de los objetos del mundo. En algunos casos, estas generalizaciones pueden representarse en forma de un modelo ideal; de una entidad imaginaria cuyas características son por definición lo que deben ser si la entidad en cuestión obedece a las leyes generales en cuestión, y se la puede describir tan sólo en términos de la obediencia a dichas reglas; es decir, que no consiste más que en la que “clasifica” dichas leyes.

Tales modelos (o esquemas deductivos) manifiestan con suma vivacidad y claridad las leyes que tratamos de aplicar a la realidad; entonces, los objetos del mundo natural pueden describirse en términos del grado de desviación que manifiestan respecto del modelo ideal. El grado en que estas diferencias pueden describirse sistemáticamente, la simplicidad de los modelos, y la amplitud de su validez determinan el éxito o el fracaso que alcanzará una ciencia en la ejecución de sus tareas. El electrón, el cromosoma, el estado de competencia perfecta, el complejo de Edipo, la democracia ideal, son tales modelos; resultan útiles en la medida en que la conducta real de las entidades reales del mundo puede representarse, con mayor o menor precisión, en términos de su desviación respecto del comportamiento sin fricciones del modelo perfecto. Con esta finalidad se construyen los modelos; su utilidad corresponde al grado en que la cumplen.

Un modelo tal, o sistema deductivo, no se halla muy manifiesto en los escritos históricos normales; aun cuando no sea que porque las proposiciones generales con las que tiene que construirse, y las cuales, en caso de que existiesen, tendrían que formularse con precisión, resultan virtualmente imposibles de especificar. Los conceptos generales que los historiadores forzosamente emplean —nociones como las de Estado, desarrollo, evolución, tendencia de opinión, decadencia económica o poder político— forman parte de proposiciones generales de amplitud o confiabilidad (o especificidad) muchísimo menores que las que aparecen hasta en la ciencia natural menos desarrollada, digna de tal nombre. Tales generalizaciones históricas con demasiada frecuencia resultan ser tautológicas, vagas o imprecisas; “todo poder propende a corromper”, “a toda revolución le sigue una reacción”, “los cambios de la estructura económica dan lugar a nuevas formas de música y pintura” y éstas, habrán de producir en conjunción de algunas condiciones iniciales especificadas —por ejemplo, las de “Cromwell tuvo muchísimo poder”, o “en Rusia se produjo en 1917 una revolución” o “los Estados Unidos pasaron por un periodo de industrialización radical”— muy pocas o ningunas deducciones históricas o sociológicas. Lo que hace falta aquí es un tejido de generalizaciones conectadas entre sí que un cerebro electrónico pudiese aplicar a una situación que mecánicamente se pudiese especificar como del caso. Lo que pasa en el pensamiento histórico se parece mucho más a la operación del sentido común, en que entretejemos varios conceptos y proposiciones generales, a primera vista independientes lógicamente, y hacemos que vengan al caso de una situación dada de la mejor manera posible. La capacidad de hacer tal cosa con éxito —la “capacidad de entretejer”, de “traer a cuento”

varios conceptos— es una destreza, una habilidad empírica (a veces llamada juicio) que los fabricantes no pueden proporcionar a sus cerebros electrónicos.

En este punto quizá se nos objete que la misteriosa capacidad de sopesar o de estimar una situación concreta, las artes del diagnóstico y del pronóstico (la llamada facultad de juicio), no es privativa de la historia y de los demás estudios humanísticos, o del pensar y el tomar decisiones de la vida diaria; pues en las ciencias naturales, también, la capacidad de percatarse de lo que tiene que ver una teoría o un concepto y no otros, con la solución de un determinado problema y el “traer a cuento” (a veces con resultados espectaculares) de un determinado conjunto de datos, nociones derivadas de campos muy remotos, no es sino la destreza peculiar de un investigador dotado, que a veces equivale a la penetración del genio, a lo que las técnicas o las máquinas no pueden suplir, en principio. Por supuesto, esto es verdad; sin embargo, existe una notable diferencia entre los cánones de la explicación y la justificación lógica utilizados por las ciencias y por las humanidades que nos servirá para indicar las diferencias entre las mismas. En una obra bien desarrollada de ciencia natural —en un manual de física o de biología, por ejemplo (no me estoy refiriendo a los discursos especulativos e impresionistas que se encuentran en los tratados científicos)— los vínculos entre las proposiciones son, o deberán ser, lógicamente obvios; las proposiciones que siguen unas de otras; es decir, se ve que las conclusiones se siguen lógicamente de las premisas, ya sea con certeza demostrativa, ya sea con diversos grados de probabilidad; lo cual, en las ciencias que utilizan métodos estadísticos, debería poderse estimar con un buen grado de precisión. Aun si se omitiesen símbolos de diferencia como son “por lo tanto”, “porque” o “de ahí que”, una muestra de razonamiento matemático, físico o de cualquier ciencia natural desarrollada (si se lo expresase con claridad) debería ser capaz de demostrar su estructura lógica interna por el puro significado y el orden de sus proposiciones componentes. En cuanto a las proposiciones que se enuncien sin argumento, son, o deberán ser, tales que, en caso de que se dudase de las mismas, su verdad o probabilidad pudiese demostrarse mediante pasos lógicos reconocidos desde verdades establecidas en forma experimental, y aceptadas por todos los especialistas del campo. Dista mucho de ocurrir otro tanto en las mejores, más convincentes y más rigurosamente argumentadas obras de historia. Ningún estudioso de la materia habrá dejado de notar, creo yo, la abundancia, en las obras de historia de frases como las de “nada tiene de maravilloso que”, “por consiguiente, nada tuvo de sorprendente que”, “se produjeron rápidamente las inevitables consecuencias”, “los acontecimientos siguieron su curso inexorable”, “dadas las circunstancias”, “de ahí no había más que un paso para”, y con la mayor frecuencia, los indispensables, y profundamente traicioneros, “así”, “con lo cual”, “finalmente” y otros por el estilo. Si estos puentes de un conjunto de hechos o aseveraciones a otros se retiran repentinamente de nuestros manuales de historia, no sería exagerado decir, en mi opinión, que la transición de un conjunto de aseveraciones a otro sería mucho menos suave: la franca yuxtaposición de acontecimientos o de hechos no demostraría a veces encerrar gran fuerza lógica en sí misma, y los casos mejor argüidos de algunos de

nuestros mejores historiadores (y abogados) comenzarían a aparecer —a mentes condicionadas por los criterios lógicos de las ciencias naturales— menos irresistibles.

No pretendo dar a entender que las humanidades, y en particularidad la historia, se dediquen a embaucar a sus lectores, simulando el cascarón exterior, la estructura lógica del método científico sin sustancia; sino únicamente la fuerza de tales eslabones convenientes, y quizá indispensables, como son los “porque” y “por lo tanto”, no es idéntica en las dos esferas; cada uno de ellos cumple sus funciones legítimas —y paralelas— y sólo los meten en dificultades si se considera que cumplen tareas lógicamente idénticas en ambas esferas. Espero que este argumento se aclare si lo desarrollo un poco más.

Supongamos que un historiador que está tratando de descubrir y explicar el curso de un gran fenómeno histórico, como una guerra o una revolución, se ve en la necesidad de exponer las leyes y proposiciones generales que son la únicas (al menos, en teoría) que podrían justificar su uso constante de eslabones lógicos tales como “de ahí que”, “por lo tanto”, “el resultado inevitable fue que”, “desde aquí ya que no podía retroceder”, y demás símbolos de su instrumental; ¿cuál podría ser su respuesta? Podría mencionar vacilantemente algunas máximas generales acerca de la influencia del ambiente, o un estado de cosas particular —una mala cosecha, o una espiral inflacionaria, o una herida en el orgullo nacional— según afecta a los hombres en general, o a un grupo específico de seres humanos en particular; o podría hablar de la influencia de los intereses de esta o aquella clase de nación, o de los efectos de las convicciones religiosas o de las tradiciones políticas. Pero si se le apremiara luego a que presentara las pruebas de estas generalizaciones, y cogiendo lo que pudiese, se le dijese luego que ninguna ciencia natural que se respetase a sí misma toleraría un montón de aseveraciones tan vago, revuelto, y sobre todo, exiguo, de testimonios probatorios, ni tales métodos impresionistas, al pasarles revista o al sacar conclusiones de tal teoría, no insistiría (si fuese honrado o prudente) en reclamar la autoridad de los métodos de una ciencia natural bien desarrollada para su actividad.

En este momento, alguien podría señalarle con toda corrección que no todas las ciencias sociales se encuentran en tan triste estado; que existen disciplinas, por ejemplo —la economía es tal vez la más conocida de éstas—, en las que trabaja con algo que se parece al procedimiento científico. Se nos dice que en economía los conceptos pueden definirse con una buena medida de precisión: que en ellos se encuentra una clara conciencia de las diferencias entre las definiciones, hipótesis y generalizaciones inductivas; o entre los testimonios empíricos y las conclusiones que se obtienen de los mismos; o entre el modelo y la realidad a la que se le pretende aplicar; o entre los frutos de la observación y los de la extrapolación; y así sucesivamente. Se le muestra esto luego como modelo al desdichado historiador, perdido sin remedio en su oscuro bosque sin sendero. No obstante, si trata de hacer caso de tal consejo, y aplicar a su propia materia de estudio aparatos recomendados por descubridores metafísicos o positivistas de configuraciones históricas, no tardará en verse detenido en sus avances.

Los intentos que se han hecho para dotar a la historia de leyes han seguido dos direcciones principales: la de los esquemas que pretenden abarcarlo todo, y la de la división en disciplinas especializadas. La primera nos ha dado los sistemas de los historiósofos, cuyas combinaciones son los bastos edificios de Hegel, Spengler, Toynbee y afines, que resultan, o bien demasiados generales, vagos y ocasionalmente tautológicos como para arrojar luz nueva sobre algo en particular, o bien cuando los descubrimientos específicos de las fórmulas son sometidos a prueba por eruditos rigurosos, en los campos de que se trate, y dan resultados inadmisibles. La segunda dirección nos conduce hasta monografías acerca de aspectos selectos de la actividad humana; por ejemplo, la historia de la tecnología, o de una ciencia en especial, de un arte, un oficio o una actividad social. En el mejor de los casos, estas orientaciones satisfacen algunos de los criterios de quienes se dedican a las ciencias de la naturaleza, pero sólo a costa de dejar afuera la mayor parte de lo que se sabe de las vidas de los seres humanos cuyas historias se registran de tal modo. En el caso de un campo limitado —como el de la historia de la acuñación de moneda en la antigua Siracusa— esto es sin duda deliberado y conveniente, a la vez que inevitable; lo que quiero subrayar es que solamente la limitación deliberada del campo determina que así sea.

Todo intento de “integrar” estos hilos sueltos, tratados por las disciplinas especiales, en algo que se asemeje (lo más que se pueda) a una descripción “total” de la experiencia humana —de lo que, para decirlo con palabras de Aristóteles, “Alcibíades hizo y sufrió”—⁴ topa con un obstáculo insuperable: el de que los hechos que deben quedar comprometidos dentro de la rejilla científica y subsumidos bajo las leyes o el modelo adoptados (aun si se pudiesen encontrar y emplear criterios públicos para seleccionar lo importante del caso, etc., y separarlo de lo trivial, periférico, etc.) son demasiados, excesivamente pequeños, pasajeros e imprecisos en sus perfiles. Se entrecruzan e interpretan en múltiples niveles simultáneamente, y el intento de separarlos, por así decirlo, y de sujetarlos en sus límites, clasificarlos y encajarlos en sus compartimentos específicos, resulta una tarea ímproba. Cada vez que se han hecho vehementes esfuerzos por seguir esta política —de parte de quienes estaban obsesionados por el papel dominante de algún factor, como Buckle con el del clima, o Taine con su trinidad del medio, el momento y la raza, o la marxista con el de la base y la superestructura y la lucha de clases— han conducido a deformaciones; y las explicaciones que son su resultado, aun cuando contengan luminosas ideas y *aperçus*, se exponen a ser rechazadas por su excesiva esquematización, es decir, por exagerar y omitir demasiadas cosas; por ser demasiado infieles a la vida humana, según la conocemos.

El hecho de que así sea me parece de importancia capital y lleva consigo una implicación primordial. Pues una de las diferencias esenciales entre esos intentos sinceros de aplicar el método científico a los asuntos humanos que encarnan, por ejemplo, la economía o la psicología social, y el intento análogo de emplearlo en la historia propiamente dicha, es ésta: el procedimiento científico se dirige en primer lugar a la construcción de un modelo ideal, en el cual tiene que casar (valga la expresión) la porción del mundo real que habrá de analizarse, de manera que se le pueda describir y analizar en

términos de la desviación respecto de su modelo. Pero la construcción de un modelo útil sólo será factible cuando se pueda abstraer un número suficiente de semejanzas suficientemente estables de las cosas, hechos, acontecimientos que constituyen al mundo real —al flujo de la experiencia—. Sólo allí donde tales recurrencias en el mundo real son lo bastante frecuentes y semejantes entre sí para que se les pueda clasificar como otras tantas desviaciones respecto del mismo modelo, podrá el modelo idealizado que se formó de ellas —el electrón, el gene, el hombre económico— llevar a cabo su tarea de permitirnos extrapolar desde lo conocido hasta lo incógnito.

Se desprende de esto que, cuanto mayor sea el número de semejanzas⁵ que seamos capaces de reunir (y cuantas más desemejanzas podamos dejar de tomar en cuenta; es decir, cuanto mayor sea el éxito con que hagamos abstracción), tanto más sencillo será nuestro modelo; tanto más estrecha será la gama de características para las que será válido, y con tanta mayor precisión se le podrá aplicar; y a la inversa: cuanto mayor sea la variedad de objetos a la que queramos aplicar nuestro modelo, tanto menor será lo que podamos excluir, y por consiguiente, tanto más complejo se volverá el modelo, y con menor precisión coincidirá con la abundante diversidad de objetos que pretende resumir, y tanto menos será, necesariamente, un modelo; una llave maestra. Una teoría repleta de hipótesis *ad hoc* para dar cuenta y razón de cada desviación específica respecto a la norma, dejará finalmente de ser útil, como los epiciclos de Ptolomeo. La exclusión —el menosprecio de todo lo que queda más allá de las fronteras definidas— está implícita en la construcción de modelos, sin más. Por consiguiente, comienza a esclarecerse que, dado el mundo tal cual es,⁶ la utilidad de una teoría o la de un modelo propende a variar directamente según el número de casos e inversamente de acuerdo con el número de características que logra abarcar. Por consiguiente, a veces, se verá uno obligado a elegir entre recompensas opuestas del incremento de la extensión o de la *intensión* —entre los alcances de una teoría y la riqueza de su contenido—.

El modelo más riguroso y universal de todos es el de las matemáticas, porque opera en el nivel más alto posible de abstracción de las características naturales. La física, de modo semejante, hace caso omiso deliberadamente de todas menos del grupo muy reducido de características que los objetos materiales poseen en común, y su poder y sus alcances (y sus grandes triunfos) se pueden atribuir directamente a su rechazo de todas las semejanzas, salvo un puñado de multitudes ubicuas y recurrentes. A medida que descendemos en la escala, las ciencias se van volviendo más ricas en contenido, y menos rigurosas en correspondencia: menos apropiadas para la utilización de técnicas cuantitativas. La economía es una ciencia precisamente en el grado en que puede eliminar con éxito, de su consideración, aquellos aspectos de la actividad humana que tienen que ver con la producción, el consumo, el intercambio, la distribución, etc. El intento de eliminar de la consideración de los economistas los factores psicológicos, tales como los resortes de la acción humana, por ejemplo, o la variedad de intenciones o de estados mentales conectados con ellos o expresados por ellos; o de excluir consideraciones morales o políticas, como son, por ejemplo, los valores respectivos de los motivos y las consecuencias, o de las satisfacción individual en contraposición a la del

grupo, es un procedimiento totalmente justificado, en cuanto a que su única finalidad es convertir en ciencia, en la medida de lo posible, a la economía, es decir, en instrumento capaz de análisis y de predicción. Si se queja alguien, entonces, de que la economía de tal modo concebida deja fuera demasiadas cosas, o no logra resolver algunos de los problemas más fundamentales del bienestar personal y social —entre ellas, las cuestiones que estimularon originalmente el nacimiento de esta ciencia—, se le podrá responder con razón que las facetas omitidas de la vida pueden ser comprendidas y las preguntas morales, psicológicas, políticas, estéticas y metafísicas, pueden encontrar respuesta, pero a costa únicamente de alejarse del rigor y de la simetría —y del poder de predicción— de los modelos con que opera la ciencia de la economía; que la versatilidad, la riqueza de contenido, la capacidad de tratar con numerosas categorías de problemas, la adaptabilidad a las complejidades de situaciones ampliamente variables; todo esto podrá adquirirse a expensas, y sólo a expensas, de la sencillez lógica, de la coherencia, de la economía, de la amplitud de los alcances y, sobre todo, de la capacidad para pasar de lo conocido a lo desconocido. Estas últimas características, con las que la física newtoniana hipnotizó, muy comprensiblemente, a todo el mundo intelectual, sólo pueden conseguirse mediante el trazo de fronteras precisas para una actividad determinada, y echando fuera sin piedad (en la medida de lo posible) todo lo que no ha sido tomado en cuenta en esta especificación. Por ello, aun en el caso de las disciplinas más descriptivas y ligadas al tiempo (la biología y la genética), cuanto más generales y rigurosos sean los conceptos por ellas empleadas, y cuanto más “técnicos” sean sus enfoques, tanto más capaces serán de usar métodos semejantes a los de las ciencias físicas; cuanto más elásticos sean sus conceptos y cuanto más rico sea su contenido, tanto más alejadas se encontrarán de las ciencias naturales.

Si esto es verdad, entonces tiene mucha sustancia la clasificación comteana de las ciencias: la matemática, la física, la biología, la psicología, la sociología son en verdad peldaños en un orden descendente de alcances y precisión, y en un orden ascendente de detalle y concreción. La historia general —el más rico de todos los estudios humanos— nos lo demuestra patentemente. Si soy puramente historiador de la economía, probablemente puedo establecer algunas generalizaciones acerca del comportamiento de alguna mercancía —de la lana, por ejemplo— en alguna parte de la Edad Media, para lo cual existen testimonios documentales suficientes para permitirme establecer correlaciones entre la producción, las ventas, la distribución de la lana, etc., y algunos otros hechos y acontecimientos sociales y económicos relacionados con esto. Pero sólo lo puedo hacer si aparto la mirada de preguntas —a veces muy importantes y fascinantes— acerca de otras características de los productores o de los mercaderes de lana; al menos, no trato de establecer correlaciones mensurables entre las fuentes y los movimientos de las pacas de lana y las actitudes religiosas, morales y estéticas de los productores y los usuarios de la lana, y sus ideales políticos y su comportamiento como esposos, ciudadanos o feligreses, todo a la vez. Pues el modelo que trata de ocuparse de todos estos aspectos de la vida (tal como son las cosas) pierde poder de predicción y precisión en sus resultados, aun cuando el relato incremente sus alcances, su riqueza, su

profundidad y su interés. Por esta razón, me resulta útil emplear términos técnicos (sintomáticos siempre del hecho de que está actuando un modelo) en un campo artificialmente delimitado; a saber, el de la historia económica. Las mismas consideraciones son válidas, por ejemplo, con respecto a la historia de la tecnología, de las matemáticas, del vestido, etc. Construyo el modelo haciendo abstracción, fijándome únicamente, pongamos por caso, en lo que las técnicas industriales o los métodos matemáticos o los métodos de composición musical tienen en común, y construyendo mi modelo a partir de estas características comunes, dejaré afuera, sin embargo, mucho de interés general. Cuanto más quiera meter tanto más pasado de peso y, a su debido tiempo, abarrotado e informe se verá mi modelo, hasta que deje de ser un modelo; pues ya no abarcará un número suficiente de casos reales y posibles en una variedad suficiente de lugares y tiempos. Su utilidad como modelo irá disminuyendo constantemente.

La proposición de que las ciencias se ocupan del tipo y no del individuo, fue aceptada por los historiadores filósofos (especialmente en Francia), que desearon asimilar sus actividades a las de los científicos, y no sólo la aceptaron, sino que insistieron en ella. Cuando Renán, Taine o Monod predicaron la necesidad de una historia científica, no sólo estaban pensando (como sospecho que sí lo hacía Bury) que los historiadores deberían procurar ser precisos, o rigurosos, en sus observaciones o razonamientos, o que debían utilizar los descubrimientos de las ciencias naturales para la explicación de la experiencia o de la acción humanas cada vez que fuese posible, o que no debían abrazar más causa que la de la verdad objetiva y declararla sin reservas, cualesquiera que fueran sus consecuencias morales, sociales o políticas. Querían decir mucho más. Taine expresó este punto de vista con toda claridad, cuando señaló que los historiadores trabajaban con muestras:⁷

¿Qué había en Francia en el siglo XVIII?, veinte millones de personas... veinte millones de hilos cuyo entrecruzamiento forma una telaraña. Esta telaraña inmensa, con nudos innumerables, no puede ser captada claramente en su totalidad por la memoria ni la imaginación de nadie. Ciertamente, lo único que tenemos son meros fragmentos [...] La única tarea del historiador es restaurarlos: reconstruye los mechones de los hilos que alcanza a ver, para conectarlos con la mirada de hilos que han desaparecido [...] Por fortuna, en el pasado, como ahora, la sociedad constaba de grupos: cada grupo estaba formado por hombres semejantes unos a otros, nacidos en la misma condición, moldeados por la misma educación, movidos por los mismos intereses, con las mismas necesidades, los mismos gustos, las mismas costumbres, la misma cultura, el mismo fundamento de sus vidas. Quien ha visto a uno, los ha visto a todos. En cada ciencia, estudiamos cada clase de hechos mediante muestras selectas.

Pasa luego a decir que debe uno penetrar en la vida privada de un hombre; en sus creencias, sentimientos, hábitos, conducta. Tal muestra nos dará

discernimiento profundo de la fuerza y dirección de la corriente que empuja hacia adelante a la totalidad de su sociedad. La monografía, por consiguiente, es la mejor herramienta del historiador: la hunde en el pasado como un bisturí, y la saca cargada de especímenes completos y auténticos. Comprende uno o un periodo después de veinte o treinta sondeos de éstos: lo único que se debe hacer es ejecutarlos e interpretarlos correctamente.

Esto es característico de la pleamar del optimismo positivista en el que la verdad anda revuelta con el error. Es cierto, sin duda, que la única clave que tenemos para comprender una cultura o una época es la del estudio detallado de las vidas de individuos, de familias o grupos representativos. No podemos examinar todos los actos y pensamientos de todos los seres humanos (ni siquiera de un gran número) que vivieron en la época en cuestión (en cualquier otra época): generalizamos a partir de muestras. Integramos los resultados de tales generalizaciones o en lo que Taine llama “la telaraña total”. Al “reconstruir” los “hilos que han desaparecido” podemos utilizar la química, la astronomía, la geología, la paleontología, la epigrafía, la psicología, cualquier método científico que conozcamos.

Pero el objetivo de todo esto es comprender la relación de las partes con el todo; no como creyó Taine del caso particular con la ley general. En una ciencia natural —la física y la zoología, la economía y la sociología— lo que nos proponemos es construir un modelo (“el mesón”, el “mamífero”, la “empresa monopólica”, “el proletario enajenado”) que podemos utilizar, con el que podemos penetrar en el pasado o en el futuro desconocidos con un elevado grado de confianza en el resultado; pues el criterio primordial de si un estudio constituye o no una ciencia verdadera, es su capacidad de colegir lo incógnito a partir de lo conocido. El proceso que describe Taine no es de ninguna manera esto; es la reconstrucción en términos de un patrón; de un todo social interrelacionado, obtenido al “penetrar” en las vidas humanas individualmente consideradas, con tal de que resulten “típicas”; es decir, significativas o características, más allá de sí mismas. El reconocimiento de lo que es característico y representativo, de lo que es una “buena” muestra que se preste a la generalización y, sobre todo, de cómo las generalizaciones encajan unas en otras, es decir, el ejercicio del juicio, una forma de pensamiento que depende de una basta experiencia de la memoria, de la imaginación, del sentido de “la realidad”, de qué es lo que va con qué, lo cual podrá necesitar del control constante por parte de la capacidad de razonamiento lógico, pero no es idéntica a la misma, y de la construcción de leyes y modelos científicos, supone una capacidad diferente de la aptitud para percibir las relaciones entre caso particular y ley, ejemplo y regla general, teoremas y axiomas; no de partes con todos o de fragmentos con patrones completos. No quiero decir que sean “facultades” incompatibles, capaces de funcionar por separado una de la otra. Sólo afirmo que las dotes son diferentes; que las distinciones y similitudes cualitativas no pueden reducirse en residuo a cuantitativas; que la capacidad de percatarse de las primeras no es traducible a modelos y que Buckle, Comte, Taine y Engels, así como sus discípulos modernos más burdos o más extremistas, cuando

juguetean con la palabra “científico”, son ciegos a veces a esto, y por ello descarrian a la gente.

Permítaseme expresarlo de otra manera. Cualquier estudioso de la historiografía sabe que muchas de las principales realizaciones de los historiadores modernos provienen de que practican determinadas reglas, y que los más reflexivos de los mismos las expresan a veces en forma de consejos a los practicantes de este oficio. Se les dice a los estudiantes de historia que no presten demasiada atención a los factores personales o a las figuras heroicas o excepcionales en la historia humana. Se les recomienda prestar atención a las vidas de los hombres comunes o a las consideraciones económicas, a los factores sociales o a los impulsos irracionales, o a los resortes tradicionales, colectivos e inconscientes de la acción; o que no se olviden de aquellos factores del cambio impersonales inconspicuos, poco brillantes, lenta o imperceptiblemente modificadores, como son la erosión de los suelos o los sistemas de riego y desagüe, los cuales pueden ser más influyentes que las victorias espectaculares, los sucesos catastróficos o las acciones geniales; se les dice que no se deben dejar arrastrar por el deseo de ser entretenidos o paradójicos, o excesivamente racionalistas, o de indicar una moraleja o demostrar una teoría y muchas otras cosas por el estilo. ¿Qué justifica tales máximas? No derivan automáticamente de las reglas de las disciplinas deductivas o inductivas; tampoco son reglas de técnicas especializadas (como las del principio *a fortiori* en retórica, pongamos por caso, o el *difficilior lectio* en la crítica textual). ¿Qué reglas lógicas o técnicas pueden establecerse para determinar precisamente qué es lo que, en una situación determinada, se debe a factores racionales e intencionales, y qué a factores “insensatos” o irracionales, cuánto a la acción personal y cuánto a las fuerzas impersonales? Si hay quien suponga que pueden formularse tales reglas, lo mejor será dejar que haga el intento. Parece claro que tales máximas son simplemente destilaciones de una sagacidad generalizada; del juicio práctico fundado en la observación, la inteligencia, la imaginación, la inteligencia empírica; en el conocimiento de lo que puede o no puede ser; algo que se parece más a un don o a una destreza innata, que al conocimiento fáctico,⁸ pero no es idéntico a ninguno de ellos; una capacidad que tiene altísimo valor para la acción (en este caso, para la labor mental) y que las técnicas científicas pueden dirigir, auxiliar, afilar, criticar, corregir radicalmente, pero jamás sustituir.

Todo esto quizá no sea sino otra manera de decir algo trillado, pero cierto: que lo que tiene que hacer una ciencia es concentrarse en las semejanzas, no en las diferencias en general; omitir todo lo superfluo para dar respuesta a las preguntas severamente delimitadas que se pone a la tarea de formular; mientras que aquellos historiadores que se ocupan de un campo más amplio que el de las actividades especializadas de los hombres se interesan, igualmente, en lo contrario: en lo que distingue a una persona, cosa, situación o pauta de experiencias, individuales o colectivas, de otras. Cuando tales historiadores tratan de describir y explicar, por ejemplo, la Revolución francesa, lo último que procuran es concentrar su atención exclusivamente en las características que la Revolución francesa tiene en común con otras revoluciones, abstraer sólo las características recurrentes, formular una ley con base en ellas, o al menos una hipótesis,

de lo cual algo semejante a la estructura de todas las revoluciones en cuanto tales (o, más modestamente, de todas las revoluciones europeas) y, por consiguiente, de esta revolución en particular, pudiese inferirse confiablemente, en principio. Si fuese factible, esta sería una tarea de la sociología, que entonces tendría con respecto a la historia la posición de una ciencia “pura”, con su aplicación. La validez de los títulos que diga tener esta sociología para que se le reconozca como ciencia natural es harina de otro costal, esto no está relacionado directamente con la historia cuyas tareas son diferentes. La finalidad inmediata de los historiadores narrativos (como se ha repetido tantas veces), cualquiera que sea, aparte de ésta, es pintar el retrato de una situación o de un proceso, el cual, como todos los retratos, pretende capturar la configuración única y las características peculiares de su objeto particular; no la de ser un rayo X que elimine todo, salvo lo que muchos sujetos tienen en común. Ahora esto es una verdad trillada, pero lo que tiene que ver con la posibilidad de transformar la historia en una ciencia natural no siempre se ha entendido claramente. Dos grandes pensadores lo comprendieron y lidiaron con el problema: Leibniz y Hegel. Ambos hicieron esfuerzos heroicos por tender un puente sobre el abismo, mediante doctrinas tales como las de las “esencias individuales” y los “universales concretos”, desesperado intento dialéctico de fusionar la individualidad y la universalidad. La brillantez imaginativa de las construcciones metafísicas en las que el pasaje del Rubicón es deducible de la esencia de Julio César, o las inevitabilidades aún más ambiciosas de la *fenomenología*, y su fracaso, nos indican el carácter fundamental del problema.

Una manera de apreciar este contraste consiste en comparar dos acepciones de la humilde palabra “porque”. Max Weber, cuyo análisis de este problema es muy esclarecedor, se preguntó a sí mismo en qué condiciones acepta como adecuada la explicación de una acción o actitud individual determinada, y si estas condiciones son las mismas que se requieren en las ciencias naturales; es decir, trató de analizar qué se entiende por explicación racional en estos campos contrastados. Si lo he entendido correctamente, el tipo de argumento que emplea reza más o menos como sigue: En el supuesto de que un médico me informe que su paciente se recuperó de una pulmonía *porque* le inyectó penicilina, ¿qué fundamentos racionales tengo para aceptar este “porque”? Mi creencia es racional solamente si tengo fundamentos racionales para aceptar la proposición general que dice: “La penicilina es eficaz contra la pulmonía”, proposición causal establecida por el experimento y la observación, que no hay razón para aceptar, a menos que, en efecto se haya llegado a ella por los métodos válidos de la educación científica. Ninguna cantidad de reflexión general justificaría que aceptase yo esta proposición general (o su aplicación, en un caso dado) a menos que sepa que ha sido o podría ser verificada experimentalmente. El “porque” en este caso indica una afirmación de que se ha establecido en efecto una correlación *de facto* entre la penicilina y la curación de la pulmonía. Esta correlación me podría parecer o no asombrosa; esto no afecta su realidad; la investigación científica —cuya lógica, pensamos ahora, es hipotético-deductiva— establece su verdad o probabilidad; y esto pone punto final al asunto.

Por otra parte, si se me dice, en el transcurso de una narración histórica (o en una novela, o en la vida de todos los días) que x no le pareció bien la conducta de y , porque x era débil y y arrogante y fuerte; o que x perdonó el insulto recibido de y , porque le tenía a éste demasiado aprecio para sentirse agraviado; y si, habiendo aceptado estas aseveraciones de “porque” como explicaciones adecuadas de la conducta de x y de y , se me conmina a mencionar la ley general en la que me estoy apoyando, conscientemente o no, que “abarque” estos casos, ¿qué sería razonable responder? Bien podría salir yo con algo como “el débil resiente a menudo las acciones del arrogante y del fuerte”, o “los seres humanos perdonan los insultos de aquellos a quienes aman”. Pero suponiendo que luego se me pregunte qué pruebas concretas tengo de la verdad de estas proposiciones generales, cuáles son los experimentos científicos que yo o cualquier otra persona hemos realizado para verificar estas generalizaciones, y en cuántos casos observados y comprobados se apoyan, es más que probable que no sepa responder. Aunque sea yo capaz de citar algunos ejemplos de mi propia experiencia, o de la de otros, de la actitud del débil frente al fuerte, o de la conducta de las personas capaces de amor y amistad, quizá me diga despectivamente un psicólogo —o cualquier otro devoto del método científico— que el número de ejemplos que he citado es risiblemente insuficiente para considerarlo testimonio adecuado de una generalización de tales alcances, que ninguna ciencia respetable habría de aceptar tan corto número de casos positivos o negativos, los cuales, además, no han sido observados en condiciones científicas, como base para una seria pretensión de formular leyes; que tales procedimientos son impresionistas, vagos, precientíficos; que no merecen que se les reconozca como fundamento de una hipótesis científica. Y, además, se me podría decir que lo que no puede formar parte de una ciencia natural no puede ser calificado de plenamente racional, sino únicamente de aproximación (de esbozo de “explicación”).

En este enfoque está implícito el criterio de Descartes: postular los métodos de las matemáticas (o de la física) como dechados de todo pensamiento racional. No obstante, la explicación que he dado en términos de las actitudes normales de los débiles ante los fuertes, o de los amigos entre sí, sería aceptada, por supuesto, por la mayoría de los seres racionales (entre ellos, por los escritores y lectores de historia) como explicación adecuada de la conducta de cierto individuo en determinada situación. Esta clase de explicación quizá sea inaceptable en un tratado de ciencia natural, pero, en el trato con otros o en la descripción de sus acciones la aceptamos por considerarla tanto normal como razonable; no inevitablemente somera, ni mal considerada ni dudosa ni necesitada de confirmación en el laboratorio. Por supuesto, en cualquier caso podríamos estar equivocados; equivocados acerca de hechos particulares que deberían explicarse acerca de las actitudes de unos individuos para con otros, o en dar por sabidas las generalizaciones implícitas en nuestro juicio; quizá éstas necesiten ser corregidas por el psicólogo o el sociólogo. Pero de que podamos incurrir en error, en un caso particular, no se sigue que esta clase de explicación caiga sistemáticamente en el error y que siempre se le podría o debería sustituir por algo menos superficial, más inductivo, más semejante a la única clase de prueba que se acepta, por ejemplo, en la biología.

Si ahondamos en nuestra indagación y preguntamos por qué tales explicaciones —tales usos de “porque”— son aceptadas por historiadores, y qué queremos dar a entender cuando decimos que es racional aceptarlas, la respuesta será indudablemente que aquello a lo que, en la vida común y corriente, llamamos explicaciones adecuadas, no suele apoyarse en muestras específicas de razonamiento científico sino en nuestra experiencia en general; en nuestra capacidad de comprender los hábitos de pensamiento y de acción encarnados en las actitudes y en los comportamientos humanos; en lo que llamamos conocimiento de la vida o sentido de la realidad. Si alguien nos dice: “x perdonó a y *porque* lo quería” o “x mató a y *porque* lo odiaba”, aceptamos fácilmente estas proposiciones porque, junto con las proposiciones en las que pueden generalizarse, casan con nuestra experiencia; porque pretendemos saber cómo son los hombres; no, por norma, en virtud de la cuidadosa observación de los mismos como especímenes psicológicos (como recomienda Taine), o como miembros de alguna extraña tribu cuya conducta es oscura para nosotros y sólo puede colegirse de la observación (preferiblemente controlada), sino porque decimos que sabemos (no siempre justificablemente) qué es en lo esencial un ser humano: en particular, un ser humano perteneciente a una civilización no muy distinta de la nuestra y, por consiguiente, que piensa, quiere y siente o actúa de una manera que (con razón o sin ella) suponemos que es inteligible para nosotros porque se parece suficientemente a la nuestra propia o a la de otros seres humanos cuyas vidas están entrelazadas con la nuestra.

Esta clase de “porque” no es la de la inducción o de la deducción, sino el “porque” de la comprensión —*Verstehen*—, del reconocimiento de que determinada conducta es parte de un patrón de actividad que podemos comprender, que podemos recordar o imaginar, y que describimos en términos de las leyes generales que no es posible explicitar en *su totalidad* (y menos aún organizar en sistema), pero sin el cual no es concebible la textura de la vida humana normal, social o personal. Cometemos errores; podemos ser superficiales, poco observadores, ingenuos, carentes de imaginación, no tomar en cuenta suficientemente los motivos inconscientes, o las consecuencias que no se buscaron, o el juego del azar, o de algún otro factor; podemos proyectar el presente en el pasado o suponer acríticamente que las categorías y los conceptos de nuestra civilización son válidas para culturas remotas en las que no encajan. Pero, aun cuando una explicación o uso del “porque” o del “por lo tanto” pueda ser rechazada o puesta en tela de juicio por cualquiera de estas razones, o por otro centenar de motivos (que bien podrían proporcionarnos los descubrimientos científicos de la física o de la psicología, por ejemplo, que desmienten las cómodas suposiciones del sentido común), *todas* esas explicaciones no pueden rechazarse *in toto* en favor de procedimientos inductivos derivados de las ciencias naturales; pues tal cosa nos dejaría en el aire: el contexto en el cual pensamos, actuamos, esperamos que se nos comprenda y respondan, quedaría destruido.

Cuando entiendo la oración que alguien expresa, mi pretensión de saber lo que significa no se basa, por norma, en la conclusión (a la que he llegado inductivamente) de que la probabilidad estadística es que los ruidos que emite están, en efecto, relacionados

y son expresivos de la manera en que entiendo que lo están, conclusión derivada de una comparación de los sonidos que emite con otros muchos sonidos que un gran número de personas ha emitido en situaciones equivalentes en el pasado. No debe confundirse esto con el hecho de que, si se me obliga a justificar mi afirmación, podría llevar a cabo un experimento que comprobaría de alguna manera mi opinión. No obstante, mi creencia suele ser mucho más fuerte que aquella que cualquier proceso de razonamiento ejecutable por mí, con vistas a corroborarla en una ciencia natural, pudiera justificar. Sin embargo, no por esta razón consideramos que tales afirmaciones de que se tiene un conocimiento son menos racionales que las convicciones científicas y, menos aun, que sean arbitrarias. Cuando digo que sé que *x* perdonó a *y* porque lo quería, o era demasiado bonachón para abrigar un rencor, a lo que estoy apelando en última instancia es a mi propia experiencia (o a la de mi sociedad) y a la imaginación, a mi conocimiento (o el de mis asociados) de lo que tales relaciones han sido o pueden ser. Este conocimiento, ya sea propiamente mío o que haya depositado en él mi confianza (que lo haya aceptado acriticamente), a menudo podrá estar equivocado y llevarme a cometer errores —un freudiano o un marxista quizá me abran los ojos a muchas cosas que no he entendido aún—, pero si *todo* ese conocimiento se tuviese que rechazar, a menos que resistiera las pruebas científicas, no podría yo pensar ni actuar de ninguna manera.

El mundo de las ciencias naturales es el mundo del observador externo que se percata tan cuidadosa y desapasionadamente como puede de la copresencia o de la sucesión (o falta de la misma), o del grado de correlación, de las características empíricas. Al formular una hipótesis científica, tengo que partir, al menos en teoría, de la suposición inicial de que cualquier cosa podría ocurrir junto a, o antes o después de, o simultáneamente con cualquier otra cosa; la naturaleza está llena de sorpresas; debo dar por sabido lo menos posible; corresponde a las ciencias naturales establecer leyes generales que registren lo que ocurre con máxima frecuencia o invariablemente. Pero en los asuntos humanos, en el juego recíproco de unos hombres con otros de sus sentimientos, pensamientos, elecciones, ideas acerca del mundo, o de los demás hombres, o de ellos mismos, sería absurdo empezar de esta manera (y llevado a sus extremos, imposible). No parto de una ignorancia que deja todas las puertas abiertas —o el mayor número posible de las mismas— pues aquí no soy primordialmente un observador externo, sino que yo mismo soy un actor; comprendo a otros seres humanos y sé lo que es tener motivos, sentimientos y obedecer a las reglas; porque también soy humano, y porque ser activo —es decir, desear, tener la intención de trazar planes, especular, hacer, reaccionar ante otros con plena conciencia, percatarme de mi situación respecto de otros seres conscientes y del ambiente no humano— es *eo ipso* estar entregado a la tarea de encajar constantemente fragmentos de la realidad en una sola configuración omnicomprendiva, que supongo que vale para los demás, y a la cual llamo realidad. Cuando de veras logro hacer esto, cuando me parece que los fragmentos casan, lo llamo explicación; cuando de hecho casan, se me llama racional: si no casan bien, si mi sentimiento de una armonía es en gran parte una ilusión, se me llama irracional, fantasioso, perturbado, bobo; cuando no casan de ninguna manera, se me llama loco.

Hasta aquí, en lo tocante a las diferencias de método. Pero existe también una profunda diferencia de miras entre los estudios científicos y los históricos. No buscan lo mismo. Permítaseme ilustrar esto con un ejemplo sencillo. Supóngase que leemos un texto escolar común, europeo o estadounidense, que constituya una muestra de la clase de prosa histórica elemental que la mayoría de nosotros ha tenido que estudiar. Reflexione sobre la clase de explicación que encuentra uno (o solía encontrar) en obras comunes de este tipo, acerca de las causas de la Revolución francesa, por ejemplo. Es frecuente ver que se nos diga que fueron causas, entre otras —para mencionar sólo los títulos de los encabezados—: *i)* la opresión de los campesinos franceses por la aristocracia, la Iglesia, el rey, etc.; *ii)* el desorden de la Hacienda pública; *iii)* el carácter débil o la estupidez de Luis XVI; *iv)* la influencia subversiva de los escritos de Voltaire, los enciclopedistas, Rousseau y otros autores; *v)* la creciente frustración de las ambiciones de la burguesía francesa económicamente en ascenso, privada de la parte que le correspondía del poder político; etc. Podrá uno protestar contra la crudeza e ingenuidad de tales maneras de ver la historia: Tolstoi nos ha proporcionado varias despiadadas y divertidas parodias de las mismas y de sus ejecutantes.⁹ Pero si la angustia principal de uno es la que siente por el deseo de convertir la historia en ciencia, su indignación debería aceptar una forma diferente y mucho más específica. Debería uno declarar que lo que aquí se manifiesta es una grotesca confusión de categorías; un ultraje al método científico. Pues el análisis de las circunstancias en que se encontraban los campesinos pertenece a la ciencia de la economía, o tal vez de la historia social; el de la política hacendaria francesa, a la ciencia de las finanzas públicas, que no es primordialmente un estudio histórico, sino que se funda (según algunos) en principios intemporales; la debilidad del carácter o del intelecto del rey es materia de estudio de la psicología del individuo (o de la biografía); la influencia de Voltaire y de Rousseau pertenece a la historia de las ideas; la presión de las clases medias es tema sociológico, etc. Cada una de estas disciplinas debe poseer sin duda su propio contenido fáctico, así como métodos, cánones, conceptos, categorías y estructura lógica privativos. Amontonarlos todos ellos en uno solo y soltar una lista de causas, como si todas perteneciesen al mismo nivel y tipo, es intelectualmente escandaloso: la cuerda formada con estos hilos heterogéneos tiene que destorcerse inmediatamente; luego, cada uno de los hilos se debe tratar por separado, en su propio casillero lógico. Tal sería la reacción de alguien que tomara en serio la proposición de que la historia es, o al menos debería ser, una ciencia natural, o una combinación de ciencias naturales. Sin embargo, la verdad acerca de la historia —tal vez la verdad más importante de todas— es que la historia general es precisamente esta amalgama; un rico conocimiento compuesto de elementos aparentemente dispares; que consideramos, de hecho, a estas diferentes causas como factores en una sola sucesión unitaria —la de la historia de la sociedad francesa o de la nación francesa durante una porción particular del tiempo— y que, aun cuando puedan obtenerse grandes beneficios separando a este o aquel elemento para su análisis en un laboratorio especializado, sin embargo, tratarlos como si estuviesen auténticamente separados y fuesen corrientes aisladas que no se unen para formar un solo río es desviarse muchísimo más de lo que creemos que es la historia,

que es indiscriminado irlos ensartando en un solo hilo de causas, como se hace en los ingenuos manuales escolares. “Historia es lo que hacen los historiadores”, y lo que al menos algunos de ellos tienen como mira es responder a quienes desean que se les diga cuáles fueron los cambios importantes que ocurrieron en la vida pública francesa entre 1789 y 1794, y por qué tuvieron lugar. Queremos (idealmente, al menos) que se nos presente, si no una experiencia total —imposibilidad no sólo lógica, sino práctica—, sí por lo menos algo lo suficientemente lleno y concreto para satisfacer nuestra concepción de la vida pública (que es también una abstracción, pero no un esquema deductivo, ni un modelo construido artificialmente) contemplado desde muchos puntos de vista y tantos niveles como sea posible; que incluya tanto componentes numerosos, múltiples factores y aspectos, como el más amplio y profundo conocimiento posible; el mayor poder analítico, la más profunda penetración y plena imaginación que pueda presentar. Si se nos dice que una ciencia natural no puede alcanzar tanto —es decir, mediante la aplicación de modelos a la realidad, ya que los modelos sólo pueden funcionar si su materia es relativamente tenue, constituida como lo está por hilos intencionalmente aislados de la experiencia, y no “gruesa”, no con la textura constituida por los hilos entretejidos—, entonces la historia, si se propone tratar con el compuesto, y no con algún ingrediente del mismo meticulosamente seleccionado (cual debe de ser), no habrá de ser, en este sentido, ciencia. Una mentalidad científica rara vez suele acompañar a la curiosidad o al talento históricos. Podemos utilizar las técnicas de las ciencias naturales para establecer fechas, ordenar los acontecimientos en el espacio y en el tiempo, excluir hipótesis insostenibles y sugerir nuevos factores explicativos (como lo han hecho tan notablemente la sociología, la psicología, la economía, la medicina), pero la función de todas estas técnicas (no obstante lo indispensables que son hoy) no puede ser sino subordinada, pues están determinadas por sus modelos específicos y son, por consiguiente, “tenues” mientras que los grandes historiadores quieren describir, analizar y explicar lo que necesariamente es basto; tal es la esencia de la historia, sus propósitos, su orgullo y la razón de su existencia.

De la historia, y de otras explicaciones de la vida humana, se ha dicho a veces que son afines al arte. Lo que quiere decir con esto es que escribir acerca de la vida humana depende en gran medida de la habilidad descriptiva, del estilo, de la lucidez, de la elección de ejemplos, de la distribución del énfasis, de la vivacidad de la descripción y demás cosas por el estilo. Pero existe un sentido más profundo, en el que la actividad del historiador es como la del artista. La explicación histórica es en gran medida el ordenamiento de los hechos descubiertos en configuraciones que nos satisfacen porque coinciden con la vida —con la variedad de la experiencia y la actividad humanas— como la conocemos y podemos imaginarla. Esta es la diferencia que distingue a los estudios humanísticos —*Geisteswissenschaften*— de los naturales. Cuando estas configuraciones contienen conceptos medulares o categorías, efímeros, o se circunscriben a aspectos triviales o desusados de la experiencia humana, decimos de tales explicaciones que son someras, impropias o excéntricas, y por estas razones no nos parecen satisfactorias. Cuando dichos conceptos son amplios, permanentes, estamos familiarizados con ellos,

son comunes a muchos hombres y civilizaciones, experimentamos un sentimiento de realidad y confiabilidad que deriva de este mismo hecho, y consideramos la explicación bien fundada, seria, satisfactoria. En algunas ocasiones (raras) la explicación no sólo encierra, sino que revela categorías fundamentales, de importancia universal, las cuales, una vez que se imponen a nuestra conciencia, reconocemos como subyacentes a toda nuestra experiencia; sin embargo, están tan apretadamente entretejidas con todo lo que somos y sentimos, y, por consiguiente, las damos hasta tal punto por sabidas, que el simple tocarlas es dar una vigorosa sacudida a todo el sistema; este estremecimiento lo produce el reconocimiento, y es capaz de alterarnos profundamente, como suele ocurrir cuando algo profundamente enterrado y fundamental que se ha conservado sin discutir, y en la oscuridad, se ve iluminado repentinamente o se saca de su marco para verlo más de cerca. Cuando ocurre tal cosa, y en especial cuando las categorías así descubiertas parecen tener validez para cada campo de la actividad humana, sin límites aparentes — de modo que aún no podemos decir hasta dónde se extenderán—, llamamos a tales explicaciones profundas, fundamentales, revolucionarias, y a quienes las profieren — Vico, Kant, Marx, Freud— hombres de profunda penetración y genio.

Esta clase de explicación histórica está relacionada con el análisis moral y estético, en tanto que presupone concebir a los seres humanos no sólo como organismos en el espacio cuyas regularidades de conducta pueden describirse y encerrarse en fórmulas que ahorran trabajo, sino como seres activos que persiguen fines, que dan forma a sus propias vidas y a las de los demás, que se sienten, reflexionan, imaginan, crean en constante interacción e intercomunicación con otros seres humanos, en pocas palabras, que están entregados a todas las formas de experiencia que entendemos porque participamos en ellas y no las vemos sólo como observadores externos. Esto es lo que se llama ver las cosas desde dentro y hace posible, y por cierto inevitable, una explicación cuya función primaria no es predecir o extrapolar, o al menos controlar, sino acomodar los vagos y escurridizos objetos de los sentidos, de la imaginación, del intelecto en la sucesión fundamental de configuraciones que llamamos normales y que constituye el criterio último de realidad en contra de la ilusión, de la incoherencia, de la ficción. La historia no es sino una proyección mental en el pasado de esta actividad de selección y ajuste, la búsqueda de coherencia y unidad, junto con el intento de refinarlas con toda la escrupulosidad de que somos capaces, trayendo en su ayuda todo lo que nos parece útil, todas las ciencias, todos los conocimientos y destrezas, todas las teorías que hemos ido adquiriendo vengan de donde vengan. Por esto, ciertamente, es por lo que hablamos de la importancia de tomar en cuenta imponderables al formar juicios históricos, o de la importancia que tiene la facultad de juicio, la cual parece misteriosa sólo a quienes parten del prejuicio de que su inducción, su deducción y su percepción sensorial son las únicas fuentes legítimas o, por lo menos, los únicos métodos certificados para justificar las pretensiones de conocimiento. A quienes sin resonancias míticas insisten en la importancia del sentido común o en el conocimiento de la vida o de la amplitud de la experiencia o de la capacidad de mostrar simpatía o tener imaginación, o de la sabiduría natural o de la “profundidad” de una penetración intelectual —todos estos atributos

normales y empíricos—, se hacen sospechosos de tratar de meter de contrabando alguna suerte de ilícita facultad metafísica sólo porque el ejercicio de estos dones tiene relativamente poco valor para quienes se ocupan de la materia inanimada, para los físicos o los geólogos. La capacidad de comprender el carácter de las personas, el conocimiento de la materia como probablemente reaccionarán las unas ante las otras, la capacidad de “penetrar” en sus motivos y principios, el movimiento de sus pensamientos y sentimientos (y esto es válido otro tanto respecto del comportamiento de las masas, o del desarrollo de las culturas), éstos son los talentos indispensables para los historiadores, pero no (o no en el mismo grado) para quienes cultivan las ciencias naturales. La capacidad de conocer, que es como conocer el carácter o el aspecto de alguien, es tan esencial para el historiador como el conocimiento de los hechos. Sin un suficiente conocimiento de hechos, una construcción histórica quizá no sea más que una ficción coherente; obra de la imaginación romántica; huelga decir que, si pretende ser cierta, tanto ella, como las generalizaciones que contenga, tendrán que estar encadenadas a la realidad mediante la verificación de los hechos, como en cualquier otra ciencia natural. No obstante, aun cuando en este sentido último lo que se entiende por real y verdadero es idéntico en la ciencia natural, en la historia y en la vida común subsisten, no obstante, diferencias tan grandes como las semejanzas.

Esta noción de lo que hacen los historiadores cuando explican tal vez arroje luz sobre algo que anteriormente mencionamos; a saber, la idea de la sucesión inexorable de las etapas de desarrollo, la cual hacía no sólo erróneo, sino absurdo, suponer que *Hamlet* podía haber sido escrita en la corte de Gengis Kan, o que Richelieu podía haber puesto en práctica las políticas de Bismarck. Pues esta clase de certidumbre no es algo que derivemos de una cuidadosa investigación inductiva de las condiciones prevalecientes en la Mongolia exterior en comparación con las de la era isabelina en Inglaterra, o de las relaciones políticas entre las grandes potencias en el siglo XIX en comparación con las del siglo XVII, sino de un sentido más fundamental de qué es lo que casa con qué. Nos representamos la sucesión histórica como algo afín al crecimiento de la personalidad de un individuo; sugerir que un niño piensa, desea o actúa como un adulto, o viceversa, es algo que rechazamos fundándonos en nuestra propia experiencia directa (no estoy pensando en la introspección al decir esto, sino en el conocimiento de la vida; algo que surge de la interacción con los demás y el propio entorno, y que constituye el sentido de la realidad). Nuestra concepción de la civilización es análoga a esto. No pensamos que sea necesario enumerar todas las maneras específicas en que un nómada salvaje difiere de un europeo del Renacimiento, ni nos preguntamos cómo o qué pruebas inductivas tenemos de la proposición contingente de que la cultura del Renacimiento no es sólo diferente a la de la Mongolia exterior de hace 2 000 años, sino que representa una fase más madura del desarrollo humano. La proposición de que la cultura del Renacimiento no sólo no precedió, sino que no pudo haber precedido a la etapa nómada en el desarrollo continuo al que llamamos una sola cultura, es algo estrechamente vinculado a nuestra concepción de cómo viven los hombres, de lo que son las sociedades, de cómo se desarrollan, de hecho, al significado mismo de nuestro concepto de hombre,

desarrollo, sociedad, que es lógicamente anterior a nuestras investigaciones y no su meta ni su producto. No es tanto que no necesite de justificación por sus métodos o resultados, así como es lógicamente absurdo tratar de reforzarla de esta manera. Por esta razón podría uno vacilar ante la idea de llamar empírico a este conocimiento, ya que no es confirmable ni corregible mediante los métodos empíricos normales, en relación con los cuales funciona como base, como marco de referencia. Pero tampoco es, por supuesto, *a priori* (como Vico y Hegel, quienes mostraron una original penetración al respecto, dan a entender a veces), si por esto se entiende que se le alcanza de alguna manera especial, no naturalista. El reconocimiento de las categorías fundamentales de la experiencia humana difiere tanto de la adquisición de información empírica, como del razonamiento deductivo; tales categorías son lógicamente anteriores a ambos y son los menos sujetos a cambio de todos los elementos que constituyen nuestro conocimiento. Sin embargo, no son inalterables y podemos preguntarnos de qué manera este o aquel cambio en ellas podría afectar nuestra experiencia. Es posible, aunque no fácil *ex hypothesi*, concebir seres cuyas categorías de pensamiento y percepción difieran radicalmente de las nuestras; cuanto mayores fuesen esas diferencias tanto más difícil sería comunicarnos con ellos o, de continuar el proceso, considerarlos seres humanos o conscientes; o, si el proceso llega demasiado lejos, siquiera concebirlos.

El corolario de todo esto es que una de las dificultades a que se enfrentan los historiadores, y que no fastidia a los científicos de la naturaleza, es la de reconstruir lo que ocurrió en el pasado en términos no sólo de nuestros propios conceptos y categorías, sino también del aspecto que dichos acontecimientos deben de haber tenido para quienes participaron en ellos o para quienes se vieron afectados por los mismos —hechos psicológicos que, a su vez, influyeron en los acontecimientos—. Ya es bastante difícil adquirir una conciencia adecuada de lo que somos y de lo que nos proponemos, y de cómo hemos llegado a lo que hemos llegado, para que también se nos pida aclarar las características de la conciencia del mundo y que de sí mismas puedan tener personas que se encuentran en situaciones distintas de la nuestra; sin embargo, eso es lo que se espera del verdadero historiador. Los químicos y los físicos no están obligados a averiguar los estados mentales de Lavoisier o Boyle; y menos los de las masas de hombres ignorantes. Los matemáticos no tienen por qué preocuparse de la manera general de ver las cosas de Euclides o de Newton. Los economistas, *qua* (en tanto que) economistas no necesitan captar la visión interior de Adam Smith ni la de Keynes, y menos aún la de sus contemporáneos menos dotados. Pero es tarea ineludible del historiador, que es algo más que un simple compilador o esclavo de una doctrina o de un partido, preguntarse no sólo qué ocurrió (en el sentido de acontecimientos públicos observables), sino también qué debió parecerles la situación a los griegos o a los romanos, a Alejandro o a Julio César y, sobre todo, a Tucídides, a Tácito o a los cronistas medievales anónimos, o a los ingleses o a los alemanes en el siglo XVI, o a los franceses en 1789 o a los rusos en 1917, o a Lutero o Cromwell, a Robespierre, o a Lenin.

Esta suerte de proyección imaginativa de nosotros mismos en el pasado, el intento de captar conceptos y categorías que difieren de las del investigador mediante conceptos y

categorías que no pueden ser sino las suyas propias, es una tarea de la que el investigador nunca podrá estar seguro de realizar cabalmente, no obstante lo cual no puede renunciar a ella. Trata de aplicar pruebas científicas a sus conclusiones, pero no le habrá de servir de mucho. Pues ahora es lugar común que las fronteras entre hecho e interpretación son borrosas y cambiantes y que lo que desde una perspectiva es hecho desde otra es interpretación. Aun cuando los métodos químicos, paleográficos y arqueológicos nos dan algunos duros guijarros de hechos indudables, no podemos eludir la tarea de la interpretación, pues nada vale como interpretación histórica a menos que intente contestar la pregunta de qué les debió parecer el mundo a otros individuos o sociedades, si queremos tomar sus actos y palabras como los actos y palabras de seres humanos ni totalmente iguales a nosotros ni tan diferentes que no encajen en nuestro pasado común. Sin una capacidad para la simpatía y de imaginación superior a la que se requiere del físico, no se puede tener visión ni del pasado ni del presente, ni de otros ni de nosotros mismos; cuando se carece de ellas totalmente, el pensamiento común y corriente —así como el pensamiento histórico— no puede funcionar en lo más mínimo.

El contraste que estoy tratando de establecer no se traza entre dos exigencias humanas permanentemente opuestas, sino complementarias: una de unidad y homogeneidad, la otra de diversidad y heterogeneidad, que Kant aclaró tanto.¹⁰ El contraste en el que estoy pensando se da entre tipos de conocimiento diferentes. Cuando se incita a los judíos, en la Biblia, a tratar bien a los extranjeros, “y no angustiarás al extranjero: pues vosotros sabéis cómo se halla el alma del extranjero, ya que extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto”,¹¹ este conocimiento no es deductivo ni inductivo, ni se funda en la inspección directa, sino que es afín al “sé” de “sé lo que es tener hambre y ser pobre” o “sé cómo funcionan los organismos políticos”, o “sé lo que es ser brahmín”. Esto no es (para usar la útil clasificación de Gilbert Ryle) ni el “saber que” que nos proporcionaban las ciencias, ni el “saber como” característico de una destreza o disposición ni el conocimiento de la percepción directa del estar familiarizado, de la memoria, sino el tipo de conocimiento que un administrador o un político tiene que poseer acerca de los hombres con los que está tratando. Si el historiador (o, por lo demás, el comentador contemporáneo de los acontecimientos) está escasamente dotado de esto, si sólo puede apoyarse en técnicas inductivas, entonces, por más precisos que sean sus descubrimientos de hechos, seguirán siendo los de un anticuario, un cronista o, en el mejor de los casos, los de un arqueólogo, pero no los de un historiador. No es sólo su erudición o la creencia en las teorías sobre la conducta humana lo que permitió a Marx o a Namier escribir historia de primera calidad.

Quizá pueda arrojarse algo de luz sobre esta cuestión comparando el método histórico con el de la lingüística o el de los estudios literarios. Ningún erudito podría enmendar un texto sin poseer la capacidad (para lo que existe técnica) de “penetrar en el espíritu” de otra sociedad o época. Los cerebros electrónicos no pueden efectuar esto: pueden darnos otras posibles combinaciones de letras, pero no elegir entre las mismas con éxito, ya que las reglas infalibles de la programación todavía no se han formulado. ¿Cómo llegan los eruditos dotados a atinar en sus enmiendas? Hacen todo lo que exigiría

la más rigurosa de las ciencias naturales; se empapan del texto de sus autores, comparan, contrastan, manipulan combinaciones como el más consumado de los descifradores de códigos; quizá crean en la utilidad de usar métodos estadísticos y cuantitativos; formulan hipótesis y las someten a prueba; y todo esto bien podrá ser indispensable, pero no es suficiente. Al final, lo que los guía es un sentido (que se va formando en el estudio de los testimonios) de lo que un autor dado podría, o no podría, haber dicho; de lo que encaja o no en la configuración general de su pensamiento. Esto (permítaseme repetirlo) no es la manera en que demostramos que la penicilina cura la pulmonía.

Tal vez el abismo más profundo que separa los estudios históricos de los científicos se tienda entre el punto de vista del observador y el del actor. Fue esto lo que puso de relieve el contraste entre lo “interior” y lo “exterior” que Vico inició y continuaron luego los alemanes, y que les parece tan sospechoso a los positivistas modernos; entre las preguntas de “¿cómo?”, o “¿qué?”, o “¿cuándo?”, por una parte, y las preguntas de “¿por qué?”, “¿conforme a cuál regla?”, “¿con qué fin?”, “¿por cuál motivo?”, por la otra. Escribe en la diferencia entre la categoría de simple contigüidad o sucesión (las correlaciones a que todas las ciencias pueden reducirse en última instancia) y la de coherencia e interpretación; entre el conocimiento fáctico y la comprensión. Sólo esta última hace inteligible la célebre identidad en la diferencia (que los filósofos idealistas exageraron y de la que abusaron) en virtud de la cual concebimos que uno y el mismo punto de vista se expresa con manifestaciones diversas, y percibimos afinidades (a veces difíciles, cuando no imposibles, de formular) entre el vestido de una sociedad y su moral, su sistema de justicia y el carácter de su poesía, su arquitectura y sus hábitos domésticos, sus ciencias y sus símbolos religiosos. Es éste el famoso “espíritu de las leyes” de Montesquieu (o de las instituciones) que pertenecen a una sociedad. Ciertamente, sólo esto da su sentido cabal a la noción misma de pertenecer;¹² sin ella no comprenderíamos qué es lo que se quiere dar a entender cuando se dice que algo pertenece a, o es característico o típico de, una edad, un estilo o un punto de vista; ni, a la inversa, sabríamos qué es que una interpretación sea anacrónica, qué es lo que se entiende por incompatibilidad entre el fenómeno dado y su supuesto contexto en el tiempo; esta clase de atribución errada es diferente en especie de la incongruencia formal, o colisión lógica de teorías o proposiciones.

Un interés concentrado en sucesos, personas o situaciones particulares¹³ en cuanto tales y no como casos particulares de una generalización, es un requisito previo de ese sentido histórico que, como el sentido de la oportunidad en los agentes que persiguen algún propósito en particular, se ve agudizado por el amor, el odio o el peligro; es esto lo que nos guía para comprender, descubrir y explicar. Cuando los historiadores aseveran proposiciones particulares como “Lenin desempeñó un papel decisivo en la realización de la Revolución rusa”, o “sin Winston Churchill la Gran Bretaña habría sido derrotada en 1940”, los fundamentos racionales de tales afirmaciones, cualquiera que pueda ser su grado de plausibilidad, no son idénticos a generalizaciones del tipo de “tales hombres, en tales circunstancias, comúnmente afectan a los acontecimientos de esta manera” las cuales cuentan con testimonios excesivamente flojos; pues no sometemos las

proposiciones a prueba sólo (o ciertamente, en general) mediante sus vínculos lógicos con tales proposiciones generales (o esquemas explicativos) sino, antes bien, en términos de su congruencia con la imagen que nos hemos forjado de una situación específica. No es posible llevar a cabo el análisis de este tipo de conocimiento en un conjunto finito de proposiciones generales y particulares, categóricas e hipotéticas. Todo juicio por nosotros formulado, ya sea en el pensamiento histórico, ya sea en la vida de todos los días, encierra ideas y proposiciones generales sin las cuales no puede haber pensamiento o lenguaje. A veces, algunas de estas generalizaciones pueden enunciarse claramente y combinarse para la formación de modelos; cuando ocurre esto surgen las ciencias naturales. Pero el lenguaje descriptivo y explicativo de los historiadores, debido a que tratan de registrar, o de analizar, o de dar cuenta y razón de fenómenos específicos, inclusive únicos en cuanto tales¹⁴ —las más de las veces por sí mismos—, no puede reducirse, sin residuo, por esa misma razón, a tales fórmulas generales, y menos aún a modelos y sus aplicaciones. Todo intento de hacerlo se verá frenado desde el principio por el descubrimiento de que la materia de estudio implica una “gruesa” textura de cruzamientos perpetuamente cambiantes, y fusionantes creencias y suposiciones inconscientes y conscientes, algunas de las cuales son imposibles de formular, aunque todas sean difíciles, a pesar de lo cual entre ellas se fundan nuestras concepciones y nuestros actos racionales, los cuales, ciertamente, los exhiben o articulan. Esta es la telaraña de que habla Taine, y sólo es posible avanzar un poco (no se puede decir de antemano hasta dónde) hacia el aislamiento y la descripción de sus ingredientes, si se provoca nuestra racionalidad para hacerlo. Y aun si lográsemos hacer explícitas todas (lo cual es absurdo) o muchas (lo que no es factible) de nuestras proposiciones o creencias generales, tal realización no nos acercaría mayor cosa al ideal científico; pues entre un conjunto de generalizaciones —o de nudos sin analizar de las mismas— y la construcción de un modelo, queda aún mucho campo difícil de cruzar o impasable: las generalizaciones tienen que exhibir un grado excepcional de constancia y conexión lógica para poder cruzar ese campo.

¿Cómo habremos de llamar a la facultad que exterioriza un artista al elegir sus materiales con una finalidad particular; o la que un político o un publicista necesita cuando adopta una política o expone una tesis, cuyo éxito dependerá del grado de su sensibilidad a las circunstancias y a los caracteres humanos, y al juego recíproco específico que se dé entre ellos, con los cuales y sobre los cuales está trabajando? *Wirkungszusammenhang*, la estructura o configuración general de la experiencia es algo cuya comprensión podrá ser excepcionalmente valiosa para los hombres de ciencia, pero es absolutamente indispensable para el historiador. Sin ella, en el mejor de los casos, no pasará de ser un cronista o un especialista técnico; en el peor de los casos, será un deformador de los hechos y un autor de ínfimas novelas. Podrá alcanzar precisión, objetividad, lucidez, calidad literaria, amplitud de conocimientos, pero a menos que transmita una visión reconocible de la vida y exteriorice ese sentido de lo que encaja en una situación dada, o lo que no encaja, que constituye la prueba última de la cordura, una percepción de una *Gestalt* social que por norma no puede ser formalizada en

términos, por ejemplo, de una teoría de campo; a menos que posea una capacidad mínima para esto, el resultado no será reconocido por nosotros como cuenta y razón de la realidad; es decir, de lo que los seres humanos, según entendemos el término, podrían haber sentido, pensado o hecho.

Si no me equivoco, fue L. B. Namier quien en cierta ocasión dijo, acerca del sentido de lo histórico, que no existía un atajo *a priori* conducente a un conocimiento de lo que ocurrió realmente, sólo puede establecerse mediante una escrupulosa investigación empírica, a través de la investigación, en la acepción normal del término. Lo que se entiende por sentido histórico no es el conocimiento de lo que ocurrió, sino de lo que *no* ocurrió. Cuando un historiador, al tratar de decir qué es lo que ocurrió y por qué ocurrió, rechaza la infinidad de posibilidades que lógicamente se le ofrecen, que en su gran mayoría son patentemente absurdas y, a la manera de un detective, investiga únicamente aquellas posibilidades que tienen al menos alguna plausibilidad inicial, es este sentido de lo que es plausible —de lo que los hombres, por ser hombres, podrían haber hecho o sido—, lo que constituye el sentido de coherencia con las configuraciones de la vida que he tratado de indicar. Palabras tales como plausibilidad, probabilidad, sentido de la realidad, sentido histórico, denotan categorías cualitativas típicas, que distinguen los estudios históricos, en contraposición a las ciencias naturales, que tratan de actuar cuantitativamente. Esta distinción que se originó en Vico y Herder, y fue desarrollada por Hegel y (*malgré soi*) por Marx, Dilthey y Weber también, tiene importancia fundamental.

Las dotes que necesitan los historiadores son diferentes a las de los científicos de la naturaleza. Estos últimos tienen que abstraer, generalizar, idealizar, calificar, disociar ideas normalmente asociadas (pues la naturaleza está repleta de extrañas sorpresas y debe darse por sabido lo menos posible), deducir, establecer con certeza, reducir todo al máximo grado de regularidad, de uniformidad y, en la medida de lo posible, de pautas repetitivas e intemporales. Los historiadores no pueden cumplir su cometido sin poseer una capacidad considerable para pensar en términos generales; pero necesitan, además, atributos peculiares: capacidad para la integración, para percatarse de semejanzas y diferencias cualitativas; sentido de la manera única en que diversos factores se combinan en la situación particular concreta, que tiene que ser, a la vez, no tan diferente de cualquier otra situación que constituya una interrupción total en el flujo continuo de la experiencia humana, ni tan estilizada y uniforme que resulte ser criatura obvia de la teoría y no de carne y hueso. Las capacidades que se necesitan son más de asociación que de disociación, de percibir la relación de las partes con el todo, la de sonidos o colores particulares con las múltiples melodías o cuadros posibles de los que podrían formar parte. La de los vínculos que conectan a los individuos vistos y saboreados como individuos, y no primordialmente como casos particulares de tipos o de leyes. Es eso lo que Hegel trató de colocar bajo el encabezado de la “razón” sintetizadora, en contraposición al “entendimiento” analítico y de proporcionarle su propia lógica. Es la “lógica” que resultó incapaz de una clara formulación o utilidad; es la que no puede incorporarse a los cerebros electrónicos. Tales dotes guardan relación con la práctica, tanto como con la teoría; quizá más directamente con la práctica. El hombre que carece

de inteligencia común puede ser un físico genial, pero no un historiador; ni siquiera mediocre. Algunas características indispensables para los historiadores (aun cuando no suficientes por sí solas para obrar) son más afines a las que se necesitan en el comercio humano activo que a las del gabinete, el laboratorio o el claustro. La capacidad para asociar los frutos de la experiencia de manera tal que permita a sus poseedores distinguir, sin el auxilio de reglas, lo medular, permanente o universal de lo superficial, transitorio o local; esto es, lo que imprime carácter de concreto y plausibilidad, su aliento vital, a las narraciones históricas. La destreza para establecer hipótesis mediante la observación, la memoria o procedimientos inductivos, aun cuando sea en última instancia indispensable para el descubrimiento de todas las formas de verdad acerca del mundo, no es la más rara de las cualidades que necesitan los historiadores, tampoco es un síntoma de talento histórico, el deseo de descubrir recurrencias y leyes.

Si nos preguntamos cuáles han sido los historiadores que han despertado el máximo de perdurable admiración, encontraremos, creo yo, que no son ni los más ingeniosos, ni los más exactos, ni aun los descubridores de hechos nuevos o de conexiones causales, sino aquellos que (como los novelistas imaginativos) nos presentan a hombres, sociedades o situaciones en múltiples dimensiones, en muchos niveles intersecantes simultáneamente; escritores en cuyos relatos las vidas humanas, y sus relaciones entre sí y con el mundo externo, son (cuando nos sentimos especialmente lúcidos e imaginativos) lo que sabemos que pueden ser. Las dotes que necesitan tener los hombres de ciencia son éstas: tienen que estar dispuestos a poner todo en tela de juicio, a forjar atrevidas hipótesis no relacionadas con los procedimientos empíricos de costumbre, y llevar sus conclusiones lógicas tan lejos como puedan, libres del control del sentido común o del miedo a apartarse demasiado de lo que es normal o posible en el mundo. Sólo así se descubrirán nuevas verdades y las relaciones entre ellas; verdades que en física o matemáticas lo mismo que en psicología o antropología, no dependen de conservar el contacto con la experiencia común humana. En este sentido, querer que la historia se acerque a la condición de ciencia natural es pedirle que contradiga su esencia.

Se acepta, en general, que lo opuesto a captar la realidad es la tendencia a la fantasía o a la utopía. Pero quizá haya más de una forma de desafiar la realidad. ¿No será que ser acientífico es desafiar, sin buena razón la lógica o empírica, hipótesis y leyes establecidas; mientras que ser ahistórico es lo contrario: ignorar o torcer nuestra concepción de acontecimientos, personas, situaciones particulares en nombre de leyes, teorías, principios derivados de otros campos lógicos, éticos, metafísicos, científicos, que la naturaleza del medio hace inútiles? ¿Qué otra cosa hacen los teóricos a quienes llamamos fanáticos porque su fe en determinada configuración no es superada por su sentido de la realidad? Por esto, querer construir una disciplina que sería a la historia concreta lo que la ciencia pura a la aplicada, por más éxito que puedan llegar a alcanzar las ciencias humanas —aun si, como todos, salvo los oscurantistas, pueden esperar, llegasen a descubrir leyes auténticas, confirmadas empíricamente, de las conductas individual y colectiva— es como intentar encontrarle la cuadratura al círculo. No es una vana esperanza de meta ideal más allá de las fuerzas humanas, sino una quimera, nacida de

una falta de comprensión de la naturaleza de las ciencias naturales o de la historia, o de ambas.

Trad. de Francisco González Aramburo

¹ *Œuvres de Condorcet*, ed. A. Condorcet O'Connor y M. F. Arago, vol. I (París, 1847-1849), p. 392.

² “En lo que respecta a la naturaleza, acontecimientos por demás irregulares y caprichosos en apariencia han sido explicados y se ha demostrado que se rigen por ciertas reglas universales y fijas. Esto se ha dado porque hombres capaces y, sobre todo, hombres de mente paciente e infatigable, han estudiado los acontecimientos naturales con vistas a descubrir su regularidad: y si los sucesos humanos se sujetasen a un tratamiento semejante, tendríamos perfecto derecho a esperar resultados equivalentes [...] Todo aquel que está familiarizado con lo que se ha realizado en los dos últimos siglos tiene que percatarse de que cada generación demuestra que algunos acontecimientos son regulares y predecibles, mismos que la generación anterior había calificado de irregulares e impredecibles: de modo que la tendencia acentuada de la civilización en avance es la de fortalecer nuestra creencia en la universalidad del orden, del método y de la ley. Siendo éste el caso, se sigue que si algunos hechos, o clases de hechos, aún no se han reducido al orden, nosotros, lejos de declararlos irreductibles deberíamos guiarnos antes bien por nuestra experiencia del pasado y admitir la posibilidad de que lo que ahora llamamos inexplicable sea en algún tiempo futuro explicado. Esta expectativa de descubrimiento de la regularidad en medio de la confusión es algo tan conocido por los hombres de ciencia que, entre los más eminentes de éstos, se ha convertido en artículo de fe: y si la misma expectativa no se encuentra por lo general entre los historiadores, debe atribuirse en parte a que tienen capacidad inferior a la de los investigadores de la naturaleza, y en parte a la mayor complejidad de aquellos fenómenos sociales que constituyen su materia de estudio.

”[...] Los historiadores más célebres son manifiestamente inferiores a quienes con más éxito han cultivado las ciencias físicas: pues ninguno de los que se han dedicado a la historia puede compararse en intelecto con Kepler, Newton o muchos otros [...]

”[No obstante] no abrigo mayores dudas de que, antes de que transcurra otro siglo, la cadena de pruebas se habrá completado y tan raro será el historiador que niegue la imperturbable regularidad del mundo moral, como lo es ahora el filósofo que niega la regularidad del mundo material.” Henry Thomas Buckle, *History of Civilization in England*, vol. I (Londres, 1857), pp. 6-7 y 31.

³ Esto puede expresarse de otra manera diciendo que las generalizaciones de la historia, como las del pensamiento común y corriente, a veces están inconexas; de manera que un cambio en el grado de creencia en cualquiera de ellas no afecta automáticamente, como en una ciencia natural, al estatus de todas las demás. Es ésta una diferencia crucial.

⁴ Aristóteles, *Poética*, 1451b, 11.

⁵ O de semejanzas significativas; es decir, de aquellas en las que estamos interesados.

⁶ Esto es un hecho empírico. El mundo podría haber sido diferente: por ejemplo, si poseyese un número menor de características y éstas coexistiesen o recurriesen con uniformidad y regularidad mucho mayores, los hechos de la historia podrían reducirse más fácilmente a una o más ciencias naturales. Pero la experiencia humana sería entonces totalmente diferente e indescriptible en términos de nuestras categorías y conceptos conocidos. Cuanto más arreglado y uniforme fuese ese universo, tanto más diferente sería del nuestro, y menos capaces seríamos de imaginárnoslo o de concebir como sería nuestra experiencia.

⁷ *Discours de M. Taine prononcé à la Academie française* (París, 1880), pp. 24-27.

⁸ Véanse pp. 51-52 y 61-62.

⁹ Véanse las páginas 364-365.

¹⁰ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. de Norme Kemp Smith, Londres, 1933, p. 540. [Hay edición en español en el FCE.]

¹¹ Éxodo, capítulo 23, versículo 9.

¹² Véanse pp. 30-31.

¹³ “En realidad existen sólo dos maneras de adquirir conocimiento acerca de los asuntos humanos”, dice Ranke, “a través de la percepción de lo particular, o a través de la abstracción [...] La primera es el método de la historia. No hay otra manera [...]

”En mi opinión, se necesitan dos cualidades para hacer a un verdadero historiador: en primer lugar, tiene que sentir participación y placer en particular para sí mismo [...] Tal y como uno se deleita con las flores, sin pensar a qué género de Linneo [...] pertenecen [...] sin pensar en cómo el todo se manifiesta en lo particular.

”No obstante, no basta con esto [...] mientras reflexiona [el historiador] sobre lo particular, el desarrollo del mundo, en general, se le hará patente”, en *The Varieties of History*, ed. Fritz Stern (Nueva York, 1956), pp. 58-59.

¹⁴ Por supuesto, todos los hechos son únicos; aquellos de los que se ocupan los científicos de la naturaleza, no lo son menos que cualesquiera otros, pero no es su singularidad lo que interesa a los científicos.

¿EXISTE AÚN LA TEORÍA POLÍTICA?

I

¿*E*xiste aún la llamada teoría política? Esta pregunta, formulada con sospechosa frecuencia en los países de habla inglesa, pone en tela de juicio las credenciales mismas del tema de estudio: sugiere que la filosofía política, independientemente de lo que haya sido en el pasado, está hoy muerta o agonizante. El síntoma principal en que parece apoyarse esta creencia es que no ha aparecido ninguna obra convincente de filosofía política en el siglo XX. Por obra convincente en el campo de las ideas generales entiendo, por lo menos, aquella que en una amplia área haya convertido paradojas en lugares comunes, o viceversa. Éste me parece ser no más (y no menos también) que un criterio adecuado de la característica en cuestión.

Pero mal se le podrá considerar prueba concluyente. Existen sólo dos buenas razones para certificar la definición de una disciplina: una es la de que sus presuposiciones medulares, empíricas, metafísicas o lógicas ya no son aceptadas, porque se han marchitado (junto con el mundo del que fueron parte), o porque han caído en descrédito o han sido refutadas. La otra es que nuevas disciplinas hayan pasado a ejecutar el trabajo originalmente emprendido por el estudio más antiguo. Estas disciplinas podrán tener sus propias limitaciones, pero existen, funcionan y han heredado o usurpado las funciones de sus predecesoras; no ha quedado lugar para el antepasado del que descenden. Tal es la suerte que les tocó a la astrología, la alquimia, la frenología (los positivistas incluirían la teología y la metafísica). Los postulados en que se basaron estas disciplinas fueron destruidos por la argumentación en contra, o bien se desmoronaron por otras razones; por consiguiente, hoy los tenemos meramente como ejemplos de engaño sistemático.

Esta clase de parricidio sistemático es, en efecto, la historia de las ciencias naturales en su relación con la filosofía, y por eso tiene que ver directamente con el tema que nos ocupa. La consideración que viene a cuento es la siguiente: existen al menos dos tipos de problemas para los que los hombres han logrado soluciones claras. Los primeros han sido formulados de manera tal que se les puede resolver (al menos en principio, ya que no siempre en la práctica) mediante la observación y la deducción, a partir de datos observados. Éstos determinan los dominios de las ciencias naturales y del sentido común de la vida diaria. Lo mismo si formulo preguntas sencillas acerca de si hay algo de comer en la alacena o qué clases de aves se encuentran en la Patagonia, o las intenciones de una

persona, como si planteo interrogantes más complejas acerca de la estructura de la materia, la conducta de las clases sociales, o sobre los mercados internacionales, sé que la respuesta, para aspirar auténticamente a la verdad, tiene que fundamentarse en la observación que alguien haya hecho de lo que existe u ocurre en el mundo espacio-temporal. Algunos dirían “observación organizada”. Me inclinaría a estar de acuerdo con ellos. Pero las diferencias a este respecto, aun cuando decisivas para la filosofía de la ciencia y para la teoría del conocimiento, no afectan mi argumento. Todas las generalizaciones e hipótesis y modelos con los que trabajan las ciencias más evolucionadas pueden establecerse o desacreditarse, en última instancia, sólo por los datos de la inspección o de la introspección.

El segundo tipo de pregunta al que podemos esperar que se nos den respuestas claras es formal. Dadas determinadas proposiciones llamadas axiomas, junto con las reglas para deducir de ellas otras proposiciones, puedo proceder por simple cálculo. Las respuestas a mis preguntas serán válidas o inválidas, según si las reglas que acepto sin disputa como parte de una disciplina dada han sido usadas correctamente. Tales disciplinas no contienen aseveraciones basadas en observaciones de hecho y, por consiguiente, no se espera hoy que nos proporcionen información acerca del universo, independientemente de que se les use o no para proporcionarlo. La matemática y la lógica formal son, por supuesto, los ejemplos conocidos de ciencias formales de este tipo, pero la heráldica, el ajedrez y las teorías de los juegos en general, son utilizaciones semejantes de los métodos formales que gobiernan tales disciplinas.

A estos dos métodos de responder preguntas se les puede calificar, muy en general, de empíricos y formales. Entre las características de ambos figuran las siguientes:

1. Aun si no conocemos la respuesta a una determinada pregunta, sí sabemos cuáles son los métodos convenientes para buscarla; sabemos cuáles son las respuestas que vienen a cuento a estas preguntas, aun cuando no sean verdaderas. Si se me pregunta cómo funciona el sistema soviético de derecho penal, o por qué fue elegido el señor Kennedy presidente de los Estados Unidos, quizá no sea capaz de dar la respuesta, pero sí sé en qué área tiene que encontrarse la información del caso, y cómo un especialista la utilizaría para obtener la respuesta; tengo que ser capaz de señalar esto en términos muy generales, aunque sea sólo para demostrar que he comprendido la pregunta. De modo semejante, si se me pide la prueba del teorema de Fermat, quizá no pueda darla, y en verdad tal vez no sepa que nadie ha podido encontrarla todavía; pero también sé qué clase de demostraciones se aceptarían como respuestas a este problema, aun cuando puedan ser incorrectas o incluyentes, y puedo distinguirlas de las aseveraciones que no vienen al caso. En otras palabras, en todos los casos, aun cuando no conozco la respuesta, sí sé dónde buscarla o cómo encontrar a una autoridad o un especialista que sepa buscarla.
2. Esto significa, en efecto, que allí donde los conceptos son firmes, claros y aceptados en general, y los métodos de razonar y llegar a conclusiones etc., han

sido convenidos y aceptados entre los hombres (al menos por la mayoría de quienes tienen algo que ver en estas cosas), allí y sólo allí es posible construir una ciencia formal o empírica. Dondequiera que no sea factible esto —donde los conceptos son vagos o demasiado disputados, y no se está de acuerdo en general sobre los métodos de argumentación y los requisitos mínimos que constituyen a un especialista, donde encontramos recriminaciones frecuentes acerca de lo que puede o no puede pretender que se le considere ley, hipótesis establecida, verdad indisputada, etc.—, nos encontramos, en el mejor de los casos, en el reino de la cuasi-ciencia. Los principales candidatos para su inclusión en el círculo mágico, que no han logrado pasar las pruebas exigidas, son los habitantes de la vasta, rica y central, pero inestable, volcánica y brumosa región de las “ideologías”. Una de las pruebas más sencillas y directas para descubrir en qué área nos encontramos, consiste en averiguar si un conjunto de reglas aceptadas por la gran mayoría de los especialistas en la materia y aptas para ser incorporadas en un libro de texto, pueden encontrar aplicación en el campo en cuestión. En la medida en que pueden aplicarse tales reglas, una disciplina se acerca al condicionado estado de ciencia aceptada. La psicología, la sociología, la semántica, la lógica, y quizá algunas ramas de la economía, se hallan en la tierra de nadie; unas más cerca, otras más lejos de la frontera que traza más o menos claramente los límites de las ciencias establecidas.

3. Pero, además de estas dos categorías, hay preguntas que caen fuera de cualquiera de estos grupos. No es sólo que quizá no sepamos las respuestas a algunas preguntas, sino que no tenemos una idea clara de cómo podemos tratar de darles respuesta —de dónde ir a buscarla—, de qué constituiría respuesta válida y qué no. Cuando se me pregunta: “¿dónde se encuentra la imagen en el espejo?”, o “¿puede detenerse el tiempo?”, no estoy seguro de qué clase de pregunta es la que se me está haciendo, o, por cierto, si es que tiene, acaso, sentido. No estoy en mejor situación en lo que respecta a algunas preguntas tradicionales, que probablemente se han formulado desde los comienzos del pensamiento, del tipo de “¿cómo empezó el mundo?” y, luego de ésta, “¿qué ocurrió antes del comienzo?”. Hay quienes dicen que no son preguntas legítimas, pero entonces, ¿qué las hace ilegítimas? Hay algo que estoy tratando de preguntar, pues, indudablemente, algo me desconcierta. Cuando me pregunto “¿por qué no puedo estar en dos lugares al mismo tiempo?”, “¿por qué no puedo regresar al pasado?”, o, pasando a otra área, “¿qué es la justicia?” o “¿la justicia objetiva es absoluta?”, o también “¿cómo podemos estar seguros de que una acción es justa?”, no alcanzo a descubrir un método obvio para zanjar todas estas cuestiones. Una de las más claras marcas distintivas de lo filosófico de una pregunta —pues esto es lo que son todas estas preguntas— es que nos desconcierta desde el principio mismo; que carecemos de técnica automática, de pericia universalmente reconocida, para tratar de darle respuesta. Descubrimos

que no estamos seguros de lo que debemos hacer para aclarar nuestras mentes, buscar la verdad, aceptar o rechazar respuestas anteriores a estas preguntas.

En estas condiciones, ni la inducción (en su sentido más amplio de razonamiento científico), ni la observación directa (conveniente para las indagaciones empíricas), ni la deducción (exigida por los problemas formales) parecen ser útiles. Una vez que vemos con claridad la forma en que deberíamos actuar, las preguntas dejan de parecernos filosóficas.

La historia —y ciertamente, el avance— del pensamiento humano (esto quizá sea una verdad trillada) ha consistido de hecho, en gran medida, en la distribución gradual de todas las preguntas fundamentales que formulan los hombres en uno u otro de dos comportamientos bien organizados: el empírico y el formal. Cada vez que los conceptos se tornan firmes, claros y obtienen aceptación universal, comienza a existir una ciencia nueva, natural o formal. Para emplear un símil que no puedo decir que haya inventado yo, la filosofía es como un sol radiante que, de vez en cuando, se desprende de fragmentos de sí mismo; estas masas, cuando se enfrían, adquieren una estructura firme y reconocible que les es propia e inician carreras independientes como planetas pulcros y regulares; pero el sol central sigue su camino y no parece perder ni masa ni brillantez. El *status* y la vitalidad de la filosofía son otra cuestión, y parecen estar conectados directamente con el grado en que se ocupa de las cuestiones que preocupan al hombre común. La relación de la filosofía con la opinión y el comportamiento constituye un problema capital, tanto de la historia como de la sociología, demasiado amplio para que nos pongamos aquí a reflexionar sobre él. Lo que nos interesa es que la filosofía en un estado de su desarrollo puede llegar a convertirse en ciencia en la siguiente etapa.

No fue una confusión del pensamiento lo que hizo que la astronomía, por ejemplo, fuese considerada disciplina filosófica en los tiempos de Escoto Erígena, pongamos por caso, cuando sus conceptos y métodos no eran lo que hoy consideraríamos firmes o claros, y el papel desempeñado por la observación en relación con nociones teológicas *a priori* (por ejemplo, el anhelo de todo cuerpo de realizar la plena perfección de su naturaleza) hacía imposible determinar si la amalgama que asumía como conocimiento de los cuerpos celestes era empírica o formal. Tan pronto como se desarrollaron conceptos claros y técnicas específicas, apareció la ciencia de la astronomía. En otras palabras, en sus comienzos, la ciencia de la astronomía no podía ser relegada a alguno de los dos compartimentos, aun si se hubiesen distinguido claramente compartimentos tales como lo empírico y lo formal; y, por supuesto, fue parte del rango “filosófico” de la antigua astronomía medieval el que la civilización de aquella época (la “superestructura”, dirían los marxistas) no permitiese que la distinción entre dos compartimentos se trazara claramente.

Por consiguiente, lo característico de las preguntas específicamente filosóficas es que no satisfacen (y algunas de ellas quizá nunca satisfarán) las condiciones exigidas a las ciencias independientes, de las cuales la principal es que la ruta de su solución tenga que estar implícita en su misma formulación. No obstante, hay algunos temas que se

encuentran claramente a punto de lanzarse a volar y de divorciarse del cuerpo principal en el que nacieron, del modo en que la física, la matemática, la química y la psicología hicieron en su momento. Uno de ellos es la semántica; otro, la psicología; con un pie, aunque a desgano, están hundidas todavía en suelo filosófico; pero dan señales de una tendencia a soltarse y emanciparse, ya que sólo las memorias históricas les hablan de sus años anteriores más confusos, aun cuando hayan sido, en algunos aspectos, más ricos.

II

Entre los temas que han seguido siendo obstinadamente filosóficos y, a pesar de repetidos esfuerzos, no han logrado transformarse en ciencias, figuran algunos que encierran en su esencia misma juicios de valor. La ética, la estética, la crítica que se ocupa explícitamente de ideas generales, todos, salvo los más técnicos tipos de historia y de erudición humanística, viven aún en diversos puntos de este limbo, incapaces, o no dispuestos a pasar por la puerta empírica o por la formal. El simple hecho de que unos juicios de valor tengan que ver con una empresa intelectual no la descalifica patentemente para que se le reconozca como ciencia. El concepto de salud normal encierra, evidentemente, una valoración, y aun cuando existe un consenso universal suficiente acerca de lo que constituye una buena salud, un estado normal, una enfermedad, etc., este concepto, no obstante, no forma parte, como elemento intrínseco, de las ciencias de la anatomía, la fisiología, la patología, etc. La búsqueda de la salud podrá ser el más fuerte de los factores sociológicos y psicológicos (y morales) en la creación y fomento de estas ciencias; determina cuáles problemas y aspectos de la materia han recibido el máximo de atención, pero no se hace referencia al mismo en la ciencia, así como los usos de la historia o de la lógica no tienen que ser mencionados en obras de historia o de lógica. Si un valor tan claro, tan universalmente aceptado, “objetivo”, como es el de un estado de salud deseable, no forma parte de la estructura de las ciencias naturales, este hecho es aún más notable en campos más controvertidos. Los intentos que se han realizado, desde los tiempos de Platón hasta la fecha (particularmente persistentes y numerosos en el siglo XVIII), por constituir ciencias objetivas de la ética y de la estética sobre la base de valores universalmente aceptados, o de los métodos para descubrirlos, no han tenido mayor éxito; en lo que respecta a los valores, el relativismo, el subjetivismo, el romanticismo y el escepticismo, no cejan en entrometerse.

Podríamos preguntarnos ahora ¿cuál es la posición de la teoría política? ¿Cuáles son sus problemas más característicos? ¿Son empíricos, son formales, o no son nada de esto? ¿Abarcan necesariamente cuestiones de valor? ¿Se hallan en camino de alcanzar un *status* independiente, o por su misma naturaleza están obligados a no ser sino un elemento en un *corpus* de pensamiento más grande?

Entre los problemas que forman el meollo de la teoría política tradicional se encuentran aquellos que guardan relación, por ejemplo, con la naturaleza de la igualdad, de los derechos, de las leyes, de la autoridad, de las reglas. Pedimos el análisis de estos

conceptos, o nos preguntamos cómo funcionan estas expresiones en nuestro lenguaje, o cuáles formas de conducta prescriben o prohíben y por qué, o en cuál sistema de valores o de punto de vista encajan y de qué manera lo hacen. Cuando planteamos la que quizá sea la más fundamental de las interrogantes políticas “¿por qué debería alguien obedecer a alguien?”, no preguntamos “¿por qué obedecen los hombres?” —algo que, empíricamente, la psicología, la antropología y la sociología podrían ser capaces de responder—, ni tampoco “quién obedece a quién, cuándo y dónde, y determinado por cuáles causas?”, que quizá podrían contestarse fundándose en testimonios sacados de estos campos, o de otros semejantes. Cuando preguntamos por qué debería obedecer un hombre, estamos pidiendo la explicación de lo que es normativo en nociones tales como las de autoridad, soberanía, libertad, y la justificación de su validez en argumentos políticos. Estas son las palabras en nombre de las cuales se emiten órdenes, se obliga a los hombres, se libran guerras, se crean sociedades nuevas y se destruyen las viejas, expresiones que desempeñan un papel tan grande en nuestras vidas como cualesquiera otras, hoy día. Lo que hace que tales preguntas sean a primera vista filosóficas es que no existe acuerdo amplio sobre el significado de algunos de los conceptos a que nos referimos. Existen marcadas diferencias sobre lo que constituye la razón válida para la acción en estos campos o acerca de cómo habrán de establecerse, o aun hacerse plausibles, proposiciones que vengan al caso; acerca de quién o qué constituye autoridad reconocida para decidir estas cuestiones; y, por consiguiente, no hay consenso sobre la frontera entre la crítica pública válida y la subversión, o entre la libertad y la opresión, y así por el estilo. Mientras las respuestas que entran en conflicto se sigan dando a tales preguntas por parte de las escuelas y pensadores diferentes, las perspectivas para el establecimiento de una ciencia, empírica o formal, en este campo habrán de parecer remotas. Ciertamente, parece claro que los desacuerdos en torno a los análisis de los conceptos de valor surgen, las más de las veces, de diferencias más profundas, ya que las nociones de derecho, justicia o libertad, pongamos por caso, habrán de ser radicalmente distintas para los teístas y para los ateos, para los deterministas mecanicistas y para los cristianos, para los hegelianos y para los empiristas, para los irracionalistas románticos y para los marxistas, etc. No está menos claro que estas diferencias no son, al menos a primera vista, ni lógicas ni empíricas, y por lo común se han clasificado bien como irreductiblemente filosóficas.

Esto encierra por lo menos una implicación importante. Si formulamos la pregunta kantiana “¿en qué clase de mundo es posible, en principio, la filosofía política —que consiste en discusión y argumento—?”, la respuesta tendría que ser “sólo en un mundo en el que chocan los fines”. En una sociedad dominada por una sola meta, en principio, sólo podrían existir disputas acerca de los medios idóneos para alcanzar dicha meta y las discusiones sobre los medios serían técnicas; es decir, tendrían carácter científico y empírico: pueden arreglarse mediante experiencias y observaciones, o cualesquiera otros métodos que se usen para descubrir causas y correlaciones; se les puede reducir, al menos en principio, a ciencias positivas. En tal sociedad no podrían surgir serias disputas acerca de fines o valores políticos, y sólo se suscitarían diferencias en torno a los

caminos más directos para lograr la meta. Ciertamente, algo como esto fue aseverado, en efecto, por Saint-Simon y por Comte; y también, de acuerdo con algunas interpretaciones de su pensamiento, por el propio Marx, al menos después de que la “prehistoria”, es decir, la lucha de clases, haya terminado, y comience la verdadera “historia” del hombre, el ataque unificado sobre la naturaleza para obtener los bienes respecto cuya deseabilidad toda la sociedad esté de acuerdo. De esto se sigue que la única sociedad en que la filosofía política en su sentido tradicional, es decir, el de investigación que se ocupe no sólo de la elucidación de conceptos, sino del examen crítico de las presuposiciones y supuestos, y de la discusión del orden de las propiedades y de los fines últimos, será aquella en la que no exista aceptación total de un solo fin. Pueden existir muchas razones para esto: porque no haya sido aceptado un solo fin por un número suficiente de personas; porque ningún fin puede considerarse último, ya que, en principio, no puede existir garantía de que otros valores no puedan capturar la razón o las pasiones de los hombres; porque no pueda descubrirse un fin final, único, puesto que los hombres pueden perseguir muchos fines distintos, ninguno de los cuales tenga que ser para otro un medio o parte de éste. Algunos de estos fines podrán ser públicos o políticos; tampoco hay razón para suponer que todos ellos tengan que ser, aun en principio compatibles entre sí. A menos que la filosofía política se circunscriba al análisis de conceptos o de expresiones, sólo se le puede cultivar en una sociedad pluralista o potencialmente pluralista. Pero como todo análisis, por abstracto que sea, encierra en sí mismo un enfoque crítico de los supuestos que se quiere analizar, esta distinción es puramente académica. El monismo rígido es compatible con el análisis filosófico sólo en teoría. La desdicha de la filosofía en los regímenes despóticos de nuestra propia época nos proporcionan las pruebas concretas concluyentes de esta tesis.

III

Permítaseme aclarar más esto. Si construyéramos una sociedad en la que fuese creencia universal (o que lo creyesen al menos tantas personas como las que creen que el objeto de la medicina es fomentar o conservar la salud, y están de acuerdo en qué debe entenderse por salud) que existe una sola finalidad suprema: por ejemplo, una sociedad tecnocrática consagrada al fin único de la más plena realización de todas las facultades humanas, o una sociedad utilitarista que se propusiese como fin el máximo de felicidad para los hombres o una sociedad platónica, tomista, comunista o anarquista, o cualquier otra sociedad que sea monista en este sentido, entonces, es patente que lo único importante sería encontrar los caminos correctos para llegar al fin universalmente aceptado.

Esta aseveración tiene que modificarse en dos sentidos al menos. En primer lugar, el esquema está artificialmente simplificado en exceso. En la práctica, el tipo de fin que puede conseguir la adhesión de una sociedad —la felicidad, el poder, la obediencia a la voluntad divina, la gloria nacional, la realización del individuo o alguna otra pauta vital—

es tan general que deja abierta la cuestión de qué clase de vidas o de comportamientos lo encarnan. Ninguna sociedad puede ser tan “monolítica” que no exista un vacío entre su finalidad suprema y los medios que conducen a la misma; un vacío que trata de llenarse con fines secundarios, valores penúltimos, que no son medios para el final sino elementos del mismo, o expresiones suyas y que a su vez, encarnan finalidades todavía más específicas en niveles aún más bajos, y así, hacia abajo, hasta llegar al problema de la conducta de todos los días. “¿Qué debemos hacer?”, es una pregunta que se puede presentar en cualquier nivel, desde el más alto hasta el más bajo: en cualquier punto pueden surgir dudas y disputas en lo concerniente a los valores de que se trate, en cualquiera de estos niveles, y a la relación de estos valores entre sí.

Estas cuestiones no son puramente técnicas o empíricas, no son meramente problemas acerca de los mejores medios para lograr un fin dado; tampoco son simples cuestiones de coherencia lógica, es decir, formales o deductivas antes bien, son propiamente filosóficas. Para poner ejemplos contemporáneos: lo que se alega en favor de la integración de negros y blancos en el sur de los Estados Unidos no es que sea un medio conducente a la realización de una meta externa a sí misma —la justicia social o la igualdad—, sino que es en sí una forma de ella, un valor en la jerarquía de valores. O también, aquello de “un hombre, un voto”, o los derechos de los minorías o de los territorios coloniales no son, de igual manera, medios particulares de promoción de la igualdad, que en teoría podrían realizarse no menos bien con otros medios —mediante procedimientos electorales más ingeniosos, por ejemplo—, no son simples cuestiones de maquinaria sino, para quienes creen en estos principios, ingredientes intrínsecos al ideal de la igualdad social, por lo que se les debe perseguir en sí mismos y no sólo en vista de sus resultados. Se sigue de esto que, aun en una sociedad dominada por una sola finalidad suprema, las preguntas en torno a lo que debe hacerse, sobre todo cuando los fines subordinados entran en conflicto, no pueden responderse automáticamente mediante un razonamiento deductivo a partir de premisas aceptadas con el auxilio de un adecuado conocimiento de los hechos, como algunos pensadores, a veces Aristóteles o Bertrand Russell en su fase media o muchos casuistas católicos, parecen haber supuesto.

Además, y esta es nuestra segunda modificación, bien podría ocurrir que aun cuando las fórmulas aceptadas por una sociedad fuesen sagradas e inmutables, podrían tener significados diferentes —y quizá incompatibles— para distintas personas y en situaciones diversas; el análisis filosófico de los conceptos del caso bien podría sacar a la luz tajantes desacuerdos. Eso es lo que patentemente ha ocurrido cuando el fin o el ideal de una sociedad se ha expresado en términos tan vagos y generales, como los del bien común, el cumplimiento de la voluntad divina o los derechos a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, y otros por el estilo.

No obstante, y a pesar de las modificaciones anteriores, el modelo estilizado de una sociedad cuyos fines están dados de una vez por todas y que se interesa únicamente en el descubrimiento de medios, es una abstracción útil. Es útil porque demuestra que para reconocer la realidad de las cuestiones políticas es necesario presuponer un pluralismo de valores —sean los más altos, sea que se encuentren en los escalones más bajos de la

jerarquía de los valores—, reconocimiento que es incompatible con una estructura de valores según la cual “todo es o bien un fin indiscutible o un medio”. Tampoco puede decirse que la situación monista sea totalmente una ficción teórica. En situaciones críticas, en las que la desviación respecto de la norma puede traer consecuencias desastrosas —en una batalla, en los quirófanos, en las revoluciones—, el fin es totalmente concreto, están fuera de lugar las interpretaciones discrepantes y toda la acción se concibe como un medio conducente a un fin. Una de las estratagemas de los regímenes totalitarios es presentar todas las situaciones como estados críticos de excepción, lo cual exige la inmisericorde eliminación de todas las metas, interpretaciones, formas de conducta salvo el fin inmediato, concreto, absolutamente específico que obliga a todo mundo, que requiere de medios y fines tan clara y estrechamente definidos que resulta fácil imponer sanciones para quienes no los persigan.

Encontrar caminos es tarea de los especialistas. Por consiguiente, es razonable que tal sociedad se ponga en manos de especialistas de experiencia, conocimientos, talento y probidad comprobados, cuya tarea, para decirlo con el símil de Saint-Simon, es conducir la caravana humana hasta el oasis, cuya realidad y deseabilidad es reconocida por todos. En tal sociedad, cualesquiera que sean sus demás características, esperaríamos encontrar un estudio intensivo de la causación social; sobre todo, de cuáles son los tipos de organización social que rinden los mejores resultados, es decir, cuáles son idóneos para conducir a la sociedad hacia el fin supremo. En tal sociedad el pensamiento político se nutría de todos los datos que le pudiesen proporcionar las ciencias empíricas de la historia, la psicología, la antropología, la sociología, el derecho comparado, el derecho penal, la biología, la fisiología, etc. La meta (y la mejor manera de eludir los obstáculos que se le oponen) puede aclararse como resultado de la realización de estudios cuidadosos del pensamiento y de la conducta humanos, y su carácter general no tendrá que ser en ninguna etapa oscuro o dudoso; de otra manera, las diferencias de los juicios de valor se insinuarían también en las ciencias políticas e inyectarían cuestiones que sólo se pueden calificar de filosóficas (o cuestiones de principio) que no se pueden resolver, ni con medios empíricos ni por procedimientos formales. Se pueden tolerar diferencias de interpretación de hechos —siempre que no estén contaminadas por desacuerdos acerca de los fines de la vida—, pero para que la ciencia política se convierta en ciencia aplicada, lo que se necesita es un solo modelo dominante —como el modelo de cuerpo sano del médico—, aceptado por la totalidad o por la mayoría de la sociedad en cuestión. El modelo será su “fundamento ideológico”. Aun cuando tal modelo es condición necesaria para la existencia de tal ciencia, quizá no sea, ni aun entonces, suficiente.

Es en este punto donde la profunda división entre monistas y pluralistas se torna decisiva y conspicua. De un lado, tenemos a los platónicos y aristotélicos, estoicos y tomistas, positivistas y marxistas, todos los cuales quieren traducir los problemas políticos a términos científicos. Para ellos, los fines humanos son objetivos: los hombres son lo que son o cambian conforme a leyes descubribles y sus necesidades, intereses o deberes pueden establecerse mediante los métodos correctos (naturalistas, trascendentales o teológicos). Dado que podemos llegar más allá del error y la confusión mediante modos

de investigación verdaderos y confiables —la intuición metafísica, las ciencias sociales o algún otro instrumento confiables— y, de tal modo, establecer lo que es bueno para los hombres y cómo efectuarlo, los únicos problemas insolutos serán más o menos técnicos: cómo obtener los medios para conseguir esos fines y cómo distribuir lo que proporcionan los medios técnicos de la mejor manera social y psicológicamente. Esto, en términos generales, es el ideal, tanto de los ateos ilustrados del siglo XVIII, como de los positivistas del siglo XIX; de algunos marxistas del siglo XX y de aquellas iglesias que saben el fin para el que fue hecho el hombre, y saben que el principio es alcanzable —o que al menos es tal, que el camino conducente a él es discernible— aquí, abajo.

Por otra parte, tenemos a los que creen en alguna forma del pecado original o en la imposibilidad de la perfección humana, por lo que propenden a mostrarse escépticos respecto de que pueda alcanzarse una solución final para los más profundos problemas humanos. Entre ellos se encuentran los escépticos y los relativistas, así como los que creen que los esfuerzos que se realizan para resolver los problemas de una época o de una cultura modifican tanto a los hombres que los ejecutan como a los beneficiarios de las soluciones, con lo cual se crean nuevos hombres y problemas nuevos, cuyo carácter no puede ser previsto hoy, y menos analizado y resuelto, por hombres limitados por sus propios horizontes históricos. Aquí encontramos también las numerosas sectas de los subjetivistas e irracionalistas; y en particular, a aquellos pensadores románticos que sostienen que los fines de la acción no se descubren sino que los crean los individuos, las culturas o las naciones como son creadas las obras de arte; por lo cual, la respuesta a la pregunta “¿qué deberíamos hacer?”, es indiscubrible no porque rebase nuestras capacidades para encontrarla, sino porque, como la pregunta no es de hecho, la solución no estriba en descubrir algo que es lo que es, independientemente de que sea descubierto o no —una proposición o fórmula, un buen objetivo, un principio, un sistema de valores subjetivo u objetivo, una relación entre una mente y algo no mental—, sino que reside en la acción: algo que no puede encontrarse sino que tiene que ser inventado, un acto de la voluntad o de la fe, o una creación que no obedezca a reglas, leyes o hechos preexistentes. También aquí encontramos a esos herederos del romanticismo en el siglo XX, a los existencialistas, con su creencia en el compromiso libre de los individuos con acciones o formas de vida determinadas por el agente que elige libremente; tal elección no toma en cuenta normas objetivas, ya que se sostiene que son una forma de ilusión o “falsa conciencia”, y la creencia en tales ficciones se atribuye psicológicamente al miedo de la libertad —a ser abandonado, dejado a sus propias fuerzas—, terror que conduce a la aceptación acrítica de sistemas que pretenden poseer autoridad objetiva, de espurias cosmologías teológicas o metafísicas que se han erigido en garantes de la eterna validez de reglas y principios morales o intelectuales. No andan lejos, tampoco, los fatalistas y los místicos, así como los que creen que el accidente domina la historia, y otros irracionalistas, pero también encontramos a aquellos indeterministas y aquellos racionalistas perturbados, que dudan de la posibilidad de descubrir una naturaleza humana fija, obediente a reglas invariables; especialmente aquellos para quienes la proposición de que las necesidades futuras de los hombres y su satisfacción son

predecibles no casa con una idea de la naturaleza humana que envuelve conceptos tales como los de voluntad, elección, esfuerzo, finalidad o propósito, con su presuposición de perpetua apertura de nuevos caminos para la acción, presuposición que forma parte de la definición misma de *hombre*. Esta última es la posición adoptada por aquellos marxistas modernos que, ante las versiones más burdas y populares de la doctrina, han comprendido las implicaciones de sus propios principios y premisas.

IV

Las creencias de los hombres en la esfera de la conducta son parte de la concepción que se forman de sí mismos y de los demás como seres humanos; y esta concepción, a su vez, consciente o no, es intrínseca a su imagen del mundo. Esta imagen podrá ser completa y coherente, o borrosa o confusa; pero, casi siempre, y especialmente en el caso de quienes han tratado de expresar lo que conciben que es la estructura del pensamiento o de la realidad, puede demostrarse que está dominada por uno o más modelos o paradigmas: mecanicista, orgánico, estético, lógico, místico, moldeado por la influencia más fuerte del día —religiosa, científica, metafísica o artística—. Este modelo o paradigma determina así el contenido como la forma de las creencias y de la conducta. Un hombre que, como Aristóteles o como Tomás de Aquino, cree que todas las cosas pueden definirse en términos de su finalidad, y que la naturaleza es una jerarquía o una pirámide ascendente de tales entidades finalistas, se encuentra comprometido con la idea de que el fin de la vida humana consiste en la realización de sí mismo, y el carácter de esta realización depende de la clase de naturaleza que sea la propia de un hombre, del lugar que ocupe en la actividad armoniosa de toda la empresa universal de autorrealización. Se sigue de esto que la filosofía política y, más particularmente, el diagnóstico de las posibilidades y propósitos políticos de un aristotélico o de un tomista será *ipso facto* radicalmente diferente del de alguien que, pongamos por caso, ha aprendido de Hobbes, de Spinoza o de algún otro positivista moderno que no existen fines en la naturaleza; que lo único que hay son leyes causales (o funcionales, o estadísticas); sólo ciclos repetitivos de acontecimientos, los cuales, sin embargo, y dentro de ciertos límites, pueden dominarse para cumplir las finalidades del hombre; con el corolario de que la persecución de fines no es sino un producto, en la conciencia humana, de los procesos naturales de leyes que el hombre no puede cambiar significativamente, ni dar de ellos cuenta y razón, si por esto último se entiende dar una explicación en términos de las metas de un “creador” que no existe, o de una naturaleza de la que no tiene sentido decir que persigue fines; pues ¿qué sería eso sino tratar de atribuirle una categoría humana subjetiva, caer en la falacia del animismo o del antropomorfismo?

El caso es semejante en lo que respecta a la cuestión de la libertad y de la autoridad. La pregunta: “¿por qué debería obedecer (en vez de hacer lo que me venga en gana)?”, será contestada (como lo ha sido) de una manera por quienes como Lutero, Bodino o los

eslavófilos rusos, y muchos otros, cuyos pensamientos han estado intensamente teñidos por la imágenes bíblicas, conciben la vida (aunque de maneras muy diferentes) en términos de las relaciones de los hijos con el padre, y las leyes como sus órdenes; donde la fidelidad, la obediencia, el amor y la presencia de una autoridad inmediata no son motivo de disputa, y rodean la vida desde el nacimiento hasta la muerte como relaciones o agentes reales y palpables. A esta pregunta darán respuesta muy diferente los seguidores de Platón o de Kant, por ejemplo (no obstante que es toda una inmensidad la que separa a estos dos pensadores) que creen en verdades permanentes, impersonales, universales, objetivas, concebidas conforme a modelos de las leyes lógicas o matemáticas o físicas, por analogía con las cuales formaron sus conceptos políticos. Otro conjunto más de respuestas, totalmente desemejante, estará determinado por las grandes concepciones vitalistas, cuyo modelo se ha sacado de los hechos del crecimiento, como los concibió la antigua biología, y para la cual la realidad es un proceso orgánico, cualitativo, que no puede descomponerse por análisis en unidades cuantitativas. Otras se originarán en mentes dominadas por la imagen de alguna fuerza central, que impulsa hacia delante, con diversas formas, como algún gnóstico o brahmín con su noción de autocreación perpetua; o podrán rastrearse hasta algún concepto tomado de la actividad artística, en la que al universo no se le ve como un proceso inconsciente cuasibiológico del espíritu o de la carne, sino como la indeterminable creación de un demiurgo, en que la libertad y la autorrealización estriban en el reconocimiento que los hombres hacen de sí mismos como actores en el proceso finalista de la creación cósmica, visión que se revela plenamente sólo a aquellos seres a quienes la naturaleza del mundo se les hace patente, al menos fragmentariamente, a través de su propia experiencia como creadores (algo afín a esto emanó de las doctrinas de Fichte, Schelling, Carlyle, Nietzsche y otros pensadores románticos, así como de Bergson y, en algunos lugares de Hegel, y en los escritos de juventud de Marx, obsesionados por modelos estético-biológicos); algunos de éstos, como los anarquistas y los irracionalistas, conciben la realidad como libertad respecto de todas las reglas e ideales fijos, trabas, aun cuando se las imponga uno mismo, para el libre espíritu creativo—, doctrina de la que para mi gusto, hemos oído demasiado. El modelo mismo puede considerarse producto de factores históricos: las consecuencias sociales (y psicológicas) del desarrollo de las fuerzas productivas (como enseñó Marx), o los efectos, en la mente de los individuos, de procesos puramente psicológicos, que Freud y sus discípulos han investigado. El estudio de los mitos, las racionalizaciones, las ideologías y las pautas obsesivas de muy diversas clases se han convertido en una gran y fecunda preocupación de nuestro tiempo. La suposición fundamental subyacente a este enfoque es la de que al modelo “ideológico” no se llegó mediante métodos racionales, pero es producto de factores causales; puede disfrazarse con ropajes racionales, pero dada la situación histórica, económica, geográfica o psicológica, tendría que haber surgido, en todo caso, de una o de otra manera.

Para los pensadores políticos, sin embargo, la pregunta primordial no tiene que ver con la génesis y las circunstancias del crecimiento, sino con la validez y la verdad: ¿deforma el modelo de la realidad? ¿Nos ciega a diferencias y semejanzas reales, y

genera otras ficticias? ¿Suprime, viola, inventa, engaña? En el caso de las explicaciones o hipótesis científicas (o del sentido común), las pruebas de la validez comprenden un incremento en el poder de predicción exacta (o más refinada), o de control de la conducta del sujeto de que se trate. ¿Es el pensamiento político práctico y empírico en este sentido? Maquiavelo, y en grados diferentes Hobbes, Spinoza, Helvétius, Marx hablan a veces como si lo creyesen. Esta es una de las interpretaciones de la famosa doctrina de la unidad de la teoría con la práctica. Pero, ¿es una explicación correcta de los propósitos o las realizaciones, para no hablar más que de los modernos, de Locke, Kant, Rousseau, Mill o los liberales, los existencialistas, los positivistas lógicos, los analistas lingüísticos y los teóricos del derecho natural de nuestros mismos días? Y, si no lo es, ¿por qué no lo es?

Volviendo a la noción de modelos, es ahora lugar común decir que los datos de la observación se pueden acomodar en casi cualquier modelo teórico. Quienes están obsesionados por un modelo pueden aceptar hechos, proposiciones generales, hipótesis y aun métodos de argumentación adoptados y perfeccionados por quienes se hallan dominados por un tipo harto distinto de modelo. Por esta razón, la teoría política, si por teoría no entendemos más que las hipótesis y explicaciones causales o funcionales que tienen como objeto explicar únicamente lo que ocurre —en este caso, lo que los hombres han pensado o hecho, o pensarán o harán—, bien puede ser una indagación empírica progresiva, capaz de despegarse de sus fundamentos originales metafísicos o éticos, y suficientemente adaptable como para conservar, a través de numerosos cambios del clima intelectual, su propio carácter y desarrollo como ciencia independiente. A fin de cuentas, hasta las matemáticas, aun cuando estuviesen vinculadas con la metafísica y la teología —y obstaculizadas por ellas— han progresado, no obstante, desde los tiempos de los griegos hasta nuestros días; también lo han hecho las ciencias naturales, al menos desde el siglo XVII, a pesar de grandes transformaciones en las *Weltanschauungen* de las sociedades en las que fueron creadas.

Pero quisiera decir una vez más que, a menos que se conciba la ciencia política en estrechos términos sociológicos, difiere de la ciencia política o de cualquier otra indagación empírica en que se ocupa de campos algo diferentes, a saber: de temas tales como el de qué es específicamente humano y qué no lo es, y por qué; el de si categorías específicas (por ejemplo, las de propósito, o de pertenecer a un grupo, o de derecho) son indispensables para comprender lo que son los hombres; y así, inevitablemente, de la fuente, de los alcances y de la validez de algunas metas humanas. Si tal es su tarea, no puede, por la naturaleza misma de sus intereses eludir la evaluación; está totalmente comprometida con el análisis de las ideas de bueno y malo, permitido y prohibido, lo armonioso y lo discordante, así como de la validez de las conclusiones a que se llegue acerca de las mismas, problemas con los que tendrá que tropezar, más tarde o más temprano, toda discusión en torno a la libertad, la justicia, la autoridad o la moralidad política. Estas concepciones centrales, morales, políticas, estéticas han cambiado cuando los modelos metafísicos omnicomprendivos, en los que son elementos esenciales, también se han modificado. Todo cambio en el modelo central es un cambio en las

formas en que los datos de la experiencia son percibidos e interpretados. El grado en que tales categorías estén empapadas en evaluaciones dependerá, indudablemente, de su conexión directa con deseos e intereses humanos. Las aseveraciones acerca de la naturaleza física pueden alcanzar la neutralidad a este respecto; esto es más difícil cuando los datos son los de la historia, y casi imposible en el caso de la vida moral y social, donde las palabras están ineludiblemente cargadas de contenido ético, estético o político.

Suponer, entonces, que han existido o han podido existir épocas sin filosofía política es como suponer que, como ha habido épocas de fe, debe de haber habido épocas de incredulidad total. Pero esta es una noción absurda: no existe actividad humana sin alguna clase de concepción general; el escepticismo, el cinismo, la negativa a tratar cuestiones abstractas o a poner en tela de juicio valores, el más endurecido oportunismo, el menosprecio por la teorización, todas las variedades del nihilismo son, por supuesto, otras tantas posiciones metafísicas y éticas, actitudes comprometidas. Cualesquiera que hayan sido las demás enseñanzas de los existencialistas, esto nos ha hecho ver con claridad. La idea de una teoría (o modelo), completamente *wertfrei* (libre de error) de la acción humana (a diferencia, digamos, de la conducta animal) se funda en un ingenuo error acerca de lo que debe ser la objetividad o neutralidad en los estudios sociales.

V

La noción de que un símil o modelo sacado de una esfera es necesariamente engañoso cuando se le aplica a otra, y de que es posible pensar sin tales analogías, de alguna manera directa —“cara a cara” con los hechos—, no resiste la crítica. Pensar es generalizar; generalizar es comparar. Pensar en un fenómeno o enjambre de fenómenos es pensarlo en términos de sus semejanzas y diferencias con otros. Esto es ahora un tremendo lugar común. Se sigue que, sin paralelos y analogías entre una esfera de pensamiento y acción y otra, consciente o no, la unidad de nuestra experiencia —nuestra experiencia misma— no sería posible. Todo lenguaje y todo pensamiento es, en este sentido, necesariamente “metafórico”. Los modelos, una vez que se les ha hecho conscientes y explícitos, pueden resultar obsoletos o engañosos. Sin embargo, aun el más desacreditado de tales modelos en política —el contrato social, el patriarcalismo, la sociedad orgánica, etc.— tienen que haber poseído alguna validez inicial, para ejercer sobre el pensamiento la influencia que ejerció.

Ninguna analogía que haya sido lo suficientemente poderosa para haber gobernado los conceptos de generaciones de hombres puede haber sido totalmente especiosa. Cuando Juan Bodino, Herder, los eslavófilos rusos o el sociólogo alemán Tönnies transfieren la noción del nexo familiar a la vida política, nos recuerdan aspectos de relaciones entre hombres unidos por lazos tradicionales o vinculados por los hábitos y fidelidades comunes que han sido mal representadas por los estoicos, Maquiavelo, Bentham, Nietzsche o Herbert Spencer. Así también, la comparación de la ley con alguna

autoridad constituida en cualquiera de los tres tipos de orden social distinguidos por Max Weber arroja alguna luz sobre el concepto de derecho. De manera semejante, el contrato social es un modelo que hasta nuestros días ayuda a explicar algo de lo que los hombres sienten que anda errado cuando un político declara que toda una clase de la población (los capitalistas o los negros, por ejemplo) queda fuera de la comunidad, sin derecho a los beneficios conferidos por el Estado y por sus leyes. Así también la imagen leninista de la fábrica que no necesita de supervisión por parte de policías coercitivos, luego de que el Estado ha desaparecido: la imagen de *maistre* del verdugo y sus víctimas como piedra sillar de toda autoridad, o de la vida como campo de batalla perpetuo en el que sólo el terror del poder sobrenatural detiene a los hombres de la mutua exterminación; el papel del Estado como policía de tránsito y vigilante nocturno (la desdeñosa descripción que Lassalle nos dejó del ideal liberal); la analogía del gobierno con un fideicomiso de Locke; el uso constante que hicieron Burke y todo el movimiento romántico de metáforas sacadas del crecimiento y la degradación orgánicos: el modelo soviético de un ejército en marcha, con sus atributos y valores anexos, como los de la fidelidad que prohíbe la crítica, la fe en el mando y las metas militares, como las de la necesidad de vencer, destruir, conquistar a algún enemigo específico; todo esto arroja luz sobre algunos tipos de experiencia social.

Las grandes deformaciones, los errores y los crímenes que han buscado su inspiración y su justificación en tales imágenes son testimonio de extrapolación mecánica o de aplicación excesivamente entusiasta de lo que en el mejor de los casos explica un sector de la vida, al todo. Es una forma de la vieja falacia de los filósofos jonios: “¿de qué están hechas todas las cosas?”. No todo está hecho de agua, ni de fuego, ni se explica por la irresistible marcha hacia el Estado mundial o la sociedad sin clases. La historia del pensamiento y de la cultura es, como mostró Hegel con gran brillantez, una cambiante configuración de grandes ideas liberadoras que inevitablemente se truecan en asfixiantes camisas de fuerza, y de tal modo estimulan su propia destrucción por nuevas, emancipadoras y al mismo tiempo esclavizadoras concepciones. El primer paso conducente a la comprensión de los hombres consiste en traer a la conciencia el modelo o los modelos que dominan y penetran su pensamiento y sus acciones. Como todos los intentos por lograr que los hombres cobren conciencia de las categorías con las que piensan, es una actividad difícil y a veces penosa, que probablemente habrá de tener resultados profundamente perturbadores. La segunda tarea consiste en analizar al modelo mismo, y esto compromete al analista a aceptarlo, modificarlo o rechazarlo, y, en este último caso a proporcionar en su lugar un sustituto.

Además, rara vez es un solo modelo el que determina nuestro pensamiento; los hombres (o las culturas) obsesionados por un solo modelo son raros, y aun cuando se pueda ser más coherentes en su mejor momento, tienden a derrumbarse más violentamente cuando, al final, la realidad hace saltar por los aires sus conceptos o los acontecimientos experimentados, “internos” y “externos”, que se interponen en su camino. En su mayoría, los hombres andan de aquí para allá, guiados, y a veces hipnotizados, por varios modelos, que rara vez se toman la molestia de hacer

compatibles, o aun por fragmentos de modelos que a su vez forman parte de alguna o algunas configuraciones no demasiado firmes o coherentes. Arrastrarlos hacia la luz permite explicarlos y, a veces, descartarlos. La finalidad de tal análisis es la de aclarar; pero la aclaración puede poner al descubierto fallas y subvertir lo que está describiendo. De esto es de lo que a menudo y con sobrada razón se ha acusado al pensamiento político, el cual, cuando es de calidad, no niega poseer este peligroso poder. La prueba última de la idoneidad de las configuraciones conceptuales básicas con las que pensamos y actuamos es la única prueba que el sentido común o las ciencias aportan, a saber, la de si casan con las directrices generales conforme a las cuales pensamos y nos comunicamos; y si algunas de éstas, a su vez, caen en tela de juicio, entonces, la vara de medir final es, como debe ser siempre, la contrastación directa con los datos concretos de la observación y la introspección, que estos conceptos y categorías y hábitos, ordenan y hacen inteligibles. En este sentido, la teoría política, como cualquier otra forma de pensamiento que se ocupa del mundo real, se apoya en la experiencia empírica, aun cuando todavía queda por ver en qué sentido del término “empírico”.

VI

Cuando alguien declara (como lo hice yo mismo en líneas anteriores) que la aplicación de tales modelos o combinaciones de modelos trasplantes (sociales o políticos), que en el mejor de los casos encierran una parte de nuestra experiencia, causa deformaciones cuando se aplica más allá de la misma ¿qué hacemos para justificar la acusación? ¿Cómo sabemos que el resultado es una deformación? Solemos pensar esto porque la aplicación universal de un símil o de una configuración conceptual —por ejemplo, la de la voluntad general, la de la sociedad orgánica, la de la estructura básica y la superestructura o la del mito del laberinto— les parece, a quienes la rechazan, desconocer algo de la naturaleza humana que ellos conocen directamente y, con ello, hacer violencia a lo que somos, o a lo que sabemos, al empotrarlo en el lecho de Procrusto de algún dogma rígido: es decir, protestamos en nombre de nuestra propia concepción de lo que los hombres son, han sido o podrían ser.

¿Cómo sabemos estas cosas? ¿Cómo sabemos qué es y qué no es en un programa adecuado para seres humanos en determinadas circunstancias históricas? ¿Es sociológico o psicológico este conocimiento? ¿Es acaso empírico, metafísico o aun teológico? ¿Cómo argumentamos con aquellos cuyas nociones son diferentes de las nuestras? Hume, Helvétius, Condorcet, Comte, están seguros de que tal conocimiento debe basarse en datos empíricos y en los métodos de las ciencias naturales: todo lo demás es imaginario y no vale nada.

La tentación de aceptar esta sencilla solución fue (y es) muy grande. El conflicto entre las explicaciones (o modelos) rivales de la vida social o individual había llegado a ser, a fines del siglo XVIII, un escándalo. Si examina uno las respuestas que se dieron, pongamos por ejemplo, entre la muerte de Newton y el nacimiento de Darwin, a una

interrogante política fundamental —la de por qué debería obedecer a alguna otra persona— lo que descubre es una asombrosa Babel de voces; la más confusa, quizá de toda la historia registrada. Unos dijeron que yo debería obedecer aquellas reglas o instituciones que, al someterme a ellas, me permitirían realizar mi naturaleza, con la añadidura de que mis necesidades y el camino correcto conducente a su satisfacción eran claros sólo para aquellos privilegiados observadores que captaban al menos parte de la gran jerarquía del ser. Otros dijeron que debería obedecer esta o aquella autoridad o ley porque sólo de esta manera podría yo (sin ayuda de especialistas) realizar mi “verdadera” naturaleza o encajar en un todo armonioso. Unos supusieron que este todo era estático; otros enseñaron que era dinámico, pero no lograban ponerse de acuerdo acerca de si se movía en círculos recurrentes o en una línea evolutiva recta o espiral o irregular, o mediante una serie de oscilaciones que conducían a explosiones “dialécticas”; o asimismo, si era teleológico o funcional o estaba causalmente determinado.

Unos concibieron la configuración universal última en términos mecanicistas; otros, en términos orgánicos, y otros más, en esteticistas. Hubo quienes dijeron que los hombres debían obedecer porque habían prometido hacerlo u otros habían prometido por ellos o que se estaban comportando como si lo hubiesen prometido, y que esto era tanto como haberlo prometido, lo reconociesen o no; o si esto no resultaba convincente, que lo mejor era que obrasen como si lo hubiesen prometido, pues de otro modo nadie sabría por dónde anda y sobrevendría el caos. Unos dijeron a los hombres que obedeciesen porque de tal modo serían más felices; o porque era la voluntad de Dios que obedeciesen, o la voluntad del soberano, o la de la mayoría, o de los mejores o más sabios, o de la historia, o del Estado, o de su raza, o de su cultura, o de su Iglesia.

Se les dijo también que debían obedecer porque la ley natural había establecido que lo hiciesen, pero había diferencias acerca de cómo descubrir los preceptos del derecho natural, por medios racionales o por medios empíricos, o a través de la institución, por los hombres del común o por los especialistas; a su vez, los especialistas eran para unos los científicos de la naturaleza; para otros los expertos en metafísica o en teología, o quizá en alguna otra disciplina: la psicología de las masas, la revelación mística, las leyes de la historia, de la economía, de la evolución natural, o una nueva síntesis de todas éstas, o de algunas de ellas. Unas personas supusieron que la verdad en estos asuntos podía descubrirse mediante una facultad a la que llamaron sentido moral, o sentido común, o la percepción de la idoneidad de las cosas, o que consistía en lo que les habían dicho sus padres o sus nanas o que se encontraban en las opiniones aceptadas que se negaban por pura voluntad, o provenían de una u otra de las numerosas fuentes de esta clase de las que Bentham se burla tan alegre y efectivamente. Algunos (y quizá éstos hayan sido siempre la mayoría) sintieron que era en cierta medida subversivo plantear tales cuestiones.

Esta situación provocó justificada indignación en un país dominado por la libre investigación y su triunfo máximo, la ciencia newtoniana. Indudablemente, este enredo monstruoso podría barrerse con la nueva y poderosa escoba del método científico; al fin y al cabo, un caos semejante se había observado no hacía mucho en las ciencias

naturales también. Galileo y Newton —y la luz de la razón y del experimento— habían silenciado para siempre el ocioso parloteo de los ignorantes, los oscuros rezongos de los metafísicos, los truenos de los predicadores, los chillidos histéricos de los oscurantistas. Todas las preguntas auténticas eran preguntas de hechos descubribles —*calculamus*, declaró Condorcet, debía ser el lema del método nuevo—; todos los problemas debían replantearse de modo tal que la inspección de los hechos, con el auxilio de técnicas matemáticas, los resolvieran decisivamente, con una aseveración empírica, de hecho verificable, clara y válida universalmente.

VII

No obstante, los intentos realizados por los *philosophes* del siglo XVIII por convertir la filosofía, y en particular la filosofía moral y política, en una ciencia empírica, en una psicología individual y social, no tuvieron éxito. Fracasaron en lo relativo a la política, porque nuestras concepciones políticas forman parte de nuestras nociones acerca de lo que es el ser humano, y esto no es sólo una cuestión de hecho, según entienden los hechos las ciencias naturales; tampoco son producto de una reflexión consciente sobre los descubrimientos específicos de la antropología, o la sociología o la psicología, aun cuando vengan todas éstas al caso y sean en verdad indispensables para formarse una noción adecuada de la naturaleza del hombre, en general, o de grupos particulares de hombres, en circunstancias particulares. Nuestra idea consciente del hombre —de cómo difieren los hombres de otros entes, de qué es humano y qué es inhumano o no humano— implica el uso de algunas categorías fundamentales mediante las cuales percibimos, ordenamos e interpretamos los datos. Analizar el concepto del hombre es reconocer tal cual son estas categorías. Hacerlo, es percatarse de que son categorías; es decir, que no son ellas mismas sujetos de las hipótesis científicas acerca de los datos que ordenan.

La analogía con las ciencias que dominan a los pensadores prekantianos del siglo XVIII —Locke, Hume, Condillac, por ejemplo— es una errónea utilización típica de un modelo que da buenos servicios en una esfera a una región en la que habrá de producir oscuridad, tanto como luz.

Permítaseme ser más explícito al respecto. Cuando los modelos teológicos y metafísicos de la Edad Media fueron barridos por las ciencias de los siglos XVII y XVIII, desaparecieron en gran parte porque no podían competir en la descripción, la predicción, el control de los contenidos del mundo externo con las nuevas disciplinas. En la medida en que al hombre se le consideraba objeto en la naturaleza material, las ciencias del hombre —psicología, antropología, economía, sociología, etc.— comenzaron a sustituir a sus predecesoras teológico-metafísicas. Las preguntas de los filósofos se vieron afectadas por esto; a unas se les dio respuesta o se volvieron obsoletas, pero otras siguieron sin respuesta. Las nuevas ciencias humanas estudiaron los hábitos reales de los hombres, prometieron, y en algunos casos proporcionaron efectivamente análisis de lo que los hombres decían, deseaban, admiraban, aborrecían; estaban dispuestas a suministrar

testimonios empíricos de esto, o demostraciones experimentales; pero sus esfuerzos para resolver problemas normativos tuvieron menos éxito. Trataron de reducir preguntas de valor a cuestiones de hecho, qué era lo que hacía que las diversas clases de hombres se comportasen o sintiesen como lo hacían en diversas circunstancias. Pero cuando Kant o Herder, o Dostoievski, o Marx, rechazaron las respuestas de los enciclopedistas, la acusación que se les hizo no fue sólo que hubiesen observado mal, o que hubiesen obtenido deducciones inválidas; fue que no habían sabido reconocer qué es lo que significa ser hombre; es decir, no haber tomado en cuenta la naturaleza del entramado conceptual —el de las categorías básicas— en términos del cual pensamos y actuamos y suponemos que otros piensan y actúan, para que pueda darse la comunicación entre los hombres.

En otras palabras, el problema cuyas soluciones parecían ser insuficientes no es, en la acepción común, empírico, y sin duda no es formal, sino algo que ninguno de estos términos describe convenientemente. Cuando Rousseau (independientemente de que lo haya entendido correctamente o no) rechazó la explicación que Hobbes dio a la obligación política, fundándose en que, a su juicio, el pensador inglés parecía explicarla por el simple miedo a la fuerza superior, lo que argumentaba Rousseau no era que Hobbes hubiese dejado de ver algunos hechos empíricos, psicológicamente descubrirles que vienen al caso, ni que hubiese argumentado incorrectamente a partir de lo que había visto, sino que su exposición entraba en conflicto con lo que, al pensar en los seres humanos en cuanto humanos y distinguirlos, aun los más degradados de los mismos, son sólo en el pensamiento explícito, sino en nuestros sentimientos y nuestra acción, de los seres a los que consideramos inhumanos o no humanos, todos sabemos que son los hombres. Su argumento no es que los hechos utilizados en la construcción del modelo de Hobbes tengan omisiones, sino que el modelo era impropio, en principio; era inadecuado no porque faltase en él esta o aquella correlación sociológica o psicológica, sino porque se basaba en una incomprensión de lo que entendemos por motivo, propósito, valor, personalidad y demás cosas por el estilo.

Cuando Kant rompe con la tradición naturalista, o cuando Marx rechaza la moral política de Bentham, o cuando Tolstoi expresa la baja opinión que le merecían las doctrinas de Karl Marx, no se están quejando sólo de una ignorancia empírica, o de una mala lógica o de insuficiencia de pruebas experimentales, o de incoherencia interna. Denuncian a sus adversarios principalmente porque, según ellos, no han comprendido cómo son los hombres y cuáles de las relaciones que mantienen entre sí —o entre ellos y las fuerzas exteriores— los convierten en hombres; los acusan de ceguera, no ante los aspectos pasajeros de tales relaciones, sino ante aquellas características constantes (como las de la distinción entre el bien y el mal para Kant, o, para Marx, la autotransmutación sistemática a través de su propio trabajo) que consideran fundamentales para la noción de hombre, en cuanto tal. Sus críticas tienen que ver con la adecuación de las categorías en términos de las cuales discutimos acerca de los fines, los deberes o los intereses de los hombres; el entramado conceptual permanente, en términos del cual y no acerca del cual, pueden surgir desacuerdos empíricos comunes.

¿Qué son estas categorías? ¿Cómo las descubrimos? Si no es empíricamente, ¿cómo lo hacemos, entonces? ¿De qué manera pasan a formar parte de los modelos y paradigmas, a los que dan forma también en términos de los cuales pensamos y respondemos? ¿Descubrimos lo que son, prestando atención al pensamiento, o a la acción, o a procesos inconscientes, y de qué manera reconciliamos estas fuentes diversas del conocimiento? Son estas preguntas característicamente filosóficas, ya que son interrogantes acerca, exclusivamente, de las maneras permanentes en que pensamos, decidimos, juzgamos y no acerca de los datos de la experiencia. La prueba del funcionamiento conveniente de los métodos, analogías, modelos que actúan en el descubrir y clasificar el comportamiento de estos datos empíricos (como lo hacen las ciencias naturales y el sentido común), es empírica en última instancia: es el grado de su éxito para formar un sistema conceptual coherente y perdurable.

Aplicar estos modelos y métodos al entramado mismo mediante el cual los percibimos y los pensamos es una gran falacia, cuyo análisis le permitió a Kant transformar la filosofía. En política se cometió (entre otros, por Hume y Russell) cuando la indagación en torno a las características empíricas de los hombres se confundió con el análisis de la noción de hombre (o de “yo”, “observador”, “agente moral”, “individuo” o “alma”, etc.), en términos de la cual se reunieron y describieron las mismas características empíricas. Kant supuso que estas categorías podían descubrirse *a priori*. No es necesario aceptarlo; fue ésta una conclusión injustificada, a partir de la noción válida de que en nuestra experiencia hay elementos centrales que son invariables y omnipresentes, o por lo menos, mucho menos variables que la gran variedad de sus características empíricas, y que por tal razón merecen que las distinga con el nombre de categorías. Esto es evidentemente suficiente en el caso del mundo externo: la tridimensionalidad del espacio (psicológico, del sentido común), por ejemplo, o la solidez de las cosas que hay en él, o la “irreversibilidad” del orden temporal, son algunas de las clases más conocidas e inalienables de características en términos de las cuales pensamos y actuamos. No existen ciencias empíricas de estas propiedades, no porque no exhiban regularidades —antes bien, son el paradigma por excelencia del concepto de regularidad— sino porque se las presupone en el lenguaje mismo con que expresamos la experiencia empírica. Esta es la razón por la cual parece absurdo preguntarse por las pruebas de su existencia, y bastan ejemplos imaginarios para exhibir su estructura; pues se les presupone en nuestras acciones más comunes de pensamiento o de decisión; y cuando ejemplos imaginarios son, para los fines de una indagación, tan buenos como, o aun mejores que los datos empíricos tomados de la experiencia real, podemos estar seguros de que la indagación no es empírica, en el sentido normal del término. Tales rasgos permanentes se encuentran también en los mundos de lo social, de lo político y de lo moral; son menos estables y universales, tal vez, que en el mundo físico, pero no menos imprescindibles para toda suerte de comunicación intersubjetiva y, por consiguiente, para el pensamiento y la acción. Una indagación que se vale de ejemplos, y que, por consiguiente, no es científica, aun cuando tampoco formal, es decir, deductiva, con toda probabilidad habrá de ser filosófica.

Por supuesto, hay un sentido último en el que hechos tales como el de que el espacio tiene tres dimensiones, o que los hombres son seres que piden razones o hacen elecciones, son simplemente dados, son hechos brutos y no verdades *a priori*; no es absurdo suponer que las cosas podrían haber sido de otra manera. Pero si hubiesen sido (o llegasen a ser algún día) diferentes de lo que son ahora, todo nuestro aparato conceptual —pensamiento, voluntad, sentimiento, lenguaje— y, por consiguiente, nuestra naturaleza misma, habría sido (o será) diferente de maneras imposibles o difíciles de describir con los conceptos y palabras de que disponemos hoy, tal como somos. Las categorías políticas (y los valores) son parte de esta red prácticamente ineludible del vivir, el actuar y el pensar, que podrá cambiar sólo a consecuencia de cambios radicales en la realidad, o a través de la disociación de la realidad por parte de los individuos, es decir, de su enloquecimiento.

VIII

La categorías básicas (con sus conceptos correspondientes) en términos de las cuales definimos a los hombres —nociones tales como sociedad, libertad, sentido del tiempo y del cambio, sufrimiento, felicidad, productividad, bien y mal, correcto y errado, elección, esfuerzo, verdad, ilusión (para tomarlas totalmente al azar)— no son cosa de inducción o hipótesis. Pensar en alguien como ser humano es *ipso facto* poner en juego todas esas nociones: de modo que, decir de alguien que es un hombre, pero que la elección, o la noción de verdad, nada significan para él, sería excéntrico, chocaría con lo que entendemos por “hombre”, no como cosa de definición verbal (que puede modificarse a voluntad), sino como algo intrínseco a la manera en que pensamos o (como cuestión de hecho “bruto”) evidentemente no podemos menos que pensar.

Esto también será válido respecto de los valores (entre ellos, los políticos) en términos de los cuales se define a los hombres. Así, si digo de alguien que es bondadoso o cruel, que ama la verdad o es indiferente a ella, sigue siendo humano en cualquier caso. Pero si encuentro un hombre para el que le dé literalmente lo mismo patear una piedra que matar a su familia, porque cualquiera de esas acciones le quitaría del aburrimiento, no habré de mostrarme dispuesto, como los relativistas congruentes, a atribuirle meramente un código de moral distinto del mío o del de la mayoría de los hombres, o al declarar que discrepamos en puntos esenciales, sino que empezaré a hablar de insania o de inhumanidad; me inclinaré a considerarlo loco, como chiflado está el hombre que se cree Napoleón; lo cual es una manera de decir que no considero plenamente humano a tal ser. Son casos de esta clase los que parecen establecer con claridad que la capacidad de reconocer valores universales —o casi universales— forma parte de nuestro análisis de conceptos fundamentales tales como los de hombre “racional”, “cuerdo”, “natural”, etc. —de lo que comúnmente se piensa que son descriptivos y no valorativos—, que constituyen la base de las traducciones modernas a términos empíricos del meollo de verdad encerrado en las viejas doctrinas del derecho natural *a priori*. Son

consideraciones como éstas —expuestas por los neoaristotélicos y los seguidores de las últimas doctrinas de Wittgenstein— las que han hecho vacilar la fe de algunos devotos empiristas en el abismo lógico completo existente entre las aseveraciones descriptivas y las aseveraciones de valor, y han arrojado dudas sobre la célebre distinción derivada de Hume.

Esta clase de casos extremos tiene importancia filosófica, porque hace ver con claridad que tales preguntas no se contestan ni mediante la observación empírica ni a través de la deducción formal. Por consiguiente, quienes se limitan a la observación de la conducta humana, y la formulación de hipótesis acerca de la misma, psicólogos, sociólogos, historiadores, por más profundos y originales que puedan ser, no son en cuanto tales, teóricos políticos, aun cuando puedan decir muchas cosas que posean importancia decisiva en el campo de la filosofía política. Por eso no consideramos a empiristas tan dedicados como son los estudiosos, digamos, de la formación y el comportamiento de los partidos, o las élites, o las clases, o de los métodos y consecuencias de diversos tipos de procedimientos democráticos como filósofos de la política, o como teorizadores sociales en la acepción más amplia del término.

Tales hombres son, en primer lugar, estudiosos de hechos y aspiran a formular hipótesis y leyes, como los científicos de la naturaleza. Sin embargo, por norma, estos pensadores no pueden ir más lejos; propenden a analizar las ideas políticas y sociales de los hombres a la luz de alguna creencia suprema propia, como, por ejemplo, la de que la finalidad de la vida es o debería ser el servicio a Dios, independientemente de cómo se interprete esto; o, por lo contrario, que es la búsqueda de la satisfacción individual o colectiva experimentalmente descubrible; o que estriba en la autorrealización de un dechado histórico (o psicológico, o estético), cuya intelección es lo único que puede hacer que los hombres se comprendan a sí mismos y descubran significado en sus pensamientos y actos; o, por lo contrario, que no existe una finalidad humana; o que los hombres sólo pueden perseguir fines en conflicto, o que no pueden (sin dejar de ser humanos) eludir actividades que tienen que desembocar en la frustración de sí mismos, de modo que la noción misma de una solución final es un absurdo. En la medida en que son tales concepciones fundamentales del hombre las que determinan a las doctrinas políticas (¿y quién negará que los problemas políticos, por ejemplo, acerca de lo que un hombre o un grupo puede o debería hacer, dependen directamente de lo que se piensa que es la naturaleza humana?), es patente que quienes están gobernados por estas grandes síntesis integradoras aportan a su estudio más que simples datos empíricos.

Si examinamos los modelos, paradigmas, estructuras conceptuales que rigen las diversas concepciones, conscientemente o no, y comparamos los diversos conceptos y categorías en lo que respecta, por ejemplo, a su coherencia interna o a su fuerza explicativa, entonces, aquello de lo que nos estamos ocupando no es cosa de la psicología, la sociología, la lógica o la epistemología, sino de la teoría moral, social o política, o de todas éstas a la vez, según nos circunscribamos a los individuos, o a los grupos, o a los tipos particulares de ordenamientos humanos a los que se clasifica como políticos o que tratemos con todos ellos juntos. Ninguna cantidad de cuidadosas

observaciones empíricas y de atrevidas y fructuosas hipótesis nos explicará qué es lo que ven aquellos hombres que ven en el Estado una institución divina, o qué significan sus palabras y qué tienen que ver con la realidad; ni qué es lo que creen los que nos dicen que el Estado nos fue impuesto por nuestros pecados, o quienes afirman que es una escuela por la que tenemos que pasar antes de llegar a la edad adulta, de ser libres y poder prescindir del mismo; o qué es una obra de arte o un recurso utilitario o la encarnación del derecho natural o un comité de la clase dominante o la etapa más elevada del espíritu humano en su autodesarrollo o una muestra de locura criminal. Pero, a menos que comprendamos (esforzando esa penetración imaginativa que los novelistas suelen poseer en grado más elevado que los lógicos) cuáles nociones acerca de la naturaleza del hombre (o la falta de las mismas) están incorporadas en estas concepciones políticas, cuál es en cada caso el modelo dominante, no habremos de entender a nuestra propia sociedad, ni a ninguna otra sociedad humana ni las concepciones de la razón y de la naturaleza que rigieron a los estoicos o a los tomistas y que gobiernan hoy a los cristiano-demócratas europeos; ni a la imagen por demás distinta que constituye la médula de la guerra santa a la que se han lanzado, o no tardarán en lanzarse, los movimientos marxista-nacionalistas de África o de Asia; ni las nociones muy diferentes que animan a los compromisos liberales y democráticos de Occidente.

Es ahora común decir que comprender el pensamiento y la acción de los hombres es, en gran medida, entender los problemas y perplejidades con que están lidiando. Cuando estos problemas empíricos o formales han sido concebidos en términos de modelos de la realidad tan antiguos, ampliamente aceptados y estables que los seguimos empleando hasta nuestros días, comprendemos los problemas y dificultades, así como las soluciones que se ha intentado darles, sin referencia explícita a las categorías gobernantes, pues éstas, por ser comunes a nosotros y a culturas alejadas de nosotros, no se nos hacen patentes, se hallan, valga la expresión, lejos de nuestra vista. En otros casos (y esto es cierto sobre todo en lo relativo a la política) los modelos no se han quedado quietos: algunas de las nociones que los constituyeron no son ya familiares para nosotros. Sin embargo, a menos que tengamos el conocimiento y la imaginación necesarios para poder en estados mentales dominados por el modelo ahora descartado u obsoleto, los pensamientos y las acciones que los tuvieron como su centro, seguirán siendo opacos para nosotros. La no realización de esta difícil operación es lo que marca a gran parte de la historia de las ideas, y la convierte, o bien en un superficial ejercicio literario, o bien en un catálogo muerto de extraños y a veces casi incomprensibles errores y confusiones.

Esto quizá no importe demasiado en las disciplinas formales o empíricas, en las que la prueba de una creencia es, o debería ser, la verificación o la coherencia lógica; y en las que puede uno aceptar las soluciones más recientes y rechazar las soluciones desmentidas o incoherentes del pasado sin preocuparse (si es uno indiferente) por entender por qué se les aceptó alguna vez. Pero las doctrinas filosóficas no se establecen ni desacreditan de esta manera tan tajante, pues tienen que ver con —en verdad, deben su existencia a— problemas que no pueden zanjarse de esta manera. No tienen que ver con hechos específicos, sino con maneras de entenderlos; no están constituidas por

proposiciones de primer orden en lo concerniente al mundo. Son aseveraciones de segundo orden, o de orden superior, acerca de clases enteras de descripciones del mundo y de las actividades del hombre en el mismo, o de respuestas a la realidad; y éstas, a su vez, están determinadas por modelos, redes y categorías descriptivas, valorativas y de híbridos de las dos, en las que las dos funciones no pueden discernirse ni aun en el pensamiento; categorías que, aun cuando no sean eternas ni universales, son mucho más estables y están más ampliamente difundidas que las de las ciencias naturales; son, en verdad, lo suficientemente continuas para constituir un mundo que compartimos con los pensadores medievales y clásicos.

La cosmología jónica, la biología de Aristóteles, la lógica estoica, el álgebra árabe, la física cartesiana podrán interesar a los especialistas de la historia; pero no tienen por qué ocupar un lugar en la mente de los físicos, los biólogos o los matemáticos, a quienes sólo interesa el descubrimiento de la verdad nueva. En estos estudios hay un auténtico progreso: lo pasado es, en gran medida, obsoleto. Pero la filosofía política de Platón, o la de Aristóteles, o la de Maquiavelo, las concepciones morales de los profetas hebreos, o de los Evangelios, o de los juristas romanos, o de la Iglesia medieval, en sus fuentes originales, o en las obras de sus expositores modernos, son incomparablemente más inteligibles y vienen más al caso de nuestras propias preocupaciones, que las ciencias de la antigüedad. La materia de estudio de estas disciplinas —las características más generales de los hombres como tales, es decir, como seres entregados a actividades morales, sociales o espirituales— parece presentar problemas que conservan un grado considerable de continuidad y similitud entre la edad y una cultura y otras. Los métodos para tratarlas varían entre sí grandemente; pero ninguno de ellos ha alcanzado hasta ahora una victoria tan decisiva que eche al olvido a todos sus rivales. Los modelos francamente malos del pensamiento político evidentemente han perecido, y en gran medida se han olvidado; los grandes modelos esclarecedores son discutidos aún hoy, todavía nos mueven a la adhesión, a la crítica o a la violenta indignación.

Podríamos poner como ejemplos la denuncia que ha hecho Karl Popper de la teoría política de Platón, o de las filípicas de Irving Babbitt contra Rousseau, la repugnancia violenta que sintió Simon Weil por la moral del Antiguo Testamento, o los frecuentes ataques dirigidos contra el positivismo del siglo XVIII o su “cientificismo” en materia de ética política.¹ Algunas de las construcciones clásicas entran en conflicto unas con otras, pero, en la medida en que cada una de ellas descansa en una visión vívida de atributos humanos permanentes, y es capaz de satisfacer a algunas mentes curiosas en cada generación, sin que importe cuán distintas sean las circunstancias de tiempo y de lugar, los modelos de Platón, o de Aristóteles, o los del judaísmo, el cristianismo, el liberalismo kantiano, el romanticismo, el historicismo; todos sobreviven y contienden entre sí hoy bajo una variedad de ropajes. Si los hombres o las circunstancias se modifican radicalmente, o si se obtiene un nuevo conocimiento empírico que revoluciona nuestra concepción con el hombre, entonces, algunos de estos edificios dejarán de venir a cuento y se les olvidará como la ética y la metafísica de los egipcios y de los incas. Pero mientras los hombres sean lo que son, proseguirá el debate en los términos fijados por

estas visiones y otras; cada una de ellas ganará o perderá influencia a medida que los acontecimientos hagan resaltar este o aquel aspecto humano. Sólo una cosa es cierta: que salvo quienes entienden y aun sienten lo que es una pregunta filosófica, cómo difiere de una pregunta empírica o formal (aun cuando esta diferencia no tiene por qué hacerse explícitamente presente a la mente, y son sobradamente frecuentes las preguntas limítrofes), las respuestas —en este caso, las principales doctrinas políticas de Occidente— podrán parecer fantasías intelectuales, especulaciones filosóficas que están en el aire, y construcciones intelectuales sin mayor relación con acciones o acontecimientos.

Sólo aquellos que pueden recrear, hasta cierto punto, en sí mismos, los estados mentales de los hombres a quienes atormentaron las preguntas de las que estas teorías pretenden ser las respuestas, o al menos los estados mentales de quienes podrán aceptar las soluciones acríticamente, pero que sin ellas caerían en un estado de inseguridad y angustia; sólo ellos son capaces de captar cuál es el papel que las concepciones filosóficas, y especialmente las doctrinas políticas, han desempeñado en la historia, al menos de Occidente. Las obras de los lógicos o de los físicos del pasado se han ido perdiendo de vista porque se les ha superado, pero tiene algo de absurdo la sugerencia de que rechazamos las doctrinas políticas de Platón, o la estética o la ética de Kant porque han sido “superadas”. Esta consideración por sí sola debería impedir una fácil asimilación de los dos casos. Podrá objetarse a esta argumentación que consideramos dignas de discusión todavía las viejas doctrinas éticas o políticas porque son parte de nuestra tradición cultural; que si la filosofía griega, la ética bíblica, etc., no hubiesen sido elementos intrínsecos de la educación occidental, estarían ahora tan alejadas de nosotros como las antiguas especulaciones chinas. Pero esto simplemente hace retroceder un paso al argumento: es verdad que, si las características generales de nuestra experiencia normal se hubiesen modificado radicalmente —a causa de alguna revolución en nuestro conocimiento o de algún trasfondo natural que cambiase nuestras reacciones— a estas antiguas categorías se les consideraría hoy, probablemente, tan obsoletas como las de Hammurabi o la épica de Gilgamesh. El que no sea así se debe, indudablemente, en parte, a que nuestra experiencia está a su vez organizada y “teñida” por categorías éticas o políticas que hemos heredado de nuestros antepasados, viejos lentes a través de los cuales aún estamos mirando. Pero estos lentes nos habrían hecho tropezar y trastabillar desde hace mucho tiempo, y los habríamos cambiado por otros, o los habríamos cambiado hasta el punto de hacerlos irreconocibles, como hemos alterado nuestros lentes físicos, biológicos y matemáticos, si no hubiesen cumplido su función con mayor o menor propiedad, lo que pone de relieve cierto grado de continuidad en, por lo menos, dos milenios de conciencia moral y política.

IX

Se nos podría objetar que, independientemente de lo que podamos sostener acerca de las fuentes, los motivos o las justificaciones de nuestras creencias, el contenido de lo que los

partidarios de los diversas filosofías creen propende a ser semejante, si es que pertenecen al mismo medio social, económico o cultural o tienen otras características —psicológicas o fisiológicas— en común. Los filósofos ingleses T. H. Green y J. S. Mill predicaron doctrinas filosóficamente contradictorias: Green fue un metafísico cuasihegeliano; Mill, fue un empirista humano, no obstante lo cual, sus conclusiones políticas fueron muy semejantes; ambos fueron humanos liberales victorianos con mucha simpatía por el socialismo. Esto, se nos dirá también, se debió a que los hombres están condicionados a creer lo que creen por factores históricos objetivos —su posición social, o la estructura de clases de su sociedad, y el lugar que ocupan en la misma— aun cuando sus propias racionalizaciones (erróneas) de sus creencias sean tan disímolas entre sí como las de Mill y Green.

Se ha dicho también que la visión general —las “ideas operacionales”— de los fascistas y los comunistas muestra un grado sorprendente de semejanza, si se piensa en la oposición extrema y en la incompatibilidad de los axiomas oficiales de los que parten lógicamente estos movimientos. De ahí la plausibilidad de algunos de los métodos de la “sociología del conocimiento”, lo mismo marxista que psicoanalítica o de Pareto, y de las diversas formas eclécticas que, en manos de Weber, Mannheim y otros, ha adquirido este instrumento. Es verdad que estos teóricos han arrojado luz sobre las raíces oscuras de nuestras creencias. Podemos estar condicionados a creer lo que creemos irracionalmente, por circunstancias que escapan principalmente a nuestro control y quizá también a nuestro conocimiento. Pero sea lo que fuere aquello que de hecho determina causalmente nuestras creencias, sería una gratuita renuncia a nuestras facultades de razonamiento —basada en una confusión de las ciencias naturales con las indagaciones filosóficas— el no querer saber lo que creemos, y por qué razón, cuáles son las implicaciones metafísicas de tales creencias, cuál su relación con otros tipos de creencia, cuáles son los criterios de valor y de verdad que encierran, y cuál es la razón por la cual tenemos que pensar que son verdaderas o válidas. La racionalidad descansa en la creencia de que uno puede pensar y actuar por razones que se pueden comprender, y no tan sólo como producto de ocultos factores causales que engendran “ideologías” y no pueden ser, en ningún caso, cambiados por sus víctimas. Mientras exista la curiosidad racional —un deseo de justificación y explicación en términos de motivos y razones, y no sólo de causas, o correlaciones funcionales, o probabilidades estadísticas—, la teoría política no desaparecerá plenamente de la faz de la Tierra, por más que muchos de sus rivales, como la sociología, el análisis filosófico, la psicología social, la ciencia política, la economía, la jurisprudencia, la semántica pretendan haber disipado las nieblas de su reino imaginario.

Es una paradoja extraña que la teoría política lleve una existencia tan oscura, en un tiempo en que, por vez primera en la historia, literalmente la totalidad de la humanidad se halla violentamente dividida por cuestiones cuya realidad es, y ha sido siempre, la única *raison d'être* (razón de ser) de esta rama de estudio. Pero éste, podemos estar seguros, no es el final del cuento. El neomarxismo, el neotomismo, el nacionalismo, el historicismo, el existencialismo, el liberalismo y el socialismo antiexistencialista, las

trasposiciones de las doctrinas de la ley y del derecho naturales a términos empíricos, los descubrimientos realizados mediante la hábil utilización de modelos derivados de las técnicas económicas, y otras afines a la conducta política, y las colisiones, combinaciones y consecuencias en la acción de estas ideas, no nos indican la muerte de esta gran tradición, sino, antes bien, sus nuevos e imprevisibles desarrollos.

Trad. de Francisco González Aramburo

¹ ¿Qué pensador experimenta hoy violentas emociones a causa de los errores de los físicos cartesianos o de los cartógrafos medievales?

Libertad y determinismo

DE LA ESPERANZA Y DEL MIEDO LIBERADO

I

¿*L*ibera siempre el conocimiento? La opinión de los filósofos clásicos griegos, compartida por gran parte de los teólogos cristianos, aunque no por todos, es que sí nos libera. “Y conoceréis la verdad y la verdad os libertará.”¹ Los antiguos estoicos y la mayoría de los racionalistas modernos están de acuerdo con la enseñanza cristiana a este respecto. Conforme a este parecer, la libertad² es la realización sin trabas de mi verdadera naturaleza; sin trabas externas ni internas. En el caso del pasaje que he citado, la libertad de que se habla (sigo en esto la interpretación de Festugière al respecto) es el verse libre de pecado, es decir, de creencias falsas acerca de Dios, de la naturaleza y de mí mismo que obstaculizan mi entendimiento. La libertad es la de la autorrealización o autodirección; la realización a través de la propia actividad del individuo de los fines verdaderos de su naturaleza (independientemente de cómo se definan tales fines o tal naturaleza), la cual se ve frustrada por las concepciones erróneas del mundo y del lugar que en él ocupa el hombre. Si a esto añado el corolario de que soy racional; es decir, de que puedo comprender o saber (o al menos, formarme una creencia correcta al respecto) por qué hago lo que hago; es decir, puedo distinguir entre actuar (que encierra la realización de elecciones, el formarse intenciones, el perseguir metas) y el mero comportarme (es decir, el ser movido por causas) cuyas operaciones quizá sean ignotas para mí o a las que mis deseos o actitudes no podrán modificar mayormente), entonces, se sigue que el conocimiento de los hechos que vengan a cuento —acerca del mundo externo, de otras personas y de mi propia naturaleza— suprimirá obstáculos a mis designios que se deben a la ignorancia y al engaño.

Los filósofos (así como los teólogos, los dramaturgos y los poetas) han discrepado ampliamente acerca de la naturaleza y de los fines del hombre; de la clase y el grado de control sobre el mundo externo que se necesita para alcanzar la realización, completa o parcial, de esta naturaleza y sus fines; de si existe acaso tal naturaleza general o tales fines objetivos; y de dónde se encuentra la frontera que separa al mundo externo de la materia y las criaturas no racionales del de los agentes activos. Algunos pensadores han supuesto que tal realización es (o hubo un tiempo en que fue, o algún día será) posible en la Tierra, pero otros lo han negado; unos han sostenido que los fines del hombre son

objetivos y capaces de descubrimiento mediante métodos especiales de indagación, pero no se han puesto de acuerdo acerca de si son empíricos o *a priori*; intuitivos o discursivos; científicos o puramente reflexivos; públicos o privados; limitados a indagadores especialmente dotados o afortunados o al alcance de en principio de cualquier hombre. Otros han creído que tales fines son subjetivos, o están determinados por factores físicos, o psicológicos, o sociales ampliamente diferentes entre sí. Así también Aristóteles, por ejemplo, supuso que, si las circunstancias externas eran demasiado desfavorables —si un hombre padecía las desdichas de un Príamo— era imposible la realización de sí mismo, la realización conveniente de la propia naturaleza. Por otra parte, los estoicos y los epicúreos sostuvieron que un hombre podía alcanzar el dominio racional de sí completo, cualesquiera que fuesen sus circunstancias externas, ya que lo único que se necesitaba era un grado suficiente de desapego respecto de la sociedad humana y del mundo externo; a esto añadieron la creencia optimista de que el grado suficiente para la autorrealización era perfectamente alcanzable en principio por todo aquel que buscara conscientemente la independencia y la autonomía, es decir, la manera de dejar de ser juguete de las fuerzas externas que no podía controlar.

Entre las suposiciones comunes a todas estas concepciones tenemos las siguientes:

- i) las cosas y las personas poseen naturalezas, estructuras definidas, independientemente de que sean conocidas o no;
- ii) que estas naturalezas o estructuras están regidas por leyes universales e inmutables;
- iii) que todas estas estructuras y leyes son, en principio, cognoscibles; y que el conocimiento de las mismas impedirá automáticamente a los hombres tropezar en la oscuridad y malgastar esfuerzos en maneras de obrar que, dados los hechos —la naturaleza de las cosas y personas, así como de las leyes que las rigen— están condenadas al fracaso.

Conforme a esta doctrina, los hombres no se dirigen a sí mismos y, por consiguiente, no son libres cuando su conducta es causada por emociones mal orientadas: por ejemplo, el miedo a entidades inexistentes, u odios debidos no a una apreciación racional del verdadero estado de cosas, sino a ilusiones, fantasías, resultado de recuerdos inconscientes y de heridas olvidadas. Las racionalizaciones y las ideologías, conforme a esta opinión son explicaciones falsas de la conducta cuyas verdaderas raíces no nos son conocidas o las entendemos mal; y éstas, a su vez, engendran nuevas ilusiones, fantasías y formas de conducta irracional y compulsiva. La verdadera libertad, por consiguiente, consiste en la autodirección: un hombre es libre en la medida en que la verdadera explicación de su actividad estriba en las intenciones y motivos de los que es consciente, y no en alguna circunstancia psicológica o fisiológica oculta, que podría haber producido el mismo resultado, es decir, la misma conducta (que se haría pasar por elección), cualquiera que fuese la explicación o justificación que el agente haya intentado dar. Un hombre racional es libre si su conducta no es mecánica y si brota de motivos y pretende

cumplir propósitos de los que tiene conciencia, o podría tenerla, a voluntad; de modo que es verdadero decir que tener estas intenciones y propósitos es una condición necesaria, aunque no suficiente, de su conducta. El hombre que no es libre es como el drogado o el hipnotizado; cualesquiera explicaciones que pueda dar de su conducta no serán cambiadas por ninguna modificación en sus motivos y acciones ostensibles, abiertos; consideramos que se halla preso de fuerzas sobre las cuales no ejerce ningún control; que no es libre, cuando se hace patente que su conducta habrá de ser pronosticablemente la misma, cualesquiera que sean las razones que aduzca para explicarla.

Plantear las cosas de esta manera es identificar racionalidad y libertad; o al menos, acercarse mucho a ello. El pensamiento racional es aquel cuyo contenido, o cuyas conclusiones al menos, obedece a reglas y principios y no está constituido simplemente por puntos ordenados en una sucesión causal o fortuita; la conducta racional es aquella que (al menos en principio) puede ser explicada por el actor o el observador en términos de motivos, intenciones, elecciones, razones, reglas, y no solamente de leyes naturales, causales o estadísticas, “orgánicas” o algunas otras del mismo tipo lógico (el que las explicaciones en términos de motivos, razones y demás, y las que se dan en términos de causas, probabilidades, etc., son “categorialmente” diferentes y no pueden en principio chocar entre sí, o venir al caso unas de otras, es una cuestión de importancia capital, por supuesto; pero no quiero tocarla aquí). Llamar ladrón a un hombre, por tanto, es atribuirle racionalidad: llamarlo cleptómano, es negársela. Si los grados de la libertad de un hombre dependen directamente de la magnitud de su conocimiento de las raíces de su conducta (o sin idénticos a éste), entonces, el cleptómano que sabe que lo es, en esa medida es libre; quizá sea incapaz de dejar de robar, o aun de intentar dejar de hacerlo, pero su reconocimiento de esto, ya que ahora se halla en situación —según se afirma— de elegir entre resistir a esta compulsión (aun si está condenado a fracasar) o dejar que siga su curso, no sólo lo hace más racional (lo que parece ser indiscutible), sino más libre.

Pero, ¿así ocurre siempre? ¿La conciencia de una disposición o de una característica causal de mi parte es idéntica al poder de manipularla o cambiarla, o me proporciona necesariamente tal poder? Por supuesto, existe un sentido claro, pero trivial, en el que todo conocimiento aumenta la libertad en algún respecto: si sé que estoy expuesto a sufrir ataques epilépticos, o sentimientos de conciencia de clase, o el influjo embriagador de algunas clases de música, puedo —en cierto sentido de la palabra “puedo”— proyectar mi vida de acuerdo con ello; mientras que, si no lo sé, no podré hacerlo; en algo se incrementa mi poder y, por consiguiente, mi libertad. Pero ese conocimiento puede reducir también mi poder en otro aspecto: si preveo un ataque epiléptico, o el comienzo de alguna emoción dolorosa o aun agradable, quizá me sienta inhibido para algún otro libre ejercicio de mi poder, o verme impedido de realizar alguna otra experiencia; quizá sea incapaz de seguir escribiendo poesía, o de comprender el texto griego que estoy estudiando, o de pensar filosóficamente, o de levantarme de mi silla; en otras palabras, quizá pague el incremento de poder y libertad en una región con la pérdida de los mismos en otra. (Me propongo volver a considerar este punto más adelante, en un contexto ligeramente distinto.)³ Tampoco me vuelvo necesariamente capaz de dominar mis

ataques de epilepsia, o de conciencia de clase, o mi adicción a la música de la India porque reconozca su frecuencia. Si por conocimiento se entiende lo que los autores clásicos entienden —conocimiento de hechos—, no un conocimiento de “qué hacer”, el cual puede ser una manera disfrazada de declarar no que algo es el caso, sino un compromiso con algunos fines o valores, o de expresar, o no de describir, una decisión de obrar una determinada manera; en otras palabras, si afirmo tener la clase de conocimiento acerca de mí mismo que podría tener acerca de otros, entonces, aun cuando mis fuentes sean mejores, o mi certeza mayor, tal conocimiento de mí mismo, me parece, puede o no incrementar la suma total de mi libertad. La cuestión es empírica: y la respuesta depende de circunstancias específicas. De que todo aumento del conocimiento me libera en algún respecto, no se sigue, por razones antes aducidas, que incrementará necesariamente la suma total de libertad de la que disfruto: puede, al tomar con una mano más de lo que da con otra, disminuirla.

Pero hay que tomar en consideración una crítica más radical de esta concepción. Decir que uno es libre sólo si se comprende a sí mismo (aun cuando esto no sea condición suficiente de la libertad) presupone que tenemos un yo que hay que entender; que existe una estructura que se describe correctamente como la naturaleza humana, que es lo que es, obedece a las leyes que obedece y es un objeto de estudio natural. Esto mismo ha sido puesto en tela de juicio, sobre todo por algunos filósofos existencialistas. Sostienen éstos que es mucho más lo que es cosa de elección humana de lo que común y cómodamente se ha creído. Puesto que la elección encierra responsabilidad, y algunos seres humanos las más de las veces, en tanto que otros seres humanos algunas veces, desean sacudirse esta carga, existe la tendencia a buscar excusas y pretextos. Por esta razón, los hombres se inclinan a atribuir demasiado a la acción inevitable de las leyes naturales o sociales, por ejemplo, a la actividad de la mente inconsciente, o de inalterables reflejos psicológicos, o de las leyes de la evolución social. Críticos que pertenecen a esta escuela (que debe mucho tanto a Hegel y Marx como a Kierkegaard) dicen que algunos impedimentos notorios a la libertad —por ejemplo, las presiones sociales de que tanto habla J. S. Mill— no son fuerzas objetivas cuya existencia y efectos sean independientes de los deseos y actividades humanos, o modificables tan sólo utilizando medios que no están al alcance del individuo aislado, por revoluciones o reformas radicales que no pueden ser fruto de la voluntad del individuo. Lo que se sostiene es lo contrario: que no tengo por qué dejarme imponer la voluntad de otros, o someterme a lo que quieren de mí maestros, amigos o parientes; que no tengo que verme afectado, de manera que no pueda hacer yo nada, por lo que los sacerdotes, los colegas, los críticos, los grupos sociales o las clases piensan y hacen. Si me afecta, es porque así lo he querido. Se me insulta cuando se burlan de mí por ser jorobado, o negro, o me irrita el sentimiento de que se sospeche de mí que soy traidor, sólo si elijo aceptar la opinión —la valoración— acerca de los jorobados, de las razas o de la tradición de aquellos por cuyas opiniones y actitudes me siento dominado. Pero siempre puedo no tomarlas en cuenta o hacerles resistencia, burlarme de tales concepciones, códigos y puntos de vista; y entonces soy libre.

Es ésta precisamente la doctrina, aun cuando está fundada en premisas diferentes, de quienes trazaron el retrato del sabio estoico. Si deseo someterme al sentimiento público, o a los valores de este o aquel grupo o persona, la responsabilidad es mía y no de las fuerzas externas; fuerzas personales o impersonales, a cuya influencia supuestamente irresistible atribuyo mi conducta, la atribuyo con presteza para evitarme la culpa o la autorrecreminación. Mi conducta, mi carácter, mi personalidad, según estos críticos, no es una sustancia misteriosa, o el referente de un conjunto estructurado de proposiciones hipotéticas generales (causales), sino de un conjunto estructurado de elecciones o renunciaciones a elegir que representan ellas mismas una suerte de decisión de dejar que las cosas sigan su curso, de no hacerme valer a mí mismo como agente activo. Si hago la crítica de mí mismo y encaro los hechos, tal vez descubra que me sacudo demasiado fácilmente mis responsabilidades.

Esto es válido tanto en el reino de la teoría como en el de los asuntos prácticos. Así por ejemplo, si soy historiador, la manera como conciba cuáles son los factores significativos de la historia quizá sea vea profundamente afectada por mi deseo de ensalzar o de desprestigiar la reputación de individuos o de clases; acción que, según dicen, constituye una libre valoración por mi parte. Una vez que cobro conciencia de esto, puedo elegir y seleccionar a voluntad: “los hechos” nunca hablan, sólo yo, el que elige, el que valora, el que juzga, puedo hacerlo, y lo hago como me da mi real gana, conforme a principios, reglas, ideales, prejuicios, sentimientos, mismos que puedo libremente examinar, ponderar, aceptar o rechazar. Si no quiero ver el elevado costo humano de una determinada política económica o social en el pasado, el presente o el futuro, al examinar mi actitud descubriré a menudo que lo he hecho porque desapruuebo o tengo tirria a los críticos u opositores de los que ejecutan tal política. Cuando trato de justificar, ante otros o ante mí mismo alguna acción indigna de mi parte, diciendo que algo —la situación política o militar, o mi emoción, o mi estado interior— había sido “demasiado para mí”, entonces, me estoy engañando a mí mismo, o a los demás, o a ambos. La acción es elección; elegir es ser libre comprometerse con esta o aquella manera de vivir, y así sucesivamente; las posibilidades nunca son menos de dos: hacer o no hacer; ser o no ser. Por consiguiente, atribuir la conducta a las leyes inmutables de la naturaleza es describir erróneamente la realidad: no es verdad desde el punto de vista de la experiencia, es verificablemente falso; y perpetrar tal falsificación —como la mayoría de los filósofos y de los hombres comunes ha hecho y hace constantemente—, es optar por eludir la responsabilidad de la toma de decisiones o de no tomarlas, elegir negar que el seguir la corriente de una opinión aceptada y comportarse semimecánicamente, es en sí mismo una suerte de elección, una libre abdicación; y así es, porque siempre es posible, aunque a veces doloroso, preguntarme a mí mismo en qué creo realmente, qué quiero y aprecio, qué estoy haciendo, para qué estoy viviendo; y habiendo contestado tan bien como pueda hacerlo, seguir obrando de determinada manera o modificar mi conducta.

No quisiera negar que todo esto tenía que ser dicho: que considerar el futuro como si ya estuviese estructurado, repleto de hechos futuros, es conceptualmente falaz; que la

tendencia a explicar la totalidad de nuestra conducta y la de los demás en términos de fuerzas a las que se considera demasiado poderosas para hacerles resistencia es erróneo empíricamente, por cuanto va más allá de lo que los hechos garantizan. En su forma extrema, esta doctrina liquida la determinación de un solo golpe: estoy determinado por mis propias elecciones; creer otra cosa —en el determinismo, el fatalismo o el azar— es también una elección, y especialmente cobarde, por lo demás. No obstante, sin duda puede alegarse que esta tendencia es síntoma de la naturaleza específica del hombre. Tendencias tales como las de ver el futuro como algo inmutable —como análogo simétrico del pasado— o la búsqueda de excusas, las fantasías escapistas, la huida de la responsabilidad, son otros tantos datos psicológicos. El engañarme a mí mismo es, *ex hypothesi*, algo que no he podido elegir conscientemente, aun cuando haya elegido conscientemente actuar de alguna manera que tenía que producir tal resultado, sin detenerme ante esta consecuencia. Hay una diferencia entre las elecciones y la conducta compulsiva, aun si la compulsión misma es resultado de una anterior elección libre. Las ilusiones que sufro determinan el campo de mi elección; el conocimiento de mí mismo —la destrucción de las ilusiones— modificará este campo; hará que sea más posible para mí elegir auténticamente, en vez de suponer que he elegido, cuando, de hecho (y valga la expresión) ese algo me ha elegido a mí. Pero mientras estoy distinguiendo entre las acciones verdaderas y elecciones falsas (independientemente de cómo lo haga; independientemente de cómo descubra que me hacía ilusiones), descubro, no obstante, que tengo una naturaleza ineluctable. Hay cosas que no puedo hacer. No puedo (lógicamente) mantenerme racional o cuerdo y no creer en ninguna proposición general, o mantenerme cuerdo y no emplear términos generales; no puedo conservar un cuerpo y dejar de gravitar. Quizá haya algún sentido en el que pueda tratar de hacer estas cosas, pero ser racional encierra que sepa yo que tendré que fracasar. Mi conocimiento de mi propia naturaleza y de otras cosas y personas, así como de las leyes que las gobiernan a ellas y a mí, salva a mis energías de la disipación o del mal empleo; descubre las falsas pretensiones y lo que son excusas; adjudica las responsabilidades correctamente y rechaza los falsos alegatos de impotencia, así como las acusaciones dolosas en contra del verdaderamente inocente; pero no puede ampliar los alcances de mi libertad más allá de las fronteras determinadas por factores que auténtica y permanentemente quedan fuera de mi control. Explicar estos factores no es hacerlos desaparecer. El aumento del conocimiento aumentará mi racionalidad, y un conocimiento infinito me haría infinitamente racional; podría aumentar mis poderes y mi libertad, pero no puede hacerme infinitamente libre.

Y volviendo al tema principal: ¿cómo me libera el conocimiento? Permítaseme exponer el punto de vista tradicional una vez más. Según la concepción que estoy tratando de examinar, la concepción clásica, que nos viene desde Aristóteles, desde los estoicos, desde gran parte de la teología cristiana, y que encuentra su formulación racionalista en las doctrinas de Spinoza y de sus seguidores, tanto entre los idealistas alemanes como entre los psicólogos modernos, el conocimiento al poner al descubierto fuerzas poco reconocidas, y, por consiguiente, incontroladas que afectan mi conducta,

me emancipa de su poder despótico, tanto más grande cuanto que habían estado ocultas y, por consiguiente, habían sido interpretadas mal. ¿A qué se debe esto? A que, una vez que las he descubierto, puedo procurar dirigir las, o hacerles resistencia, o crear condiciones en las que canalizarán por conductos inocuos, o las podré utilizar, es decir, para la realización de mis fines. La libertad es el gobierno de sí mismo —así en política como en la vida personal— y todo lo que aumenta el control del yo sobre las fuerzas externas constituye la libertad. Aun cuando las fronteras que dividen al yo y la personalidad de las fuerzas “externas”, lo mismo en el campo individual-moral que en el público-social, son aún sobremanera vagas —tal vez necesariamente—, esta tesis baconiana parece ser suficientemente válida, dentro de ciertos límites. Pero sus pretensiones son exageradas. En su forma clásica, es la llamada doctrina de la autodeterminación. Conforme a ésta, la libertad consiste en desempeñar un papel en la determinación de la propia conducta; cuanto mayor sea este papel, tanto más grande será la libertad. La servidumbre, o falta de libertad, es el estar determinado por fuerzas “externas”, sean éstas físicas o psicológicas; cuanto mayor sea el papel desempeñado por estas fuerzas, tanto menor será la libertad del individuo. Hasta aquí, vale. Pero cuando se pregunta si el papel que desempeño —mis elecciones, mis fines, mis intenciones— no podría estar a su vez determinado —causado— a ser lo que es por causas “externas”, la respuesta clásica es que esto no importa mayor cosa; soy libre si y sólo si puedo hacer lo que he deseado; el que el estado de mi mente sea a su vez producto causal de alguna otra cosa —física o psicológica, climática, de la presión sanguínea o de mi carácter— no viene mayormente a cuento; quizá sea así, y quizá no: esto, en caso de ser así, puede ser conocido o ignoto; lo único que importa, lo único que quieren saber los que se preocupan por averiguar si las acciones de un hombre son libres o no, es si mi conducta tiene como condición necesaria mi propia elección consciente. Si la tiene, soy libre en el único sentido a que puede aspirar un ser racional, el que la elección misma —al igual que el resto de mí mismo— sea causada o incausada, no es lo que está en juego; aun si es causada totalmente por factores naturales, no por ello soy menos libre.

Los antideterministas han replicado, por supuesto, que tal argumento simplemente ha hecho retroceder un paso al problema: el “yo” desempeñó un papel, cierto es, pero estuvo inevitablemente “determinado”. Quizá valga la pena retroceder hasta los orígenes de esta controversia ya que, como suele ocurrir, su forma primera es también la más clara. Surgió, según sé, de la consecuencia del interés que tuvieron los primeros estoicos griegos por dos ideas, al principio no conectadas entre sí: la de causación, es decir la concepción, nueva en el siglo IV a. C., de cadenas irrompibles de acontecimientos en las que el acontecimiento más antiguo actúa como causa necesaria y suficiente de los posteriores; y la de noción, mucho más antigua, de responsabilidad moral individual. Ya desde principios del siglo siguiente se pensó que había algo paradójico, y en verdad incoherente, en sostener que los estados mentales de los hombres, sus sentimientos y su voluntad, así como sus acciones, eran eslabones en cadenas irrompibles de causas y, al mismo tiempo, que eran responsables, es decir, que podían haber obrado de manera distinta de como lo hicieron.

Crisipo fue el primer pensador que se enfrentó a este dilema (que al parecer no preocupó ni a Platón ni a Aristóteles) e inventó la solución a lo que conocemos con el nombre de autodeterminación, la opinión de que, mientras se concibiese a los hombres como si los moviesen fuerzas externas, a las que no podían hacer resistencia, serían como piedras o bestias, esclavos, y el concepto de responsabilidad carecería de validez en lo que a ellos respectaba; no obstante, si entre los factores determinantes de la conducta estaba el sometimiento de la voluntad a determinados propósitos, y si además, tal sujeción de la voluntad era condición necesaria (independientemente de que fuese o no suficiente) para una acción determinada, entonces eran libres, pues el acto dependía de que se produjese una volición y no podría haber ocurrido sin ella. Los actos de voluntad de los hombres y los caracteres y disposiciones de los cuales, hayan tenido o no conciencia de ellos, tales actos se desprendieron, eran intrínsecos a la acción, esto es lo que significaba ser libre.

Los críticos de este punto de vista, epicúreos y escépticos, no tardaron en señalar que esto era una solución a medias. Se nos ha dicho que sostuvieron que, aun cuando pudiese ocurrir que las operaciones de la voluntad fueran condición necesaria de lo que podríamos llamar con propiedad actos, sin embargo, estas mismas operaciones son eslabones en una cadena causal, efectos de causas “externas” a las elecciones, a las decisiones, etc., entonces la noción de responsabilidad era tan poco válida para ellas como antes. Un crítico⁴ llamó a tal determinación modificada *hemidoulia*, o semiesclavitud. Soy tan sólo semilibre si puedo sostener correctamente que no debería haber hecho *x* de no haberlo escogido, pero añadido que no podría haber elegido de otra manera. Dado que me he decidido por *x*, mi acción tiene un motivo y no sólo una causa; mi “volición” figura entre las causas —en verdad, es una de las condiciones necesarias— de mi conducta, y es esto lo que se quiere significar al llamarme a mí o a ella, libre. Pero si la elección o decisión está determinada, a su vez, y no puede ser, causalmente, diferente de lo que es, entonces, la cadena de causalidad queda sin romper y, aseveraron los críticos, no sería más verdaderamente libre que lo que soy, de acuerdo con las suposiciones más rígidamente deterministas.

En torno a esta cuestión surgió originalmente la inmensa discusión acerca del libre albedrío que ha preocupado a los filósofos desde entonces. La respuesta de Crisipo, la de que lo más que puedo pedir razonablemente es que mi propio carácter figure entre los factores que influyen en la conducta, constituye el meollo de la doctrina clásica de la libertad como autodeterminación. Sus abogados se extienden ininterrumpidamente desde Crisipo y Cicerón hasta Santo Tomás de Aquino, Spinoza, Locke y Leibniz, Hume, Mill, Schopenhauer, Russell, Schlick, Ayer, Novell-Smith y la mayoría de los que han hecho aportaciones al tema en nuestros días. Así, cuando un autor reciente en este orden cronológico, Richard Hare, en uno de sus libros⁵ distingue los actos libres de la simple conducta diciendo que un indicio de si estoy en libertad de hacer *x* es que me pregunte si tiene sentido preguntar “¿haré *x*?” o “¿debo hacer *x*?”, lo que estaba haciendo era formular de nuevo la vieja tesis. Hare expresa correctamente que puede uno preguntar: “¿cometeré un error?” o “¿naufragaré en la costa?”, pero no “¿debo cometer un error?”

o “¿debo naufragar en la costa?”; pues naufragar o cometer un error no forman parte de una elección o finalidad conscientes; es decir, no pueden formar parte del sentido formal o conceptual de las palabras. Y de esto saca en conclusión que distinguimos la conducta libre de la que no lo es mediante la presencia o ausencia de aquello que hace que sea inteligible preguntar “¿treparé a la montaña?”, pero no “¿lo entenderé mal a usted?”. Pero si, siguiendo en esto a Carneades, se me ocurriese decir “no cabe duda de que puedo preguntar ‘¿treparé a la montaña?’”, pero si la respuesta —y la acción— están determinadas por factores que escapan a mi control, entonces, ¿cómo es que el hecho de que persigo fines, tomo decisiones, etc., me libera de la cadena causal?, mi pregunta habría de ser considerada una indagación mal concebida por los estoicos y por toda la tradición clásica. Pues, si mi elección es indispensable para la producción de un determinado efecto, entonces no estoy determinado causalmente como una piedra o un árbol, pongamos por caso, que ni tienen fines ni eligen; están determinados, y eso es todo lo que un libertario puede querer dejar establecido.

Pero ningún libertario puede aceptar esto, de hecho. Nadie auténticamente preocupado por el problema constituido por la incompatibilidad *prima facie* entre el determinismo y la libertad de elegir entre las posibilidades, se contentará con decir “puedo hacer lo que quiera, pero no puedo elegir de manera distinta de como elijo”. La autodeterminación no es lo mismo, patentemente, que la determinación mecánica. Si los deterministas tienen la razón (y bien podrían tenerla) entonces la clase de determinación en términos de la cual debería describirse la conducta humana no es la de los conductistas, sino precisamente la *hemidoulia* de Crisipo. Pero la mitad de la hogaza no es el pan que los libertarios codician. Pues, si mis decisiones están determinadas totalmente por causas antecedentes, entonces, el simple hecho de que son decisiones, y el hecho de que mis actos tienen motivos y no sólo antecedentes no proporcionan por sí solos esa línea de demarcación entre la libertad y la necesidad, o entre la libertad y su falta, que la noción común de responsabilidad parece implicar tan claramente, al menos para los libertarios. Es éste el sentido en que los seguidores de Bacon aspiran a demasiadas cosas.

Podemos examinar esto desde otro ángulo, que nos conduciría de nuevo a las relaciones de conocimiento y libertad. El desarrollo del conocimiento aumenta la gama de acontecimientos previsibles, y la posibilidad de predecir —inductiva o deductiva—, no obstante todo lo que se ha dicho en contra de este parecer, no parece ser compatible con la libertad de elección. Se me podrá objetar que, si le digo a alguien “siempre supe que habrías de portarte con maravilloso valor en esta situación”, la persona así ensalzada no supondrá que está siendo impugnada su capacidad de elegir, pero así lo parece, sólo porque la palabra “supe” se está usando de manera convencionalmente exagerada. Cuando un hombre le dice a otro “Te conozco bien, simplemente, no puedes dejar de comportarte generosamente; no podrías, aunque lo intentarás”, el hombre a quien así se le hablase podría concebirse susceptible al elogio exagerado a causa del elemento de hipérbole ensalzadora que hay en las palabras “no puedes” y “no podrías, aunque lo intentarás”. Si se quisiera que las palabras se tomaran en su sentido literal; si el adulator

quisiera que se entendiese que estaba diciendo “No puedes evitar ser generoso, tal como no puedes evitar llegar a viejo, o ser feo, o pensar en inglés y no en chino”, la noción de mérito se evaporaría, y el elogio se transformaría, de moral, en cuasiestético.

Quizá se aclare mejor esto si ponemos un ejemplo peyorativo: si fuese yo a decir de *x*, “*x* no puede evitar ser cruel y maldiciente más de lo que un volcán activo puede evitar hacer erupción; no deberíamos culparlo, tan solo deplorar su existencia o tratar de domarlo o de frenarlo como haríamos con una bestia peligrosa” *x* podría sentirse más profundamente insultado que si soltásemos un sermón acerca de sus hábitos, por suponer que estaba en libertad de elegir entre actuar y dejar de actuar como lo hacía, libre de elegir entre prestar atención a nuestra homilía o no hacerle el menor caso. El mero hecho de que es mi carácter lo que determina mis elecciones y mis acciones, si mi carácter mismo y sus efectos se deben a causas ineluctables, no me hace libre en el sentido que parece ser requerido por las nociones de responsabilidad o de culpa o de virtud moral. El conocimiento de las causas y condiciones que determinan mi elección —conocimiento, ciertamente, de que existen tales condiciones y causas, conocimiento de que la elección no es libre (sin análisis de esta proposición), conocimiento que muestra que la noción de responsabilidad moral es plenamente compatible con un riguroso determinismo y muestra al libertarianismo como una confusión debida al error o la ignorancia— es una clase de conocimiento que asimilaría nuestras concepciones morales ideales y estéticas, y nos conduciría a considerar el heroísmo, o la honestidad, o la justicia como consideraríamos ahora la belleza, o la amabilidad, o la fuerza, o el genio; elogiamos o felicitamos a las personas que poseen tales cualidades sin implicación de que podrían haber poseído un conjunto de características diferentes.

Esta visión del mundo, si fuese aceptada generalmente, provocaría un cambio notable en las categorías. Si llega a ocurrir, nos llevaría a juzgar gran parte de nuestras ideas morales y legales actuales, y buena parte de nuestra legislación penal como barbarie fundada en la ignorancia; ampliaría los alcances y la profundidad de nuestra simpatía; sustituiría la atribución de responsabilidad por el conocimiento y la comprensión; convendría la indignación, y la clase de admiración que es su opuesto, en irracional y obsoleta; demostraría que las nociones de merecido, mérito, responsabilidad, remordimiento y quizá también las de bien y mal, son incoherentes o, al menos, inutilizables, convertiría el elogio y la censura en instrumentos puramente correctivos o educativos, o los circunscribiría a la aprobación o desaprobación estéticas. Todo esto haría, y, si la verdad estuviese de su parte, la humanidad se beneficiaría. Pero no aumentaría la amplitud de nuestra libertad. El conocimiento nos hará más libres únicamente si existe en efecto libertad de elección —si, apoyándonos en nuestro conocimiento podemos comportarnos de modo diferente de como nos habríamos comportado sin él (podemos, no debemos o tenemos que)—, es decir, si podemos comportarnos de manera diferente con base en nuestro conocimiento y de hecho nos comportamos, pero no tenemos que hacerlo. Donde no existe libertad antecedente —ni posibilidad alguna de la misma— no puede ser incrementada. Nuestro nuevo conocimiento aumentará nuestra racionalidad, nuestra captación de la verdad hará más

profundo nuestro conocimiento, incrementará nuestro poder, nuestra armonía interior, sapiencia, prudencia, eficacia, pero no, necesariamente, nuestra libertad. Si estamos en libertad de elegir, entonces, un aumento de nuestro conocimiento podrá decirnos cuáles son los límites de esta libertad y qué la amplía o la contrae. Pero el sólo saber que hay hechos y leyes que no puedo cambiar, no me hace capaz de modificar nada; si no tengo libertad para empezar, el conocimiento no habrá de aumentármela. Si todo es gobernado por leyes naturales, entonces, es difícil entender qué se quiere aseverar al decir que puedo “usarlas” mejor con base en mi conocimiento; a menos que “puedo” no sea el “puedo” de la elección ni el “puedo” que se utiliza solamente en situaciones en las que se me describe correctamente al decir que soy capaz de elegir entre diversas posibilidades y no estoy rigurosamente determinado a elegir una en vez de otra. En otras palabras, si el determinismo clásico es una concepción verdadera (y el hecho de que no cuadre con nuestro uso actual no constituye argumento en su contra), el conocimiento del mismo no aumentará la libertad; si la libertad no existe, el descubrimiento de que no existe no la creará. Esto es válido, tanto del autodeterminismo, como de su variedad más cantada, mecanicista-conductista.

La exposición más clara del autodeterminismo clásico es probablemente la que nos da Spinoza en su *Ética*. Stuart Hampshire lo representa,⁶ a mi juicio correctamente, como si sostuviese que el hombre plenamente racional no elige sus fines, pues éstos le son dados. Cuanto mejor comprende la naturaleza del hombre y del mundo, tanto más armoniosas y afortunadas son sus acciones; pero jamás puede presentársele un problema grave de elección entre posibilidades igualmente recomendables, tal y como no se le puede presentar a un matemático que razone correctamente desde premisas verdaderas hasta conclusiones lógicamente inevitables. Su libertad consiste en el hecho de que no lo moverán causas cuya existencia no conoce, o cuya influencia no comprende correctamente. Pero eso es todo. Dadas las premisas de Spinoza —las de que el universo es un orden racional—, y que comprender la racionalidad de una proposición o de un acto o de un orden es, para un ser racional, equivalente a aceptarlo o a identificarse con él (como en la antigua noción estoica), la noción de elección misma resulta que depende de las deficiencias del conocimiento, del grado de ignorancia. Existe sólo una respuesta correcta a cualquier problema de conducta, lo mismo que a cualquier problema teórico. Una vez descubierta la respuesta acertada, el hombre racional no puede actuar lógicamente sino de acuerdo con ella: la noción de libre elección entre diversas posibilidades carece de validez. El que entiende todo, entiende las razones que hacen que sea como es y no de otra manera, y siendo racional no puede desear que sea de manera distinta de como es. Esto quizá sea un ideal inalcanzable (y tal vez, inclusive, si se piensa a fondo, incoherente), pero es esta la concepción en que se funda la noción de que un aumento de conocimiento es *eo ipso* siempre un aumento de la libertad; un salvarse de estar a merced de lo que no se entiende. Una vez comprendido o conocido algo (y sólo entonces) es conceptualmente imposible (según este modo de ver las cosas) describirse a uno mismo como si quedase a merced de ello. A menos que se haga esta suposición racionalista máxima, no me parece que se siga que una mayor cantidad de conocimiento

encierre necesariamente un aumento en la suma total de libertad; quizá sí, y quizá no; cosa que, como espero demostrar, es en gran parte cuestión empírica. Descubrir que no puedo hacer lo que creí que podría realizar hará de mí una persona más racional —no me romperé la cabeza contra las paredes—, pero no me hará necesariamente más libre; quizá haya paredes donde quiera que mire; quizá yo mismo sea parte de una; quizá yo mismo sea una pared que está soñando que es libre.

Hay que señalar otros dos puntos en lo tocante a la relación entre libertad y conocimiento:

- a) Es conocida la objeción, suscitada, sobre todo, por Karl Popper, de que la idea de un autoconocimiento total es incoherente en principio, ya que, si puedo predecir lo que haré en un futuro, este conocimiento mismo es un factor añadido a la situación, que puede hacer que modifique yo mi conducta en consecuencia; y el conocimiento de esto último es, a su vez, un factor añadido, que podrá llevarme a hacer cambios, y así, *ad infinitum*. Por consiguiente, la autopredicción total es lógicamente imposible. Quizá sea así: pero no es un argumento en contra del determinismo como tal (ni Popper cree que lo sea), sino únicamente en contra de la autopredicción. Si x puede predecir la conducta total de y , y y predecir la conducta total de x (y no se comunican el uno al otro las profecías), eso es todo lo que el determinismo necesita. No puedo ser espontáneo con plena conciencia de mí, por consiguiente, no puedo tener conciencia clara de todos mis estados, si figura entre ellos la espontaneidad. No se sigue de esto que jamás pueda ser espontáneo ni que, si lo soy, no pueda saberse que existe este estado mientras está ocurriendo, aun cuando no pueda ser conocido como tal por mí. Por esta razón, llego a la conclusión de que, en principio, el argumento de Popper no refuta al determinismo (ni pretende refutarlo).
- b) Stuart Hampshire, en algunas observaciones recientes,⁷ sostiene que la autopredicción es lógicamente imposible. Cuando digo “sé que haré x ” (en contraposición a “me ocurrirá x ”, o “tú harás x ”, por ejemplo), no me estoy contemplando a mí mismo, como podría contemplar a alguna otra persona, y expresando una conjetura acerca de mí mismo y de mis acciones futuras, como podría estarlo haciendo acerca de algún otro, o acerca de la conducta de un animal —pues tal cosa equivaldría (si lo he entendido correctamente) a verme a mí mismo desde fuera, por así decirlo, y a tratar mis propios actos como meros acontecimientos causados—. Al decir que sé que haré x , estoy diciendo, según esta opinión, que he decidido hacer x , pues predecir que en determinadas circunstancias haré x , en efecto, o decidir hacer x sin referencia alguna a si ya he decidido o no el hacerlo; decir: “Puedo decirle ahora que actuaré, en efecto, de la manera x , aun cuando de hecho, estoy decidido a hacer precisamente lo contrario”, no tiene sentido. Cualquier hombre que diga “me conozco a mí mismo demasiado bien para creer que, sea lo que fuere lo que decida, habré de hacer alguna otra cosa que no sea x cuando se den realmente las circunstancias”, está

diciendo de hecho, si interpreto correctamente el parecer de Hampshire, que no se propone realmente, es decir, seriamente, oponerse a realizar x , que no se propone ni siquiera actuar de otra manera, que de hecho ha decidido dejar que los acontecimientos sigan su curso. Pues ningún hombre que haya decidido de verdad esforzarse por evitar x puede, de buena fe, predecir su propio fracaso en lo tocante a actuar como ha decidido que lo hará. Quizá no logre evitar x , y esto podrá predecirlo; pero no puede, a la vez, decidir que intentará evitar x y predecir que ni siquiera intentará hacerlo, pues puede intentarlo y sabe esto: saber esto es lo que lo distingue de las criaturas no humanas de la naturaleza. Decir que dejará de intentarlo siquiera es tanto como decir que ha decidido no intentarlo. En este sentido, “sé” significa “he decidido” y no puede ser, en principio, una predicción.

Tal es el parecer de Hampshire, si lo he entendido, y simpatizo mucho con el mismo, ya que me doy cuenta de que la autopredicción es a menudo una manera evasivista de eludir responsabilidad por decisiones difíciles, disfrazando esto al atribuir la responsabilidad de lo que ocurra a mi propia naturaleza supuestamente inalterable. Pero estoy de acuerdo con los críticos de Hampshire en el debate que, en mi opinión, sostienen que aun cuando la situación que describe se da con frecuencia puede haber circunstancias en las que me sea posible, a la vez, decir que estoy decidido, en este momento, a no hacer x , y al mismo tiempo predecir que haré x , porque no tengo la esperanza de que, cuando llegue el momento, trataré siquiera de negarme a hacer x . En efecto, puedo decir “me conozco bien. Cuando se presente la crisis, no confíen en que los ayude. Probablemente saldré corriendo; aunque en este momento, estoy auténticamente decidido a no ser cobarde y a hacer todo lo que pueda para quedarme a vuestro lado. La predicción que hago de que mi resolución no habrá de sostenerse se basa en el conocimiento de mi propio carácter, y no en el estado presente de mi mente; mi profecía no es síntoma de mala fe (pues en este momento no me siento vacilante), sino antes bien, de buena fe, de un deseo de mirar los hechos a la cara. Les aseguro con toda sinceridad que mi intención actual es la de ser valiente y resistir. Sin embargo, correríais un gran riesgo si confiaseis demasiado en mi presente decisión; no sería justo que se ocultaran mis pasados acobardamientos”. Puedo decir esto acerca de otros, a pesar de las más sinceras resoluciones de su parte, porque puedo prever cómo se portarán de hecho; igualmente pueden ellos predecirlo de mí. No obstante el argumento plausible y tentador de Hampshire, creo que tal autoconocimiento objetivo es posible y ocurre; y su argumento por tanto, no me parece que mengüe la fuerza de la tesis determinista. Creo yo que puedo, a veces, aunque no siempre quizá, colocarme, por así decirlo, en un punto ventajoso exterior y contemplarme a mí mismo como si fuese otro ser humano, y calcular las posibilidades de que consiga sostener mi resolución presente, con el mismo grado casi de despego y confiabilidad que habría de alcanzar si estuviese juzgando el caso de alguna otra persona con toda la imparcialidad de que fuese capaz. De ser así, entonces, “sé cómo actuaré” no es necesariamente una declaración de decisión: puede ser puramente descriptiva. La autopredicción de esta clase, con tal de que no

quiera ser demasiado exacta o infalible, y preste atención a la objeción de Popper, anteriormente citada, manteniéndose tentativa, y tomando en cuenta posibles cambios de la conducta a consecuencia de la autopredicción misma, parece ser posible y compatible con el determinismo.

En otras palabras, no alcanzo a ver que haya razón para suponer que una doctrina determinista acerca de la conducta propia o la de otros, sea en principio incoherente o incompatible con realizar elecciones, con tal que estas elecciones se consideren no menos determinadas que los demás fenómenos. Tal conocimiento o creencia bien fundada, me parece a mí que incrementa el grado de racionalidad, eficiencia, poder; la única libertad a la que necesariamente contribuye es la libertad de verse libre de ilusiones. Pero no es éste el sentido fundamental del término acerca del cual han surgido acaloradas disputas, desde hace 22 siglos.

No quiero meterme en las aguas del problema del libre albedrío más hondamente de lo que ya me he metido. Pero quisiera repetir lo que he dicho (por cierto, en otras partes) y por lo cual me han criticado severamente los deterministas: que si se hiciese un gran avance en materia de psicofisiología, si, por ejemplo, un especialista científico me entregase un sobre cerrado y me pidiese luego observar todas mis experiencias — introspectivas, y de otra índole— durante un periodo limitado —de media hora, por ejemplo— y que las pusiese por escrito con la mayor exactitud posible; y si hiciese esto según mi leal saber y entender y luego, al abrir el sobre y leer su contenido, resultase que coincidía en grado sorprendente con el cuaderno de bitácora de mi experiencia durante la última media hora, habría de estremecerme, sin duda; y otro tanto les pasaría a los demás. Tendríamos entonces que admitir, con o sin placer, que aspectos de la conducta humana que, según se había creído, quedaban comprendidos en la esfera de la libre elección del agente, estaban sujetos a las leyes causales descubiertas. El reconocimiento de esto podría cambiar nuestra conducta, quizá de manera que la hiciese mejor y más armoniosa; pero este resultado grato sería producto causal de nuestra nueva conciencia. No veo por qué tengamos que considerar imposibles tales descubrimientos, o poco probables; darían lugar a una gran transformación de la psicología y la sociología; después de todo, grandes revoluciones se han producido en otras ciencias en nuestros días.

Sin embargo, la diferencia principal entre avances previos y este adelanto imaginario (y es con esta suposición con lo que más se han inconformado mis críticos) es la de que, aparte de efectuar una gran modificación en nuestro conocimiento empírico, cambiaría nuestro entramado conceptual mucho más radicalmente que lo que los descubrimientos de los físicos de los siglos XVII o XX, o los de los biólogos del XIX, lo han cambiado. Tal solución de continuidad con el pasado, en la psicología tan sólo, violentaría grandemente nuestros conceptos y usos actuales. Todo el vocabulario de las relaciones humanas sufriría un cambio radical. Expresiones como: “No debería haber hecho *x*”, o “¿cómo pudiste elegir *x*?”, y otras por el estilo, todo el lenguaje, por cierto, de la crítica y la apreciación de la propia conducta y de la de los demás, experimentaría una tajante transformación, y las expresiones que necesitaríamos para los fines descriptivos, así

como para los prácticos-correctivos, para contener, disuadir o exhortar, etc. (¿cuáles otras estarían a disposición de un determinista congruente?), serían por fuerza muy distintas del lenguaje que usamos ahora.

Pienso que sería imprudente subestimar el efecto de despojar al elogio, a la censura, a muchas proposiciones contra-fácticas y a toda la red de conceptos que tienen que ver con la libertad, la elección, la responsabilidad, de gran parte de su función y significado actuales. Pero no es menos importante insistir en que el hecho de que tal transformación podría ocurrir —o, al menos, se requeriría— no tiende a mostrar, por supuesto, que el determinismo es verdadero o falso; es simplemente una consecuencia que quienes lo aceptan como verdadero suelen no reconocer lo suficiente. Sólo quisiera añadir que la otra cuestión conexas de si la verdad del determinismo es o no de carácter empírico, no es tampoco clara. El enorme adelanto del conocimiento psicofisiológico de que hemos hablado, la necesidad de conceptos nuevos para formularlo, y de la consiguiente modificación (por no decir otra cosa) de los conceptos en otros campos, demostrarían la relativa vaguedad de las fronteras entre lo empírico y lo conceptual. Si se hiciesen esos descubrimientos empíricos, señalarían una revolución del pensamiento humano más grande que cualquiera de las que le han precedido. Es ocioso especular sobre la transformación del lenguaje —o de las ideas (éstas no son sino otras maneras posibles de decir la misma cosa)— que traería consigo el triunfo del conocimiento exacto en este campo. Pero, ¿tal avance del conocimiento constituiría necesariamente un aumento general de la libertad? Nos veríamos sin duda libres de error, de ilusiones, de fantasías, de una mala orientación de las emociones; de todo esto, sin duda. Pero, ¿es éste el significado central de la palabra, tal cual la empleamos comúnmente en filosofía o en el habla común?

II

Claro está que no quiero negar que, cuando decimos que un hombre es libre —o más libre de lo que era antes—, podemos estar usando la palabra para denotar la libertad, la independencia o la autodeterminación morales. Este concepto, como se ha señalado frecuentemente, dista mucho de estar claro: los términos centrales —querer, intención, acción, y las nociones conexas de conciencia, remordimiento, culpa, coerción interna en contraposición a externa, y demás por el estilo— necesitan de un análisis, lo cual, a su vez envuelve una psicología moral que todavía no tenemos; y, entretanto, la noción de independencia moral —de lo que es, o debería ser, independientemente de qué y cómo se alcanza esta independencia— sigue siendo oscura. Además, parece ser dudoso que tuviéramos que describir a un hombre diciendo que es libre cuando su conducta exhibiese regularidades firmes, emanadas (independientemente de cómo se establezca esto) de sus propios pensamientos, sentimientos, actos de voluntad, de manera que nos inclináramos a decir que no podría haber actuado de manera distinta de como lo hizo. La posibilidad de predecir podrá o no traer consigo al determinismo; pero si nos hallásemos en situación

de tener un conocimiento tan grande del carácter, las reacciones, los puntos de vista de un hombre que, en una situación específica, tuviéramos la seguridad de poder predecir cómo habría de actuar, un conocimiento mejor, quizá, que el que podría tener él mismo, ¿nos sentiríamos tentados a calificarlo de ejemplo típico de hombre libre moralmente o de alguna otra manera? ¿No habríamos de pensar que una frase empleada, creo yo, por Patrick Gardiner, la de “prisionero de su propia personalidad”, lo describía mejor?⁸ ¿Tan bien, por cierto, que podría, en algunos casos, llegar a aceptarla, con pesar o con satisfacción? Un hombre tan atado por sus propios hábitos y puntos de vista no es el paradigma de la libertad humana.

La suposición medular del pensamiento y el habla comunes me parece ser la de que la libertad es la característica principal que distingue al hombre de todo lo que no es humano; que hay grados de libertad, grados constituidos por la inexistencia de obstáculos para el ejercicio de la elección; elección que no se le considera determinada a su vez por condiciones antecedentes, o al menos no determinada totalmente. Quizá el sentido común esté equivocado a este respecto, como lo está en otros; pero el que tiene que refutar es el que no está de acuerdo. El sentido común quizá no se dé perfecta cuenta de toda la variedad de tales obstáculos: pueden ser físicos o psíquicos, “internos” y “externos”, o complejos formados de ambos elementos, difíciles y quizá conceptualmente imposibles de devanar, debidos a factores sociales y (o) individuales. La opinión común tal vez simplifique demasiado las cosas; pero a mí me parece que está en lo cierto en cuanto a su esencia: la libertad tiene que ver con la inexistencia de obstáculos para la acción. Estos obstáculos pueden estar constituidos por el poder físico, de la naturaleza o de los hombres, que impide la realización de nuestras intenciones: condiciones geográficas o muros de una cárcel, hombres armados, o la amenaza (usada intencionalmente o no como una suerte de arma) de la falta de alimento o de abrigo, o de otras cosas necesarias para la vida; o así también, pueden ser psicológicos: miedos, “complejos”, ignorancia, error, prejuicios, ilusiones, fantasías, compulsiones, neurosis y psicosis, una gran variedad de factores irracionales. La libertad moral —el dominio racional de sí—, el conocimiento de lo que está en juego, de lo que constituye el motivo de uno al obrar como lo hace; independencia respecto de la influencia no reconocida de otras personas, o del propio pasado personal, o del grupo o la cultura de uno; destrucción de las esperanzas, miedos, deseos, amores, odios, ideales, que parecerán infundados una vez que se les inspeccione y examine racionalmente; todo esto nos libera de obstáculos, algunos de los más formidables e insidiosos que se interponen en el camino de los seres humanos; su efecto pleno, no obstante las agudas intuiciones dispersas de los moralistas desde Platón hasta Marx y Schopenhauer, ha comenzado a comprenderse con propiedad tan sólo en el siglo actual, gracias a la aparición del psicoanálisis y de la comprensión de sus implicaciones filosóficas. Sería absurdo negar la validez de este sentido del concepto de libertad, o de su íntima dependencia lógica respecto de la racionalidad y el conocimiento. Como toda libertad, consiste en la supresión de obstáculos, o depende de la misma, en este caso de los impedimentos psicológicos al uso pleno de las facultades humanas para cualesquiera fines que los hombres se propongan; pero éstos son sólo una

de las categorías de tales obstáculos, por más importantes que sean y mal comprendidos que hayan sido hasta ahora. Destacar éstos, con exclusión de otras clases de obstáculos, y otras formas de libertad mejor reconocidas, da lugar a deformaciones. Sin embargo, esto es lo que, a mi juicio, han hecho quienes, desde los estoicos hasta Spinoza, Bradley y Stuart Hampshire han circunscrito la libertad a la autodeterminación.

Ser libre es tener la capacidad de efectuar una elección no forzada y la elección encierra posibilidades rivales; al menos dos posibilidades “francas”, no impedidas. Y esto, a su vez, bien puede depender de circunstancias externas que dejan sin bloquear tan sólo algunos caminos. Cuando hablamos del grado de libertad de que disfruta una sociedad o un hombre, tenemos presente, a mi parecer, la amplitud o la extensión de los caminos que se les ofrecen, el número de puertas que se les abren, valga la expresión, y la magnitud de su apertura. La metáfora es imperfecta, porque no son buenos los términos de “número” y de “magnitud”. Unas puertas son mucho más importantes que otras, los bienes que otorgan tienen una importancia mucho mayor para la vida de un individuo o de la sociedad: una puertas conducen a otras puertas abiertas, otras llevan hacia puertas cerradas; existe la libertad real y la libertad potencial, según la facilidad con que algunas puertas cerradas pueden abrirse dados los recursos existentes o potenciales, físicos o mentales. ¿Cómo podríamos sopesar una situación con otra? ¿Cómo habríamos de decidir si un hombre al que no obstaculizan ni otras personas ni las circunstancias para la adquisición, digamos, de una adecuada seguridad material para la satisfacción de sus necesidades y deseos de comodidad, pero que está privado de libertad de expresión y de asociación, es más o menos libre que aquel para el cual es imposible, por causa, digamos de la política económica de su gobierno, obtener algo más que lo estrictamente indispensable para vivir, pero posee mayores oportunidades de recibir educación, o cuenta con mayor libertad de comunicación o asociación con otros? Problemas de este tipo siempre surgirán, son bastante conocidos en la bibliografía utilitarista y, ciertamente, en todas las formas de política práctica no totalitaria. Aun cuando no se pueda proporcionar una regla infalible, sigue siendo el caso de que la medida de la libertad de un hombre o un grupo está determinada, en grado considerable, por la gama y amplitud de posibilidades entre las que puede escoger.

Si la esfera de lección de un hombre, lo mismo “física” que “mental”, es estrecha, entonces, por más contento que se sienta dentro de la misma, y por más cierto que pueda ser lo de que cuanto más racional es un hombre, tanto más claro será para él un único, y sólo un camino racional y tanto menos probable será que vacile entre posibilidades distintas (proposición que me parece ser falaz), ninguna de estas situaciones lo hará necesariamente más libre que un hombre cuya gama de elecciones sea más amplia. Suprimir obstáculos suprimiendo el deseo de lanzarse por el camino, o inclusive la conciencia de su existencia, sobre la cual se levantan los obstáculos, podrá contribuir a la serenidad, al contento, e inclusive a la sapiente prudencia, pero no a la libertad. La independencia de espíritu, la cordura y la integración de la personalidad, la salud y la armonía interna, son condiciones por demás deseables y envuelven la supresión de un número suficiente de obstáculos para que las podamos calificar, por esa sola razón, como

una especie de libertad, pero sólo como una especie entre otras. Habrá quien diga que al menos es única en esto: que esta clase de libertad es condición necesaria de todas las demás clases de libertad, pues si soy ignorante, obseso, irracional, me encuentro por ello ciego ante los hechos, y un hombre así cegado es, en efecto, tan poco libre como el hombre que encuentra objetivamente bloqueadas sus posibilidades. Pero no me parece cierto esto. Si ignoro mis derechos o soy demasiado neurótico (o demasiado pobre) para sacar provecho de los mismos, entonces esto hace que sean inútiles para mí; pero no los convierte en inexistentes; se ha cerrado una puerta que lleva a un camino que conduce a otras puertas, abiertas. Destruir o carecer de una condición de la libertad (conocimientos, dinero) no es destruir esa libertad misma; pues su esencia no consiste en que sea alcanzable, aun cuando quizá su valor sí. Cuantos más sean los caminos por los que puedan avanzar los hombres, cuanto más amplias sean estas avenidas, y más los caminos en que desemboquen, tanto más libres serán; cuanto mejor conozcan los hombres los caminos que se les abran, cuán francos estén para ellos, tanto más libres sabrán que son. Ser libre sin saberlo podrá ser una amarga ironía, pero si un hombre descubre subsiguientemente que había puertas abiertas, aun cuando no las conocía, reflexionará amargamente, no sobre su falta de libertad, sino sobre su ignorancia. El grado de libertad depende de las oportunidades que se ofrezcan para la acción, no del conocimiento de las mismas, aun cuando éste bien pueda ser condición indispensable para el uso de la libertad, y aun cuando los impedimentos que se levanten en el camino de la misma son en sí mismos una privación de libertad, de la libertad de saber. La ignorancia bloquea caminos y el conocimiento los abre. Pero este lugar común no encierra la idea de que la libertad implica conciencia de la libertad, y mucho menos que sean idénticas.

Vale la pena señalar que son las puertas reales abiertas las que determinan la magnitud de la libertad de un hombre, y no sus propias preferencias. Un hombre no es libre sólo cuando no hay obstáculos (psicológicos, o de otra índole) en el camino de sus deseos —cuando puede hacer lo que quiere—, pues en tal caso podría hacerse libre un hombre cambiando, no sus oportunidades de actuar, sino sus deseos y disposiciones. Cuando un amo puede condicionar a sus esclavos para que amen sus cadenas, no con ello aumenta *prima facie* su libertad, aun cuando pueda incrementar su contento o al menos reducir su desdicha. En el curso de la historia, algunos inescrupulosos conductores de hombres han utilizado las enseñanzas religiosas para reducir el descontento de los hombres contra un trato brutal e inicuo. Si tales medidas dan buen resultado, y hay razón para pensar que lo hacen con sobrada frecuencia, y si las víctimas han aprendido a no dar importancia a sus dolores e iniquidades (como Epicteto, por ejemplo), entonces podríamos descubrir algunos sistemas despóticos, presumiblemente, como si hubiesen sido creadores de la libertad; pues eliminar tentaciones perturbadoras y deseos y pasiones “esclavizadoras”, crea (conforme a estas suposiciones) más libertad que las instituciones que amplían las esferas de la elección individual o democrática con lo que producen la preocupante necesidad de seleccionar, de determinarse uno mismo más en una dirección que en otra; la carga terrible del *embarras du choix* (que para algunos pensadores de la tradición racionalista es síntoma de irracionalidad). Esta vieja falacia es ya sobradamente

conocida para que se merezca una refutación. La cito sólo para destacar la distinción fundamental entre la definición de libertad como sólo la inexistencia de obstáculos que se opongan a que yo haga lo que quiera (lo cual, presumiblemente, sería compatible con una vida muy estrecha, estrechada por la influencia que ejercerían sobre mí fuerzas personales e impersonales, la educación o las leyes, el amigo o el enemigo, el maestro religioso y el pariente, o inclusive estrechada conscientemente por mí mismo), y la libertad como una gama de posibilidades objetivamente presentes, independientemente de que se les desee o no, aun cuando sea difícil o imposible dar reglas para medir o comparar grados de la misma, o para estimar diferentes situaciones respecto de ella.

Por supuesto, hay un sentido, con el que todos los filósofos morales están familiarizados, en el que el esclavo Epicteto es más libre que su amo o que el emperador que lo obligó a morir en el exilio; o en el que los muros de piedra no hacen una prisión. No obstante, tales aseveraciones derivan su fuerza retórica del hecho de que hay un sentido más conocido en el que un esclavo es el menos libre de los hombres, y los muros de piedra, con las rejas de hierro, constituyen terribles impedimentos para la libertad; y tampoco puede decirse que las libertades moral, física, política y legal, son meros homónimos. A menos que se tenga presente algún meollo de significado común —una sola característica común o un “parecido de familia”—, se corre el peligro de que uno u otro de estos sentidos pase por ser fundamental y a los demás se les violente para que coincidan con él, o se les descarte por triviales o superficiales. Los ejemplos más notorios de este proceso son los sofismas mediante los cuales se pretende hacer pasar a diversos tipos de coerción y de control del pensamiento como medios conducentes a la “verdadera” libertad, o inclusive como constitutivos de la misma o, a la inversa, a los sistemas políticos y legales liberales se les considera como medios suficientes para garantizar no sólo la libertad de personas demasiado irracionales o inmaduras, por falta de educación o de otros medios de desarrollo mental, para comprender o beneficiarse de tales reglas o leyes, sino como oportunidades para el uso de tal libertad. Por consiguiente, lo que importa establecer es el significado medular del término, si es que lo hay.

Resta aún otra consideración en lo tocante al conocimiento y la libertad que me gustaría volver a tratar.⁹ Es verdad que el conocimiento siempre, por necesidad, abre puertas, pero, ¿nunca cierra otras? Si fuese poeta, ¿no reducirían mis facultades algunas formas del conocimiento y, por ello, también mi libertad? Supongamos que necesito como estímulo para mi imaginación ilusiones y mitos de una cierta clase que proporciona la religión en la que he sido criado o a la que me he convertido. Supongamos que algún racionalista honorable refuta estas creencias, hace añicos mis ilusiones, disipa estos mitos; ¿no podrá ser que mi evidente aumento de conocimiento y racionalidad se pagará con la disminución o la destrucción de mis facultades de poeta? Es demasiado fácil decir que lo que he perdido es una facultad que se nutría de ilusiones o de estados y actitudes irracionales que el avance del conocimiento ha destruido, que algunas facultades son indeseables (como la facultad de engañarse a sí mismo) y que, en todo caso, las facultades son facultades y no libertades. Podrá decirse que un aumento de mi conocimiento (creo que esto se afirmaría como verdad analítica) no puede disminuir mi

libertad, pues conocer las raíces de mi actividad es ser rescatado de la servidumbre a lo desconocido, del andar a tientas y tropezones en una oscuridad poblada por ficciones que engendran miedos y conductas irracionales. Además, podrá afirmarse que, a consecuencia de la destrucción de mis ídolos, he incrementado claramente mi libertad de autodeterminación; pues puedo ahora dar una justificación racional de mis creencias y los motivos de mis acciones se han hecho más claros para mí. Pero si soy menos libre para escribir la clase de poesía que solía escribir, ¿no se levanta ahora un nuevo obstáculo ante mí? ¿No se me han cerrado unas puertas por andar abriendo otras? El que la ignorancia sea o no sea una dicha en estas circunstancias es harina de otro costal. La pregunta que quiero formular —y para la cual no conozco la respuesta— es la de si tal falta de conocimiento no habrá de ser una condición necesaria para ciertos estados mentales y emocionales en los que sólo faltan algunos impedimentos para determinadas formas de trabajo creador. Es esta una pregunta empírica, pero de la respuesta que le demos depende la respuesta a una pregunta más amplia: la de si el conocimiento nunca obstaculiza, sino que aumenta siempre, la suma total de libertad humana.

Así, también, si fuese yo cantante, la conciencia de mí mismo —criatura del conocimiento— podría inhibir la espontaneidad que quizá sea condición necesaria para mi ejecución, tal y como Rousseau y otros pensaron que el desarrollo de la cultura inhibía las alegrías de la inocencia salvaje. No importa mayor cosa saber si esta creencia en particular es verdadera; el sencillo salvaje no civilizado quizá conoció menos disfrutes de los que creyó Rousseau; la barbarie quizá nada tenga de inocencia. Basta con aceptar que hay algunas formas de conocimiento que tienen el efecto psicológico de prevenir determinadas clases de autoexpresión, a las que es preciso considerar como formas de actividad libre. La reflexión puede arruinar mi pintura si ésta depende de no pensar; mi conocimiento de que una enfermedad incurable me está destruyendo, o está afectando a mi amigo, bien podrá mermar mi capacidad creativa particular e inhibirme de esta o aquella manera; y estar inhibido —cualesquiera que sean sus ventajas, a largo plazo— no habrá de hacerme más libre. Se me podrá responder a esto que, si tengo una enfermedad y no lo sé, soy menos libre que quien sí lo sabe y puede al menos hacer algo para frenarla, aun si la enfermedad ha sido considerada hasta ahora incurable; que el no diagnosticarla conducirá, sin duda, a la disipación de esfuerzos en direcciones equivocadas y reducirá mi libertad al dejarme a merced de fuerzas naturales cuyo carácter, porque no lo reconozco, no puedo desestimar, ni paliar. Y así es, en efecto. Tal conocimiento no puede reducir mi libertad como ser racional, pero sí liquidarme como artista. Una puerta se abre y, a consecuencia de ello, otra se cierra.

Permítaseme poner otro ejemplo. La resistencia en contra de fuerzas muy superiores puede dar buen resultado si no se conoce plenamente la tremenda desventaja; de otro modo, parecerá irracional luchar contra lo que, aun si no es conocido, puede creerse con un grado elevado de probabilidad que es irresistible. Pues puede ser precisamente mi ignorancia de las desventajas lo que cree una situación en la que haya resistencia con éxito. Si David hubiese sabido más de Goliat; si la mayoría de los habitantes de Inglaterra hubiesen sabido más acerca de Alemania en 1940; si las probabilidades históricas pueden

reducirse a una suerte de guía para la acción confiable, algunos logros quizá nunca se habrán alcanzado. Descubro que padezco una enfermedad fatal. Este descubrimiento me permite tratar de encontrar una cura, lo cual no era posible mientras ignoraba mi estado. Pero, suponiendo que me convengo de que el peso de la probabilidad se inclina contra el descubrimiento de un antídoto, que una vez que el veneno ha entrado en el sistema tiene que sobrevenir la muerte; que la contaminación de la atmósfera a consecuencia de la explosión de un arma nuclear no puede hacerse desaparecer. Entonces, ¿qué es lo que ahora soy más libre de hacer? Podré tratar de reconciliarme con lo que ha ocurrido, de no ponerme a dar topes contra la pared, de arreglar mis asuntos, redactar mi testamento, abstenerme de exhibir pesar o indignación impropios cuando se está frente a lo inevitable; esto es lo que “estoicismo” o “tomarse las cosas filosóficamente” ha venido a significar históricamente. Pero, aun si creo que la realidad es una totalidad racional (independientemente de cómo se entienda esto), que cualquier otra concepción de la misma (por ejemplo, la de que es igualmente capaz de realizar varias posibilidades incompatibles) es un error causado por la ignorancia, y si, por consiguiente, considero que todo lo que en ella encontramos está sujeto a la necesidad racional —al igual que yo mismo estaré necesariamente, como ser totalmente racional—, el descubrimiento de su estructura no aumentará mi libertad de elección. Simplemente, me colocará más allá de la esperanza y del miedo —pues éstos son síntomas de ignorancia o fantasía— y más allá de las elecciones, también, ya que elegir implica la realidad de por los menos dos posibilidades distintas, la de la acción y la de la inacción, digamos. Se nos ha dicho que el estoico Posidonio le dijo al dolor que lo atormentaba “ensáñate, dolor; nada de lo que me puedas hacer me llevará a aborrecerte”.¹⁰ Pero Posidonio era un racionalista determinista: todo lo que es verdaderamente, es como debería ser, querer que sea de otra manera es señal de irracionalidad; la racionalidad implica que la elección —y la libertad definida en términos de su posibilidad— es una ilusión, que el verdadero conocimiento no amplía, sino mata.

El conocimiento, se nos dice, aumenta la autonomía, tanto en el sentido de Kant, como el de Spinoza y sus seguidores. Me gustaría preguntar, una vez más: ¿Toda la libertad es simplemente eso? El avance del conocimiento impide que los hombres desperdicien sus recursos en proyectos engañosos; nos ha llevado a dejar de quemar brujas o azotar dementes; de predecir el futuro prestando oídos a los oráculos o examinando las entrañas de animales u observando el vuelo de los pájaros. Podrá hacer obsoletas todavía muchas instituciones y decisiones del presente —legales, políticas, morales, sociales— al demostrar que son tan crueles, estúpidas e incompatibles con la búsqueda de la justicia, de la razón, de la felicidad o de la verdad, como creemos ahora que son la quema de viudas o el comerse la carne de un enemigo para adquirir sus destrezas. Si nuestros poderes de predicción, y así, nuestro conocimiento del futuro, se tornan mucho más grandes, entonces, aun si no pueden llegar a ser completos nunca, esto tal vez modifique radicalmente nuestra concepción de qué constituyen una persona, un acto, una elección y, *eo ipso*, nuestro lenguaje y nuestra imagen de mundo. Esto hará que nuestra conducta sea más racional, quizá más tolerante, caritativa, civilizada; podría

mejorarla de muchas maneras: pero, ¿incrementará el campo de la libre elección? ¿Para los individuos o para los grupos? Sin duda, matará algunos reinos de la imaginación fundados en creencias no racionales, y nos podrá compensar por esto al hacer que algunos de nuestros fines sean más fácil o armoniosamente alcanzables. Pero, ¿quién podrá decir que el balance se inclinará del lado de una libertad más amplia? A menos que se establezcan equivalentes lógicos entre las nociones de libertad, autodeterminación y autoconocimiento de cierta manera *a priori* —como Spinoza, Hegel y sus seguidores modernos tratan de hacer—, ¿por qué tendría que ser cierto esto? Stuart Hampshire y E. F. Carritt, al tratar este tema, sostienen que, ante cualquier situación siempre puede uno elegir, al menos, entre tratar de hacer algo y dejar de hacer algo y dejar que las cosas sigan su curso. ¿Siempre? Si tiene sentido decir que hay un mundo exterior, entonces, conocerlo, en el sentido descriptivo de “conocer”, no es cambiarlo. Y en lo que respecta al otro sentido de “conocer” —el pragmático, en el que “sé lo que haré”—, es afín a “sé qué hacer” y no registra una información sino una decisión de cambiar de algún modo las cosas, ¿no perdería su fuerza si la psicología avanzase lo suficiente? Pues, entonces, mi decisión de obrar o no obrar, ¿no se parecería cada vez más a la recomendación de los cortesanos del rey Canuto?

El conocimiento, se nos dice, extiende las fronteras de la libertad, y esto es una proposición *a priori*. ¿Es concebible que el desarrollo del conocimiento tenderá cada vez con mayor éxito a establecer las tesis deterministas como verdades empíricas, y a explicar nuestros pensamientos y sentimientos, deseos y decisiones, nuestras acciones y elecciones, en términos de sucesiones inmutables, regulares, naturales, cuya alteración habrá de llegar a parecer tan irracional, casi, como sostener una falacia lógica? Tal fue, al fin de cuentas, el programa y la creencia de muchos filósofos respetados, de puntos de vista tan diversos como los de Spinoza, Holbach, Schopenhauer, Comte, los conductistas. ¿Ampliara tal consumación el campo de la libertad? ¿En qué sentido? ¿No habrá más bien de convertir esta noción, a falta de otra con la cual contrastarla, en totalmente ociosa, y no habría de constituir esto una situación nueva? La “disolución” del concepto de libertad iría acompañada de la desaparición de aquel sentido del término “saber” en el que hablamos no de saber que haré algo, sino de saber qué tengo que hacer, sobre lo cual han dirigido nuestra atención Hampshire y Hart; pues, si todo está predeterminado, no hay nada entre lo cual elegir, y nada que decidir. Quizá quienes han dicho de la libertad que es el reconocimiento de la necesidad estaban ante esta misma situación. En tal caso, su noción de libertad es radicalmente diferente de la de quienes la definen en términos de la elección y la decisión conscientes.

No quiero formular un juicio de valor: sólo deseo sugerir que, decir que el conocimiento es un bien, es una cosa; decir que es necesariamente, en cualesquiera situaciones, compatible con la libertad (o inclusive, como algunos parecen suponer, literalmente idéntico a la libertad), más aún de lo que sería el caso en términos de un envolverse mutuo, y en la mayoría de los sentidos de la palabra libertad, es algo muy distinto. Quizá la segunda aseveración se arraigue en la concepción optimista —que parece constituir el meollo de gran parte del racionalismo metafísico— de que todas las

cosas buenas tienen que ser compatibles, y que, por consiguiente, la libertad, el orden, el conocimiento, la dicha, un futuro cerrado (¿y también el abierto?) tienen que ser compatibles, y aun quizá envolverse recíprocamente, de algún modo sistemático. Pero esta proposición no es evidente de suyo, aun cuando no sea sino por razones empíricas. Ciertamente, es ésta, quizá, una de las creencias menos plausibles de las que han sostenido pensadores profundos e influyentes.

Trad. de Francisco González Aramburo

¹ Evangelio según San Juan, capítulo 8, versículo 32.

² El autor aclara que empleará indistintamente las palabras inglesas *freedom* y *liberty*.

³ Véanse pp. 131-132.

⁴ *El cínico Enamo*.

⁵ R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, 1963).

⁶ Stuart Hampshire, "Spinoza and the Idea of Freedom", *Proceedings of the British Academy*, núm. 46 (1960), pp. 195-215.

⁷ Iris Murdoch, S. N. Hampshire, P. L. Gardiner y D. F. Pears, "Freedom and Knowledge", en D. F. Pears (comp.), *Freedom and the Will* (Londres, 1963), pp. 80-104.

⁸ *Ibid.*, p. 92.

⁹ Véase p. 110.

¹⁰ Cicerón, *Disputas tusculanas*, 2, p. 61.

La historia de las ideas

LA CONTRA-ILUSTRACIÓN

I

*L*a oposición a las ideas centrales de la Ilustración francesa, y a sus aliados y discípulos en otros países europeos, es tan vieja como el movimiento mismo. La proclamación de la autonomía de la razón y los métodos de las ciencias naturales, basados en la observación como el único método de conocimiento digno de confianza, y el consiguiente rechazo de la autoridad de la revelación, las escrituras sagradas y sus aceptados intérpretes, tradición, prescripción, y toda forma de fuente de conocimiento no racional y trascendente, tuvo la natural oposición de las iglesias y los pensadores religiosos de diversas convicciones. Pero tal oposición, en gran parte por la ausencia de un campo común entre éstos y los filósofos de la Ilustración, tuvo relativamente poco progreso, salvo por los estimulantes pasos represivos en contra de la dispersión de ideas vistas como peligrosas para la autoridad de la Iglesia o el Estado. Más formidable fue la relativista y escéptica tradición que se remontaba al mundo antiguo.

Las doctrinas centrales de los progresistas pensadores franceses, independientemente de los desacuerdos entre ellos mismos, descansaban en la creencia, enraizada en la antigua doctrina de la ley natural, de que la naturaleza humana era fundamentalmente la misma en todos los tiempos y lugares; que las variaciones locales e históricas carecían de importancia comparadas con el constante núcleo central en términos del cual los seres humanos podían ser definidos como una especie, como animales, plantas o minerales; que había metas universales humanas; que una estructura lógicamente conectada de leyes y generalizaciones susceptible de demostración y verificación podría ser construida y remplazar la caótica amalgama de ignorancia, pereza mental, conjetura, superstición, prejuicio, dogma, fantasía y, por encima de todo, el “error interesado” mantenido por los gobernantes del orbe en gran parte responsables de pifias, defectos y desgracias de la humanidad.

Se creyó posteriormente que métodos similares a los de la física newtoniana que había logrado grandes triunfos en el reino de la naturaleza inanimada, podrían ser aplicados con igual buen éxito a los campos de la ética, la política y las relaciones humanas en general, en los cuales se habían hecho pocos progresos, con el corolario de que una vez que esto se hubiera efectuado se barrerían sistemas legales y políticas económicas irracionales y opresivas al ser sustituidas por el gobierno de la razón, el que

rescataría a los hombres de la injusticia y la miseria política y moral y los pondría en la senda de la sabiduría, la felicidad y la virtud.

Frente a esta postura persistió la doctrina que se remontaba hasta los sofistas griegos Protágoras, Antifón y Critias de que las creencias que envolvían juicios de valor y las instituciones fundadas sobre éstos no descansaban sobre descubrimientos de hechos naturales objetivos e inalterables, sino en la opinión humana, que era variable y difería en distintas sociedades y en tiempos diferentes; que los valores políticos y morales, y en particular la justicia y los arreglos sociales en general, descansaban sobre la fluctuante convención humana. Esto fue resumido por el sofista, citado por Aristóteles, que declaró mientras el fuego ardía aquí y en Persia, que las instituciones humanas cambian ante nuestros mismos ojos. Parecía concluirse que ninguna verdad universal, establecida por métodos científicos, esto es, verdades que cualquiera pudiera verificar mediante el uso de métodos adecuados, en cualquier parte, en cualquier tiempo, podría en principio establecerse en los asuntos humanos.

Esta tradición se reafirmó sólidamente en los escritos de escépticos del siglo XVI tales como Cornelio Agrippa, Montaigne y Charron, cuya influencia es discernible en los sentimientos de los pensadores y poetas y en la época isabelina y jacobea. Tal escepticismo vino en ayuda de aquellos que negaban las demandas de las ciencias naturales o de otros esquemas racionales universales, quienes adjudicaban la salvación a la pura fe, como los grandes reformadores protestantes y sus seguidores, y el ala jansenista de la Iglesia romana. La creencia racionalista en un cuerpo simple, coherente, de conclusiones lógicamente deducidas, al cual se llegaba por principios del pensamiento universalmente válidos y fundados en la observación como el experimento de datos cuidadosamente tamizados, fue posteriormente sacudida por pensadores de mentes sociológicas, desde Bodino hasta Montesquieu. Estos escritores, aprovechando la evidencia tanto de la historia como de la nueva literatura de viajes y exploraciones por las tierras recientemente descubiertas, Asia y América, hicieron hincapié en la variedad de las costumbres humanas y especialmente en la influencia de factores naturales diferentes, particularmente los geográficos, sobre el desarrollo de distintas sociedades humanas, que conducían a diferencias en instituciones y perspectivas, lo que a su vez generaba amplias diferencias en las creencias y comportamientos. Esto fue poderosamente reforzado por las doctrinas de David Hume, especialmente por su demostración de que no existen eslabones lógicos entre verdades de hecho y verdades *a priori*, tales como las lógicas o matemáticas, lo cual tendía a debilitar o disolver las esperanzas de aquellos que, bajo la influencia de Descartes y sus seguidores, pensaron que un solo sistema de conocimiento que abarcara todas las provincias y contestara todas las preguntas, podría establecerse por las inquebrantables cadenas del argumento lógico de axiomas válidos universalmente, no sujetos a refutación o modificación por experiencia alguna de tipo empírico.

De cualquier manera, sin importar cuán hondamente la relatividad acerca de los valores humanos, o la interpretación de los hechos sociales —incluyendo los históricos— penetraron la mente de los pensadores sociales de este tipo, éstos también retuvieron un núcleo común de convicción de que los fines últimos de los hombres de todos los

tiempos eran, en efecto, los mismos: todos los hombres buscaban la satisfacción de necesidades básicas físicas y biológicas, tales como el alimento, el techo, la seguridad, y también la paz, la felicidad, la justicia, el desarrollo armonioso de sus facultades naturales, la verdad; y algo un tanto más vagamente, la virtud, la perfección moral y lo que los romanos habían llamado *humanitas*. Los medios pueden diferir en climas fríos y calientes, en países montañosos o llanos, y ninguna fórmula universal podría ajustar en todos los casos sin resultados dignos de Procusto, pero los fines últimos eran fundamentalmente similares. Escritores tan influyentes como Voltaire, D'Alembert y Condorcet creyeron que el desarrollo de las artes y de las ciencias era el arma humana más poderosa para alcanzar estos fines, y el arma más filosa en la lucha contra la ignorancia, las superstición, el fanatismo, la opresión, y la barbarie, que invalidaban el esfuerzo humano y frustraban la búsqueda de los hombres de la verdad y la propia dirección racional. Rousseau y Mably creyeron, por el contrario, que las instituciones de la civilización eran el factor mayor en la corrupción de los hombres y en su apartamiento de la naturaleza, la simplicidad, la pureza de corazón y la vida de la justicia natural, la igualdad social y el sentimiento humano espontáneo; el hombre artificial aprisionó, esclavizó y arruinó al hombre natural. De todas maneras, a despecho de las profundas diferencias de perspectiva, hubo un amplio campo de acuerdo acerca de puntos fundamentales: la realidad de la ley natural (ya nomás formulada en el lenguaje de la doctrina ortodoxa católica o protestante), y la de los principios eternos, sólo a través de las cuales los hombres llegarían a ser sabios, felices, virtuosos y libres. Un grupo de principios universales e inalterables gobernaba el mundo para deístas y ateos, para optimistas y pesimistas, puritanos, primitivos y creyentes en el progreso y en los más ricos frutos de la ciencia y la cultura; estas leyes gobernaban la naturaleza animada e inanimada, los hechos y los acontecimientos, medios y fines, la vida privada y pública, todas las sociedades, épocas y civilizaciones; sólo por apartarse de ellos los hombres caían en el delito, el vicio, la miseria. Los pensadores podrían diferir acerca de qué leyes eran éstas, o cómo descubrirlas, o quiénes estaban calificados para exponerlas; que estas leyes eran reales y podían ser conocidas, ya fuera con certeza, o sólo como probabilidad, seguía siendo el dogma central de la Ilustración. El ataque a esto constituye la más formidable reacción contra este cuerpo dominante de creencias.

II

Un pensador que podría haber tenido un papel decisivo en este contramovimiento si alguien fuera de su país nativo lo hubiera leído, fue el filósofo napolitano Giambattista Vico. Con extraordinaria originalidad Vico sostuvo, especialmente en la última obra de su vida, la *Scienza Nuova*, que los cartesianos estaban profundamente equivocados acerca del papel de las matemáticas como la ciencia de las ciencias; que las matemáticas eran ciertas sólo porque eran una invención humana. No correspondían, como se supone, a una estructura objetiva de la realidad; eran un método y no un cuerpo de verdades; con

su ayuda podíamos tramar regularidades —la ocurrencia de los fenómenos en el mundo externo— pero no discurrir por qué ocurrían como ocurrían o con qué fin. Esto sólo podía ser sabido por Dios, pues sólo aquellos que hacen las cosas pueden saber verdaderamente qué son y con qué propósito han sido hechas. De aquí que nosotros no podamos, en este sentido conocer, el mundo externo —la naturaleza— pues no lo hemos hecho; sólo Dios, que lo creo, lo conoce de tal manera. Ahora bien, dado que los hombres están directamente relacionados con los motivos humanos, propósitos, esperanzas, temores, pues son lo suyo propio, pueden conocer los asuntos humanos como no pueden conocer la naturaleza.

De acuerdo con Vico nuestras vidas y actividades, colectiva o individualmente, son expresiones de nuestros intentos por sobrevivir, satisfacer nuestros deseos, comprendernos unos a otros y el pasado del cual emergemos. Una interpretación utilitaria de las actividades humanas más esenciales es engañosa. Éstas son en primer lugar, puramente expresivas; cantar, danzar, adorar, hablar, luchar y las instituciones que encierran estas actividades, comprenden una visión del mundo. El lenguaje, los ritos religiosos, los mitos, las leyes, las instituciones sociales, religiosas, jurídicas, son formas de autoexpresión, de deseo de exteriorizar lo que uno es y por lo que uno lucha; obedecen a patrones inteligibles y por esta razón es posible reconstruir la vida de otras sociedades, aun aquellas remotas en tiempo y lugar y absolutamente primitivas, preguntándose uno mismo qué clase de estructura de ideas humanas, sentimientos, acciones, pudo haber generado la poesía, los monumentos, la mitología, que fueron su expresión natural. Los hombres crecen individual y socialmente; el mundo de los hombres que compusieron los poemas homéricos era claramente diferente del de los hebreos a quien Dios había hablado a través de sus libros sagrados, o del de la República romana, o del de la cristiandad medieval, o de Nápoles bajo los borbones. Los patrones de crecimiento son localizables.

Los mitos no son, como creen los pensadores ilustrados, falsas manifestaciones acerca de la realidad corregidas por la crítica racional posterior, ni es la poesía un mero embellecimiento de lo que igualmente se pudo haber expresado en prosa ordinaria. Los mitos y la poesía de la antigüedad encarnan una visión del mundo tan auténtica como la de la filosofía griega, el derecho romano o la poesía y la cultura de nuestra propia ilustrada edad más temprana, más cruda, más remota que nosotros, pero con su propia voz, como la oímos en la *Ilíada* o en las Doce Tablas, pertenecientes sólo a su cultura particular y con una sublimidad que no puede ser reproducida más tarde por ninguna cultura más elaborada. Cada cultura expresa su propia experiencia colectiva, cada escalón en el ascenso del desarrollo humano tiene sus propios medios de expresión igualmente auténticos.

La teoría de Vico de los ciclos del desarrollo cultural se hizo célebre, pero no es su contribución más original para la comprensión de la sociedad o la historia. Su acción revolucionaria es haber generado la doctrina de una ley natural intemporal, cuyas verdades pudieron haber sido conocidas en principio por cualquier hombre, en cualquier tiempo, en cualquier lugar. Audazmente Vico negó esta doctrina, que constituyó el núcleo

de la tradición occidental desde Aristóteles hasta nuestros días. Predicó la noción de la unicidad de las culturas, pese a lo mucho que pudieran parecerse una y otra en relación con sus antecedentes y sus consecuentes, y la noción de un estilo único que se difunde a todas las actividades y manifestaciones de las sociedades de seres humanos en una etapa particular del desarrollo. De esta forma, fundamentó las bases de la antropología cultural comparada, y de la lingüística, la estética y la jurisprudencia históricas comparadas; el lenguaje, los rituales, los monumentos y especialmente la mitología fueron las únicas claves confiables que críticos y eruditos posteriores concibieron como formas cambiantes de la conciencia colectiva. Tal historicismo era claramente no compatible con la opinión de que había sólo una norma de verdad o belleza o bondad, a la que algunas culturas o individuos se acercaban más íntimamente que otros, y que era ocupación de los pensadores establecerla y de los hombres de acción llevarla a cabo. Los poemas homéricos eran una obra maestra insuperable, pero sólo podían brotar de una sociedad brutal, severa, oligárquica, “heroica”; posteriores civilizaciones, pese a su superioridad en otros aspectos, no produjeron y no podían producir un arte necesariamente superior al de Homero. Esta doctrina propinó un golpe poderoso a la noción de las verdades intemporales y al progreso sostenido, interrumpido por periodos ocasionales de regresión a la barbarie, y trazó una clara línea entre las ciencias naturales, que tratan con la relativamente inalterable naturaleza del mundo físico visto desde “afuera”, y los estudiosos humanísticos, que ven la evolución de la sociedad desde “dentro”, a través de una especie de perspicacia empática en la cual el establecimiento de textos o fechas por medio de la crítica científica era una condición necesaria, pero no suficiente.

Las asistemáticas obras de Vico tratan de muchas otras materias, pero su importancia en la historia de la Ilustración consiste en la insistencia sobre la pluralidad de las culturas y el carácter consecuentemente falaz de la idea de que hay una y sólo una estructura de la realidad que el filósofo ilustrado puede ver como verdaderamente es y que puede (cuando menos en principio) describir en lenguaje lógicamente perfecto, visión que ha obsesionado a los pensadores desde Platón hasta Leibniz, Condillac, Russell y sus más fieles seguidores. Para Vico los hombres se hacen diferentes preguntas acerca del universo y sus respuestas están conformadas en consecuencia: tales preguntas, y los símbolos o actos que las expresan, se alteran o se convierten en obsoletas en el curso del desarrollo cultural; para comprender las respuestas se deben entender las preguntas que preocupan a una época o cultura; no son constantes ni necesariamente más profundas porque se parezcan a las nuestras más que otras que nos son menos familiares. La relatividad de Vico fue más allá que la de Montesquieu. Si su opinión fue correcta, fue subversiva ante la noción de verdades absolutas y de una sociedad perfecta fundada sobre ellas, no solamente en la práctica sino en principio. Sin embargo, Vico fue poco leído, y la cuestión de cuánta influencia tuvo antes de que su *Nueva ciencia* fuera revivida por Michelet un siglo después de ser escrita es aún incierta.

Si Vico deseó sacudir los pilares sobre los que descansaba la Ilustración de su época, el teólogo y filósofo de Koenigsberg, J. G. Hamann deseó aplastarlos. Hamann fue educado con un pietista, miembro de la más retrospectiva y ensimismada de todas las

sectas luteranas, firme en la comunión directa del alma individual con Dios, amargamente antirracionalista, sujeto a los excesos emocionales, preocupado por las severas demandas de la obligación moral y la necesidad de una severa autodisciplina. El intento de Federico *el Grande*, a mediados del siglo XVIII, de introducir la cultura francesa y cierto grado de racionalismo económico y social, así como militar, en Prusia Oriental, la porción más atrasada de sus provincias, provocó una reacción peculiarmente violenta en esta sociedad protestante piadosa, semifeudal, tradicional (que vio nacer también a Herder y a Kant). Hamann se inició con un discípulo de la Ilustración pero, después de una profunda crisis espiritual, se volvió contra ella y publicó una serie de ataques escritos en un estilo deliberadamente oscuro, altamente idiosincrásico, perversamente alusivo, retorcido, tan lejano como pudo de la para él detestables elegancia, claridad y tersa superficialidad de los afables y arrogantes franceses, dictadores del gusto y del pensamiento. La tesis de Hamann descansaba en la convicción de que toda verdad es particular, nunca general, que la razón es importante para demostrar la existencia de cualquier cosa y es sólo un instrumento para clasificar convenientemente y arreglar datos en formas a las que en realidad nada corresponde, que comprender es estar comunicado por los hombres o por Dios. El universo para él, como para la más antigua tradicional mística alemana, es una especie de lenguaje. Las cosas, las plantas y los animales son símbolos con los que Dios se comunica con sus criaturas. Todo descansa en la fe; la fe es un órgano tan básico para el conocimiento de la realidad como los sentidos. Leer la Biblia es oír la voz de Dios, que habla en un lenguaje que le es permitido al hombre entender. Algunos hombres han sido dotados con el talento de comprender sus modos, de ver el universo, que es su libro no menos que las revelaciones de la Biblia y los padres y los santos de la Iglesia. Sólo el amor —hacia una persona o un objeto— puede revelar la verdadera naturaleza de cualquier cosa. No es posible amar fórmulas, proposiciones generales, leyes, las abstracciones en la ciencia, el vasto sistema de conceptos y categorías —símbolos también demasiado generales para acercarse a la realidad— con los que las *lumières* francesas se han cegado a la realidad concreta, a la experiencia real que sólo la información directa, especialmente la de los sentidos, proporciona.

Hamann se vanagloria del hecho de que Hume hubiera destruido la pretensión racionalista de que haya una ruta *a priori* de la realidad, insistiendo en que todo conocimiento y creencia descansan finalmente en el conocimiento de los datos obtenidos a través de la percepción directa. Hume supone correctamente que no podría comer un huevo o beber un vaso de agua si no creyera en su existencia; los datos de la creencia —que Hamann prefiere llamar fe— descansan en motivos y requieren pruebas tan pequeñas como el sabor o cualquier otra sensación. El verdadero conocimiento es la percepción directa de entidades individuales y los conceptos no son nunca, no importa cuán específicos pudieran ser, totalmente adecuados a la plenitud de la experiencia individual. “*Individuum est ineffabile*”,¹ escribió Goethe a Lavater, dentro del espíritu de Hamann, a quien Goethe admiraba profundamente. Las ciencias pueden ser útiles en asuntos prácticos, pero ninguna concatenación de conceptos proporcionará la comprensión de un hombre, de una obra de arte de lo que se expresa en los gestos,

símbolos, lo verbal y lo no verbal, del estilo, la esencia espiritual de un ser humano, de un movimiento, de una cultura; ni de la deidad, que le habla a uno por doquier si se tienen oídos para oír y ojos para ver. Lo que es real es individual, es decir, es lo que es en virtud de su calidad de unicidad, de sus diferencias con otras cosas, acontecimientos, pensamientos y no en virtud de lo que tiene en común con ellos, que es todo lo que las ciencias generalizadoras buscan registrar. “El sólo sentir —dijo Hamann—, da a las abstracciones e hipótesis manos, pies, alas”;² y de nuevo “Dios nos habla con palabras poéticas, dirigidas a los sentidos, no con abstracciones para los doctos”, y así debe hacer quien tenga algo importante que decir, que quiera hablarle a otra persona.

Hamann puso poco interés en teorías o especulaciones acerca del mundo externo; se preocupó sólo por la vida personal interna del individuo, y por tanto, sólo por el arte, la experiencia religiosa, los sentidos, las relaciones personales, a las que las verdades analíticas de la razón científica, le parecía a él, reducían a cifras sin sentido. Dios es un poeta, no un matemático, y son los hombres como Kant quienes sufren de un “odio gnóstico por la materia”,³ los que nos proveen de infinitas construcciones verbales, palabras que son tomadas como conceptos y, peor aún, conceptos que se toman como cosas reales. Los científicos inventan sistemas, los filósofos reacomodan la realidad en esquemas artificiales, cierran sus ojos a ella y construyen castillos en el aire. “Cuando se le dan a usted *data* ¿por qué busca *ficta*?”.⁴ Los sistemas son meras prisiones del espíritu, y conducen no sólo a la deformación en la esfera del conocimiento sino a la erección de monstruosas máquinas burocráticas, construidas de acuerdo con reglas que ignoran la pululante variedad del mundo vivo, las desordenadas y asimétricas vidas interiores de los hombres, aplastándolas dentro de la conformidad por el bien de algunas quimeras ideológicas en relación con la unión de carne y espíritu, que es lo que constituye el mundo real. “¿Qué es esta razón tan alabada, con su universalidad, infalibilidad... certidumbre, demandas sobreimaginadas sino un *ens rationis*, un pelele... dotado de atributos divinos?”⁵ Sólo la historia produce verdad concreta, y en particular los poetas describen su mundo en el lenguaje de la pasión y la imaginación inspirada. “Todo el tesoro de la felicidad y el conocimiento humanos está en imágenes”;⁶ por esto el lenguaje del hombre primitivo, sensual e imaginativo, es poético e irracional. “La poesía es el lenguaje nativo de la humanidad y la jardinería es más antigua que la agricultura, la pintura que la escritura, la canción que la recitación, los proverbios que las conclusiones racionales, el intercambio que el comercio.”⁷ La originalidad, el genio, la expresión directa, la Biblia o Shakespeare dan el color, la forma, la viva carne del mundo, de lo que la ciencia analítica, que revela sólo el esqueleto, no puede comenzar a hacer.

Hamann es el primero en la línea de los pensadores que acusan al racionalismo y al científicismo de usar el análisis para deformar la realidad y es seguido por Herder, Jacobi, Möser, que fueron influidos por Shaftesbury, Young y Burke con sus diatribas antintelectualistas; éstos, a su vez, provocaron el eco de los escritores románticos en muchas tierras. El más elocuente vocero de esta actitud es Schelling, cuyo pensamiento fue reproducido vivamente por Bergson a principios de este siglo. Él es el padre de

aquellos pensadores antirracionalistas para quienes la suma inconsútil de la realidad en su fluir inanalizable está mal representada por las metáforas estáticas, espaciales de las matemáticas y las ciencias naturales. Que disecar es asesinar, es un pronunciamiento romántico, lema del movimiento de todo el siglo XIX del cual Hamann fue el más apasionado e implacable precursor. La disección científica conduce a la fría deshumanización política, a la camisa de fuerza de las reglas francesas muertas en que el cuerpo vivo de los poéticos y apasionados alemanes sería amarrado por el Salomón de Prusia, Federico *el Grande*, que sabía tanto y entendía tan poco. El archienemigo fue Voltaire, a quien Heder llamó “niño senil” con su ingenio corrosivo en lugar de un sentimiento humanitario.⁸

La influencia de Rousseau, particularmente de sus primeros escritos, sobre este movimiento en Alemania, que vino a ser llamado *Sturm und Drang*, fue profundo. Las apasionadas súplicas de Rousseau por una visión directa y un sentimiento natural, su denuncia de los artificiales papeles sociales que la civilización fuerza al hombre a representar contra los verdaderos fines y necesidades de su naturaleza, su idealización de sociedades humanas espontáneas más primitivas, su contraste entre la autoexpresión natural y la invalidante artificialidad de las convenciones y divisiones sociales, que roban a los hombres dignidad y libertad y promueven privilegios, poder e intimidante arbitrariedad en un extremo de la escala humana y humillante obsequiosidad en el otro, deformando así todas las relaciones humanas, atrajeron a Hamann y sus seguidores.

Pero ni aun Rousseau les parecía que había ido suficientemente lejos. Pese a todo, Rousseau creía en un conjunto de verdades intemporales que todos los hombres podían leer ya que habían sido grabadas en sus corazones en letras más perdurables que el bronce, concediendo por tanto autoridad a la ley natural, una abstracción vasta, fría, vacía. Para Hamann y sus seguidores todas las reglas y preceptos son mortales; podían ser necesarios para la conducta de la vida de todos los días, pero nada grande se había logrado nunca siguiéndolos. Los críticos ingleses tenían razón en suponer que la originalidad implicaba romper las reglas, que todo acto creador, cada idea iluminadora se obtenía ignorando las reglas de legisladores despóticos. Las reglas, declaró, son vírgenes vestales; a menos que se violen no habrá generación. La naturaleza es capaz de terribles fantasías y no es sino una presunción infantil tratar de aprisionarla en las estrechas categorías racionalistas de pensadores “enclenques” y resecos. La naturaleza es una danza salvaje y los llamados hombres prácticos son como sonámbulos, seguros y exitosos porque están ciegos a la realidad; si la vieran como verdaderamente es podrían perder la razón.

El lenguaje es la expresión directa de la vida histórica de sociedades y pueblos: “cada tribunal, cada escuela, cada profesión, cada corporación, cada secta tiene su propio lenguaje”;⁹ penetramos el significado de este lenguaje por la ‘pasión’ de un amante, una amigo, un íntimo”,¹⁰ no por reglas, imaginarias llaves universales que no abren nada. Los *philosophes* franceses y sus seguidores ingleses nos dicen que los hombres sólo buscan obtener el placer y evitar la pena, pero esto es absurdo. Los hombres buscan vivir, crear, amar, odiar, comer, beber, adorar, sacrificar, comprender y buscan esto porque no

pueden evitarlo. Vida es acción. Es cognoscible sólo por aquellos que ven dentro de sí mismos y desarrollan la “carrera satánica (*Höllenfahrt*) del autoconocimiento”,¹¹ como los grandes fundadores del pietismo —Spener, Francke, Bengel— nos enseñaron. Si un hombre no se ha liberado del mortal abrazo del pensamiento científico, impersonal, que roba la vida y la individualidad de todo lo que toca, no podrá comprenderse a sí mismo o a otros, o cómo o por qué llegamos a ser lo que somos.

Mientras Hamann habló con destellos de perspicacia irregulares, aislados, su discípulo Herder intentó construir un sistema coherente para explicar la naturaleza del hombre y su experiencia en la historia. Aunque profundamente interesado en las ciencias naturales y beneficiándose entusiastamente de sus descubrimientos, particularmente en la biología y la fisiología, y concediendo a los franceses una mayor participación de lo que el fanático Hamann estaba dispuesto a conceder, Herder, en esa parte de su doctrina que penetró dentro del tejido del pensamiento de los movimientos que inspiró, apuntaba deliberadamente contra las presunciones sociológicas de la Ilustración francesa. Creyó que entender algo era entenderlo en su individualidad y desarrollo, y esto requería una capacidad de *Einfühlung* (“sentir dentro”) el concepto, el carácter individual de una tradición artística, una literatura, una organización social, un pueblo, una cultura, un periodo de la historia. Para entender las acciones de los individuos debemos entender la estructura “orgánica” de la sociedad, sólo en virtud de lo cual pueden ser entendidas las mentes, las actividades y los hábitos de sus miembros. Como Vico, él creía que para entender una religión, una obra de arte o un carácter nacional, uno debe “entrar en” las condiciones únicas de su vida: aquellos que habían sido sacudidos por la tormenta en las olas del Mar del Norte (como lo fue él durante su viaje a Occidente) pueden comprender absolutamente las canciones de los antiguos escaldos, como no podrán hacerlo nunca aquellos que no han visto a los ceñudos marineros nortños enfrentando los elementos; la Biblia puede ser entendida verdaderamente sólo por aquellos que intentan penetrar la experiencia de los primitivos pastores en las colinas de Judea. Clasificar los méritos de conjuntos culturales, el legado de tradiciones enteras, mediante la aplicación de una colección de reglas dogmáticas que reclaman validez universal enunciadas por los árbitros parisienses del gusto, es vanidad y ceguera. Cada cultura tiene su propio y único *Schwerpunkt* (“centro de gravedad”), y a menos que lo tengamos a nuestro alcance, no podremos entender su carácter o valor. De aquí surge la apasionada preocupación de Herder por la preservación de culturas primitivas que tienen una única contribución que hacer, su amor por casi toda expresión del espíritu humano, obra de la imaginación, por ser simplemente lo que es. Arte, moralidad, costumbre, religión, vida nacional crecidas de una tradición inmemorial, son creadas por sociedades enteras que viven una vida comunal integrada. Las fronteras y divisiones trazadas entre y dentro de tales expresiones unitarias de la respuesta colectiva imaginativa a experiencias comunes, no son sino categorizaciones artificiales y deformantes de pedantes lerdos y dogmáticos de épocas posteriores.

¿Quiénes son los autores de las canciones, las epopeyas, los mitos, los templos, las *mores* de un pueblo, los trajes que se ponen, el lenguaje que usan? El pueblo mismo, el

alma entera de lo que es vertido en todo lo que es y lo que hace. Nada es más barato que ignorar o pisotear una herencia cultural. De aquí la condenación de Herder contra los romanos por aplastar las civilizaciones nativas, o contra la Iglesia (a despecho de que él mismo era un clérigo luterano) al bautizar por la fuerza a los baltos, forzándolos así dentro de un molde cristiano ajeno a sus tradiciones naturales, o contra los misioneros británicos por hacer esto mismo a los indios y otros habitantes de Asia, cuyas exquisitas culturas nativas estaban siendo rudamente destruidas por la imposición de sistemas sociales, religiones, formas de educación ajenas, que no eran las suyas y sólo podían tergiversar su desarrollo natural. Herder no fue nacionalista, suponía que las culturas diferentes podían y debían florecer fructuosamente lado a lado como tantas flores pacíficas en el gran jardín humano; no obstante, las semillas del nacionalismo estaban inconfundiblemente presentes en sus fêrvidos ataques contra el cosmopolitismo y el universalismo huecos (de los cuales acusaba a los *philosophes* franceses) y crecían rápidamente entre sus agresivos discípulos del siglo XIX.

Herder es el mayor inspirador del nacionalismo cultural entre las nacionalidades oprimidas por los imperios austrohúngaro, turco y ruso y, en última instancia, también del nacionalismo político directo, a pesar de lo mucho que lo aborreció, en Australia y Alemania, y por reacción infecciosa asimismo en otras tierras. Rechazó el criterio absoluto de progreso, entonces de moda en París: ninguna cultura es sólo un medio hacia otra; cada logro humano, cada sociedad humana será juzgada por sus propias normas internas. A despecho de que ya tarde en su vida intentó construir una teoría de la historia en que la totalidad de la humanidad, en una forma un tanto vaga, se le representa como desarrollándose hacia una común *Humanität* que abarca a todos los hombres, todas las artes y todas las ciencias, fue su temprana pasión relativista por la esencia individual y el sabor de cada cultura lo que más profundamente influyó en la imaginación europea. Para Voltaire, Diderot, Helvétius, Holbach, Condorcet, sólo hay una civilización universal, en la que ora una nación, ora otra, representa la más rica floración. Para Herder hay una pluralidad de inconmensurables culturas. El pertenecer a una comunidad dada, el estar conectado con sus miembros por lazos indisolubles e impalpables de lenguaje común, memoria histórica, hábitos, tradiciones y sentimientos, es una necesidad humana básica no menos natural que la de comida, bebida, seguridad o procreación. Una nación puede entender y simpatizar con las instituciones de otra sólo porque sabe cuánto quieren decir las propias para ella misma. El cosmopolitismo es la renuncia de todo lo que lo hace a uno más humano, más uno mismo. De aquí el ataque hacia lo que se ve como el falso modelo mecánico de humanidad usado por las mentes científicas de los *philosophes* franceses (Herder hace una excepción sólo para Diderot, hacia cuyos escritos caprichosos, imaginativos, llenos de súbitas percepciones sentía una afinidad genuina) que comprendían sólo los factores causales, a modo de máquinas, o la voluntad arbitraria de reyes, legisladores o comandantes, algunas veces sabios y virtuosos y altruistas, y otras veces sólo interesados en sí mismos, corruptos, estúpidos o viciosos. Pero las fuerzas que conforman a los hombres son mucho más complejas y difieren de época y de cultura a cultura y no pueden ser contenidas en estas simples fórmulas preparadas.

“Me asusto cuando oigo caracterizar en una cuantas palabras a toda una nación o periodo; pues es vasta la multitud de diferencias que quedan abrazadas en la palabra ‘nación’ o ‘Edad Media’, o ‘tiempos antiguos y modernos’”.¹² Los alemanes pueden ser verdaderamente creadores sólo entre alemanes; los judíos sólo si se les restaura en el viejo suelo de Palestina. Aquellos que son arrancados por la fuerza de sus raíces se angostan en un medio extraño, si es que finalmente sobreviven: los europeos pierden sus virtudes en América, los islandeses decaen en Dinamarca. La imitación de modelos (a diferencia de las influencias inconscientes, inadvertidas, espontáneas, de una sociedad en otra) conduce a la artificialidad, a la imitación débil, a la degradación del arte y la vida. Los alemanes deben ser alemanes y no franceses de tercera clase; la vida radica en permanecer firme en el propio lenguaje, la tradición, el sentimiento local; la uniformidad es la muerte. El árbol del conocimiento (dominado por la ciencia) mata al árbol de la vida.

Así también el contemporáneo de Herder, Justus Möser, el primer sociólogo histórico que escribió acerca de la vida antigua en su nativa región de Osnabrück, en Alemania Occidental, dijo que cada época tiene su propio estilo, cada guerra tiene su propio tono particular, los asuntos de Estado tienen su colorido específico, el vestuario y las maneras tienen sus conexiones íntimas con la religión y las ciencias; que *Zeitstil* y *Volksstil* son todo; que hay una “razón local” para esta o aquella institución que no es y no puede ser universal.¹³ Möser sostuvo que las sociedades y las personas pueden ser entendidas sólo por medio de una “impresión total”, no por el aislamiento de un elemento de otro a la manera del químico analítico; esto, nos dice, es lo que Voltaire no tomó en cuenta cuando se burló del hecho de que la ley que se aplicaba en una aldea alemana era contradicha por la de otra aldea inmediata; era por esta rica variedad, fundada sobre una antigua y continua tradición, que se evitaban las tiranías de sistemas uniformes, tales como aquellos de Luis XIV o Federico *el Grande*; de esta forma se preservaron las libertades.

Aunque la influencia no fue directa, estos son los mismos tonos que uno oye en las obras de Burke y muchos otros escritores posteriores, románticos, vitalistas, intuicionistas e irracionalistas, tanto conservadores como socialistas, que defendieron el valor de las formas orgánicas de la vida social. El famoso ataque de Burke contra los principios revolucionarios franceses estaba fundado sobre el mismísimo llamado a los “miles de hilos” que atan a los seres humanos dentro de un todo históricamente sagrado, contrastado con el modelo utilitario de una sociedad vista como una compañía de negocios que se mantiene unida sólo por obligaciones contractuales, con el mundo de “economistas, sofistas, y calculadores”¹⁴ que están ciegos y sordos a las relaciones inanalizables que hacen una familia, una tribu, una nación, un movimiento, cualquier asociación de seres humanos que se conservan juntos por algo más que la búsqueda de ventajas mutuas, o por la fuerza o por cualquier otra cosa que no sea el amor mutuo, la lealtad, la historia común, la emoción y los conceptos. Este énfasis, durante la última mitad del siglo XVIII, sobre factores no racionales, conectados o no con creencias religiosas específicas, que hace hincapié en el valor de lo individual, lo peculiar (*das Eigentümliche*), lo impalpable, y hace referencia a las antiguas raíces históricas y

costumbres inmemoriales, a la sabiduría de sencillos y macizos campesinos no corrompidos por las complicaciones de sutiles “razonadores”, tiene implicaciones fuertemente conservadoras y, ciertamente, reaccionarias. Ya fueran declaradas por el entusiasta populista Herder con su acre disgusto por la coerción política, los imperios, la autoridad política y todas las formas de organización impuesta; o por Möser, conservador moderado hanoveriano; o por Lavater, completamente desconectado de la política; o por Burke, educado en una tradición diferente, respetuoso de la Iglesia y el Estado y de la autoridad de la aristocracia y las élites santificadas por la historia, estas doctrinas constituyen claramente una resistencia a los intentos de una reorganización racional de la sociedad en nombre de una moral universal e ideales intelectuales.

Al mismo tiempo el aborrecimiento a la destreza científica inspiró protestas radicales en las obras de William Blake, o del joven Schiller y de escritores populares de la Europa Oriental. Sobre todo contribuyó a la turbulencia literaria en la Alemania del segundo tercio del siglo XVIII: las obras de líderes del *Sturm und Drang* como Lenz, Klinger, Gerstenberg y Leisewitz son estallidos en contra de toda forma de vida social o política organizada. Lo que los provocó pudo haber sido el asfixiante filisteísmo de la clase media alemana, o las crueles injusticias de las pequeñas y pomposas cortes de principados alemanes estúpidos y arbitrarios, pero lo que atacaban con igual violencia era el claro ordenamiento de la vida con base en los principios de la razón y el conocimiento científico apoyado por los pensadores progresistas de Francia, Inglaterra e Italia. Lenz contempla la naturaleza como un salvaje remolino dentro del cual un hombre de sensibilidad y temperamento se arrojará si quiere experimentar la plenitud de la vida; para él, para Schubart y para Leisewitz el arte y, en particular, la literatura, son formas apasionadas de autoaserción que ven en la aceptación de todas las formas convencionales sólo una “muerte retardada”.¹⁵ Nada es más característico de todo el movimiento de *Sturm und Drang* que el grito de Herder: “No estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir”¹⁶ o “¡corazón!, ¡calor!, ¡sangre!, ¡humanidad!, ¡vida!”.¹⁷ El razonamiento francés es pálido y fantasmal. Esto es lo que inspiró la reacción de Goethe en los años setenta al *Système de la nature*, de Holbach, como un tratado repulsivo, “cimerio, cadaverino”,¹⁸ que no tenía relación alguna con la vitalidad maravillosa, inexhaustiblemente rica de la catedral gótica de Estrasburgo en la que, bajo la guía de Herder, vio la más noble expresión del espíritu alemán de la Edad Media, del que los críticos de la edad de Augusto no entendían nada. Henise, en su fantasía *Ardinghello und die glückseligen Inseln*, lleva a sus personajes centrales, después de una sangrienta sucesión de experiencias terribles de intensidad más que “gótica”, a una isla en la que se da una libertad total en las relaciones personales en donde todas las reglas y convenciones finalmente se las ha llevado el viento, y donde el hombre, en una sociedad anarquista-comunista puede finalmente crecer hasta su total estatura como sublime artista creador. La inspiración de esta obra es un individualismo violento, radical que representa una forma temprana, no diferente de las fantasías eróticas contemporáneas del marqués de Sade, de un ansia de escapar a las reglas impuestas y las leyes, ya de la razón

científica o de la autoridad política o eclesiástica, realista o republicana, despótica o democrática.

Por una extraña paradoja es el profundamente racional, exacto, antirromántico Kant, que a lo largo de su vida aborreció todas las formas de *Schwärmerei*, quien en parte es, por medio de la exageración y la deformación de cuando menos una de sus doctrinas, uno de los padres de este desbocado individualismo. Las doctrinas morales de Kant hacían hincapié en el hecho de que el determinismo no era compatible con la moralidad, dado que sólo aquellos que son verdaderos autores de sus propios actos, que son libres de desempeñar o abstenerse, pueden ser alabados o culpados por lo que hacen. Dado que la responsabilidad acarrea poder de elección, aquellos que no pueden elegir con libertad, moralmente no cuentan más que una piedra o una estaca. Por ello Kant inició un culto a la autonomía moral, de acuerdo con la cual sólo aquellos que actúan y sobre los cuales no se actúa, cuyas acciones surgen de una decisión de la voluntad moral de ser guiados por principios libremente adoptados, si es necesario contra la inclinación, y no por la ineludible presión causal de factores más allá de su dominio —físicos, fisiológicos, psicológicos (tales como la emoción, el deseo, el hábito)— pueden propiamente ser considerados libres o, ciertamente, agentes morales. Kant reconocía una profunda deuda con Rousseau quien, particularmente en la “profesión de fe del vicario saboyano” en el cuarto libro de su *Émile*, habló del hombre como un ser activo en contraste con la pasividad de la naturaleza material, poseedor de una voluntad que lo hace libre para resistir las tentaciones de los sentidos. “Soy esclavo a través de mis vicios y libre a través de mis remordimientos”; esta es la voluntad activa que da a conocer directamente la “conciencia” que para Rousseau es “más fuerte que la razón (esto es, argumento prudencial) que lucha contra ella”, que capacita al hombre a elegir el bien; que actúa, si es necesario, contra la “ley del cuerpo” y así se hace merecedor de la felicidad.¹⁹ Pero aunque esta doctrina de la voluntad, como una capacidad no determinada por la corriente de lo causal, está dirigida contra el positivismo sensacionalista de Helvétius o Condillac y tiene una afinidad con la libre voluntad moral de Kant, no abandona la estructura objetiva de la ley natural que gobierna las cosas al igual que las personas y prescribe las mismas metas universales, inmutables, a todos los hombres.

Este énfasis sobre la voluntad a expensas de la percepción y el pensamiento contemplativo, que funciona sobre los surcos predeterminados de las categorías de la mente de las que el hombre no puede escapar, se introduce profundamente en la concepción alemana de la libertad moral implicando una resistencia a la naturaleza y no una armoniosa colusión con ella, venciendo la inclinación natural y levantando la resistencia prometeica a la coerción, ya sea de las cosas o de los hombres. Esto a su vez condujo al rechazo de la doctrina de que comprender es aceptar la opinión de que el conocimiento demuestra la necesidad racional y por tanto el valor de lo que, en su estado irracional, pudieron haberle parecido al hombre meros obstáculos en su senda. Esta concepción, opuesta como es a la reconciliación con la realidad en su forma romántica posterior favoreció la incesante lucha, a veces terminada en trágica derrota, contra las fuerzas de la naturaleza ciega, a la que no le importaban nada las ideas humanas, y contra

el peso acumulado de la autoridad y la tradición, el vasto íncubo del pasado no criticado, concretado en las instituciones opresivas del presente. Así, cuando Blake denuncia a Newton y a Locke como los grandes enemigos, es porque los acusa de tratar de aprisionar el libre espíritu humano en máquinas constrictoras intelectuales; cuando dice “El pecho de un petirrojo en una jaula/Encoleriza a todo el cielo”,²⁰ la jaula no es otra que la física newtoniana, que extrae lo vital de la vida espontánea, libre, del ilimitado espíritu humano. “El arte es el árbol de la vida... La ciencia es el árbol de la muerte”,²¹ Locke, Newton, los *raisonneurs* franceses, el reino de lo respetable, lo cauto, lo pragmático y la política de Pitt era todo, para él, parte de la misma pesadilla. Hay también algo de esto en el primer trabajo de Schiller, *Die Räuber* (escrito en 1781), donde la violenta protesta del trágico héroe Karl Moor, que termina en fracaso, crimen y muerte, no puede ser evitada por el simple conocimiento, por una mejor comprensión de la humana naturaleza, o de las condiciones sociales, o de cualquier otra cosa; el conocimiento no resulta insuficiente. La Ilustración, con su doctrina que propone la posibilidad de descubrir lo que los hombres verdaderamente quieren, que puede proporcionar los medios técnicos y las reglas de conducta para su mayor satisfacción permanente, y esto es lo que conduce a la sabiduría, la virtud a la felicidad, no es compatible con el espíritu orgulloso y tormentoso de Karl Moor que rechaza las ideas de su entorno y no se satisface con el gradualismo reformista y la creencia en la organización racional preconizada por, digamos, el *Aufklärung* de la generación previa. “La ley ha distorsionado a un ritmo de caracol lo que pudo haber sido un vuelo de águila”.²² La naturaleza humana ya no se concibe, como en principio, capaz de armonizar con el mundo natural: para Schiller, entre el espíritu y la naturaleza ocurrió algún fatal rompimiento rousseauniano, una herida ha sido infringida a la humanidad que el arte trata de vengar, pero que sabe que no puede curar completamente.

Jacobi, un metafísico místico profundamente influido por Hamann, no puede reconciliar las demandas del alma y el intelecto: “La luz está en mi corazón: tan pronto como intento llevarla a mi intelecto, se va”.²³ Spinoza era para él el más grande de los maestros, desde Platón, de la visión racional del universo, pero para Jacobi esto es la muerte en vida: no contesta a las ardientes preguntas del alma cuyo desamparo en el helado mundo del intelecto sólo remediará al rendirse a la fe en un Dios trascendente.

Schelling fue el más elocuente de todos los filósofos que representaron el universo como el autodesarrollo de una fuerza primordial, irracional, que puede ser asida sólo por el poder intuitivo de hombres de genio imaginativo: poetas, filósofos, teólogos o estadistas. La naturaleza, un organismo vivo, responde a las cuestiones propuestas por el hombre de genio, mientras el hombre de genio responde a las cuestiones propuestas por la naturaleza, pues ambos conspiran uno contra otro; sólo la perspicacia imaginativa, no importa de quién —de un artista, de un vidente, de un pensador— se hace consciente de los contornos del futuro, del cual el mero intelecto calculador y la capacidad analítica del científico naturalista o el político, o cualquier otro empirista atado a la Tierra, no puede concebir. Esta fe en una facultad peculiar, intuitiva, espiritual, que lleva varios nombres

—razón, entendimiento, imaginación primaria—, pero que está siempre diferenciada del intelecto críptico, analítico, favorecido por la Ilustración y por el contraste entre la facultad analítica o método que colecciona, clasifica, experimenta, hace pedazos, reúne, define, deduce y establece probabilidades, se convierte en lugar común usado posteriormente por Fichte, Hegel, Wordsworth, Coleridge, Goethe, Carlyle, Schopenhauer y otros pensadores antirracionalistas del siglo XIX, culminando en Bergson y en las posteriores escuelas antipositivistas.

Lo anterior también es la fuente de esa corriente en el gran río del romanticismo que contempla cada actividad humana como una forma de expresión propia individual, y arte, y seguramente a cada actividad creadora, como el sello de una personalidad única, individual o colectiva, consciente o inconsciente, sobre la materia o el medio en el cual y sobre el cual funciona, buscando hacer realidad valores que no son dados sino generados por el mismo proceso de creación. De aquí la negación, tanto en la teoría como en la práctica, de la doctrina central de la Ilustración, de acuerdo con la cual las reglas acordes con las que los hombres deberían vivir, actuar y crear son preestablecidas, dictadas por la misma naturaleza. Para Joshua Reynolds, por ejemplo, el “gran estilo” es la realización de la visión del artista de formas eternas, prototipos más allá de las confusiones de la experiencia ordinaria, a las cuales su genio le permite discernir y que trata de reproducir con todas las técnicas a su alcance y sobre la tela o en el mármol o en el bronce. Tal mimesis o copia de patrones ideales no es, para aquellos que vienen de la tradición alemana revuelta contra el clasicismo francés, creación verdadera. La creación es creación de fines así como de medios, de valores así como de sus encarnaciones; la visión que busco trasladar a colores o a sonidos es generada por mí, y peculiar a mí, diferente de todo lo que haya sido o será, sobre todo algo que no es común a mí y a otros hombres que buscan realizar un ideal común, compartido, universal, por racional. La noción de que una obra de arte (o cualquier obra del hombre) es creada de acuerdo con las reglas dictadas por la naturaleza objetiva y por tanto obligatorias para todos los que la hacen, como Boileau o el abate Batteux lo enseñaron, es rechazada *in toto*. Las reglas pueden ser una ayuda aquí o allá, pero la mínima chispa del genio destruye, y él crea su propia práctica, que los artesanos no creativos pueden imitar, pero sin decir nada propio. Yo creo como yo, ya sea un artista, un filósofo, o un estadista, no porque la meta que yo busque lograr sea objetivamente bella, o verdadera, o virtuosa, o aprobada por la opinión pública, o pedida por las mayorías o la tradición, sino porque es mía.

Lo que este yo creador pudiera ser difiere de acuerdo con la doctrina. Algunos lo ven como una entidad trascendente que puede ser identificada con un espíritu cósmico, un principio divino hacia el cual los hombres finitos aspiran como la chispa aspira hacia la gran llama central; otros lo identifican con sus propios yos individuales, mortales, de carne y hueso, como Byron o Hugo, u otros desafiantes escritores y pintores románticos. Otros nuevamente identifican el yo creador con un “organismo” superpersonal, del cual se ven como elementos o miembros; nación, o Iglesia, o cultura, o clase, o la misma historia, una fuerza poderosa de la que conciben a sus yos terrenos como emanaciones. Los nacionalismos agresivos, la autoidentificación con los intereses de clase, la cultura de

la raza, o las fuerzas del progreso —con la onda de un dinamismo de la historia dirigida hacia el futuro, algo que a la vez explique y justifique actos que pudieran ser aborrecidos o despreciados si se cometen con el cálculo de ventajas egoístas o algún otro motivo mundano—, esta familia de concepciones políticas y morales son otras tantas expresiones de una doctrina de realización propia basada en un desafiante rechazo de las tesis centrales de la Ilustración, de acuerdo con las cuales lo que es verdad, o adecuado, o bueno, o bello puede ser válido para todos los hombres mediante la aplicación correcta de métodos objetivos de descubrimiento e interpretación, abiertos al uso y la verificación de cualquiera. En su forma plenamente romántica, esta actitud es abierta declaración de guerra contra el mismo corazón del método racional y experimental que Descartes y Galileo inauguraron y el que pese a todas sus dudas y calificaciones, y con desviacionistas tan agudos como Montesquieu, o Hume y Rousseau y Kant, ha sido aceptado total y firmemente. Para los opositores verdaderamente ardientes del clasicismo, los valores no se encuentran, se hacen; no se descubren sino que se crean; tienen que ser llevados a cabo porque son míos, o nuestros, cualquiera que sea la naturaleza del verdadero yo que declare esta o aquella doctrina metafísica.

Los más extravagantes de los románticos alemanes, Novalis o Tieck, vieron el universo no como una estructura que debe ser estudiada o descrita por cualesquiera métodos que sean los más apropiados, sino como una perpetua actividad del espíritu y de la naturaleza, que es el mismísimo espíritu en estado de inactividad; de este constante movimiento hacia arriba el hombre de genio es el agente más consciente, encarnando así la actividad progresiva que adelanta tan significativamente la vida del espíritu. Mientras algunos como Schelling y Coleridge, conciben esta actividad como el crecimiento gradual hacia la conciencia de sí del espíritu del mundo, que se mueve perpetuamente hacia la propia perfección, otros conciben el proceso cósmico como carente de meta, como movimiento sin propósito ni significado al que los hombres, faltos de valor para enfrentar esta verdad desolada que induce a la desesperación, tratan de esconder construyendo ilusiones reconfortantes bajo la forma de religiones que prometen recompensas en la otra vida, o sistemas metafísicos que afirman proporcionar una justificación racional tanto de lo que hay en el mundo como de lo que los hombres hacen, pueden hacer y deben hacer; o sistemas científicos que desarrollan la tarea de parecer darle sentido a un proceso que, de hecho, carece de objetivo, un flujo informe que es lo que es, un hecho brutal que significa nada. Esta doctrina, elaborada por Schopenhauer, está en la raíz de mucho del existencialismo moderno y del cultivo del absurdo en el arte y el pensamiento, así como en los extremos del anarquismo egoísta impulsado hacia sus prolongaciones más lejanas por Stirner y Nietzsche (en algunos de sus modos), por Kierkegaard (el discípulo más brillante y profundo de Hamann) y por los irracionalistas modernos.

El rechazo a los principios centrales de la Ilustración —universalidad, objetividad, racionalidad, y la capacidad de proporcionar solución permanente a todos los problemas genuinos de la vida y el pensamiento y (sin ser lo menos importante) acceso a métodos racionales para cualquier pensador armado de capacidades adecuadas de observación y pensamiento lógico— se presentó en varias formas, conservadoras o liberales,

reaccionarias o revolucionarias, según el orden sistemático en que estaban siendo atacados. Aquellos, por ejemplo, como Adam Müller o Friedrich Schlegel y, en algún modo, Coleridge o Cobbett, a quienes los principios de la Revolución francesa o la organización napoleónica parecieron los más fatales obstáculos para la propia libre expresión humana, adoptaron formas conservadoras o reaccionarias de irracionalismo y a veces vieron hacia atrás, con nostalgia, algún pasado de oro, tal como las épocas precientíficas de la fe, y tendieron (no siempre continua o consistentemente) a apoyar la resistencia clerical y aristocrática a la modernización y la mecanización de la vida ofrecidas por el industrialismo y las nuevas jerarquías del poder y la autoridad. Aquellos que vieron las fuerzas tradicionales de organización autoritaria o jerárquica como las más opresivas de las fuerzas sociales —Byron, por ejemplo, o George Sand o, en tanto puedan ser llamados románticos, Shelley y Büchner— formaron el “ala izquierda” de la revuelta romántica. Otros despreciaron, en principio, la vida pública y se ocuparon del cultivo del espíritu interno. En todos los casos la organización de la vida por la aplicación de métodos racionales o científicos, cualquier forma de reglamentación o reclutamiento de los hombres para fines utilitarios o de felicidad organizada, fue vista como el enemigo del filisteo.

Lo que la Ilustración tiene en común es la negación de la doctrina central cristiana del pecado original, creyendo en su lugar que el hombre nació inocente y bueno, o moralmente neutral y maleable por la educación o el medio o, en el peor de los casos, profundamente defectuoso pero capaz de mejoramiento radical e indefinido a través de la educación racional, en circunstancias favorables, o de una reorganización revolucionaria de la sociedad como exigía, por ejemplo, Rousseau. Es esta negación del pecado original lo que la Iglesia condenó más severamente en el *Émile* de Rousseau, a despecho de sus ataques sobre el materialismo, el utilitarismo y el ateísmo. La poderosa reafirmación de esta doctrina paulina y agustiana fue el arma más simple y filosa en el ataque contra la Ilustración en su totalidad llevado a cabo por los escritores franceses contrarrevolucionarios del fin del siglo, De Maistre, Bonald y Chateaubriand.

Una de las formas reaccionarias más sombrías de la lucha contra la Ilustración, así como de las más interesantes e influyentes, se puede encontrar en las doctrinas de Joseph de Maistre y sus seguidores y aliados, que formaron la punta de lanza de la contrarrevolución en los principios del siglo XIX en Europa. De Maistre sostenía que la Ilustración era una de las formas más torpes y ruinosas del pensamiento social. La concepción del hombre como naturalmente dispuesto a la benevolencia, la cooperación y la paz o, en cualquier caso, factible de ser moldeado en esta dirección por una educación o legislación adecuada, es para él superficial y falsa. La benévola señora Naturaleza de Hume, Holbach y Helvétius es una ficción absurda. Historia y zoología son las guías más confiables hacia la naturaleza: la muestran como un campo de incesante matanza. Los hombres son por naturaleza agresivos y destructivos, se rebelan por nimiedades. El cambio al calendario gregoriano a mitad del siglo XVIII o la decisión de Pedro *el Grande* para que los boyardos se rasuraran las barbas, provocan resistencias violentas y a veces peligrosas rebeliones. Pero cuando a los hombres se les manda a la guerra para

exterminar seres tan inocentes como ellos mismos, sin propósito comprensible para ninguno de los ejércitos, van obedientemente a la muerte y apenas si llegan a amotinarse. Cuando el instinto destructivo es evocado los hombres se sienten exaltados y satisfechos. Los hombres no se reúnen, como enseña la Ilustración, para la cooperación mutua y la felicidad pacífica; la historia pone en claro que nunca están unidos como cuando se les da un altar común, en el cual inmolarse. Esto es porque el deseo de sacrificarse a sí mismos o a otros es, cuando menos, tan fuerte como cualquier impulso pacífico o constructivo.

De Maistre creía que los hombres son, por naturaleza, animales malévolos o destructivos, llenos de impulsos conflictivos, que no saben lo que quieren, quieren lo que no quieren, no quieren lo que quieren, y sólo cuando se les mantiene bajo constante control y disciplina rigurosa por alguna élite autoritaria —Iglesia, Estado o algún otro organismo para cuyas decisiones no hay apelación— pueden esperar sobrevivir y salvarse. El razonamiento, el análisis, la crítica sacuden los fundamentos y destruyen la fábrica de la sociedad. Si la fuente de la autoridad se declara racional, esto invita a convertirla y a dudar de ella, pero si es convertida entonces se le puede impugnar; su autoridad es socavada por hábiles sofistas y esto acelera las fuerzas del caos, como en Francia durante el reino del débil y liberal Luis XVI. Si el Estado debe sobrevivir y frustrar a los tontos y a los bellacos que buscarán siempre destruirlo, la fuente de la autoridad debe ser absoluta, tan aterradora, ciertamente, que el menor intento para impugnarlo deberá acarrear inmediatas y terribles sanciones, sólo entonces los hombres aprenderán a obedecerlo. Sin una clara jerarquía de la autoridad —un poder que inspire temor— los instintos incurablemente destructores de los hombres engendrarán el caos y el exterminio mutuo. El poder supremo —especialmente la Iglesia— no debe buscar nunca explicarse o justificarse en términos racionales; lo que un hombre puede demostrar, otro hombre será capaz de refutar. La razón es el muro más delgado frente a los rabiosos mares de la emoción violenta; sobre base tan insegura no puede nunca erguirse una estructura permanente. La irracionalidad, lejos de ser un obstáculo, históricamente ha conducido a la paz, a la seguridad y a la fuerza, y es indispensable a la sociedad; son las instituciones racionales —repúblicas, monarquías electivas, democracias, asociaciones fundadas sobre los ilustrados principios del amor libre— las que se derrumban más rápidamente. Las iglesias autoritarias, las monarquías y aristocracias hereditarias, formas tradicionales de la vida, como la institución altamente irracional de la familia, fundada sobre el matrimonio de vida, tales son las que persisten.

Los *philosophes* propusieron racionalizar la comunicación inventando un lenguaje universal libre de supervivencias irracionales, rasgos y giros idiosincrásicos, peculiaridades caprichosas de las lenguas existentes; si esto hubiera tenido buen éxito hubiera sido desastroso, pues es precisamente el desarrollo histórico individual de la lengua perteneciente a un pueblo lo que absorbe, conserva y encapsula una basta riqueza de la experiencia colectiva semiconsciente, semirrecordada. Lo que los hombres llaman superstición y prejuicio no es sino la corteza de la costumbre que por pura supervivencia se muestra como prueba en contra de los destrozos y vicisitudes de su larga vida; perderlo es perder el escudo que protege la existencia nacional de los hombres, su

espíritu, sus hábitos, sus recuerdos, la fe que los ha hecho lo que son. La concepción de la naturaleza humana que los críticos han promulgado y sobre la cual descansa todo su castillo de cartas es una fantasía infantil. Rousseau pregunta cómo es que ese hombre que nació libre, no obstante, por doquier está encadenado; De Maistre responde: “esta loca declaración, ‘el hombre nace libre’, es lo contrario de la verdad”.²⁴ “Sería igualmente razonable —añade el eminente crítico Émile Faguet en un ensayo sobre De Maistre— afirmar que la oveja que nació carnívora por doquier mordisquea hierba”.²⁵ Los hombres no están hechos para la libertad, ni para la paz. La libertad y la paz que han tenido fue obtenida sólo bajo gobiernos sabiamente autoritarios que han reprimido el intelecto crítico destructivo y sus socialmente desintegradores efectos. Científicos, intelectuales, abogados, periodistas, demócratas, jansenistas, protestantes, judíos, ateos son incansables enemigos que nunca cesan de roer los órganos vitales de la sociedad. El mejor gobierno que el mundo haya conocido nunca fue el de los romanos: fueron demasiado sabios para ser científicos; para este propósito alquilaron a los inteligentes, volubles, políticamente incapaces griegos. No el intelecto luminoso sino oscuros instintos gobiernan al hombre y a la sociedad; sólo las élites que entienden esto y salvan al pueblo de la educación excesivamente secular, proclive a hacerlo ultracrítico y descontento pueden darle tanta felicidad, justicia y libertad como, en este valle de lágrimas, los hombres pueden esperar. Pero atrás de todo debe acechar la potencia de la fuerza, del poder coercitivo.

En una terrible imagen De Maistre dice que todo el orden social finalmente descansa en un solo hombre, el verdugo. Nadie desea asociarse con esta odiosa figura, sin embargo, sobre ella, en tanto los hombres sean débiles, pecadores, incapaces de controlar sus pasiones, constantemente atraídos a su perdición por tentaciones funestas o sueños estúpidos, descansa todo orden, toda paz, toda sociedad. La noción de que la razón es suficiente para educar o controlar las pasiones es ridícula. Cuando hay un vacío el poder se introduce rápidamente; aun Robespierre, el sangriento monstruo, un flagelo mandado por el Señor para castigar a un país que se había apartado de la verdadera fe, tiene que ser admirado, pues mantuvo a Francia unida y repelió a sus enemigos, y creó ejércitos que, ebrios de sangre y pasión la salvaron por encima del liberalismo chapucero. Luis XIV ignoró a los observadores inteligentes de su tiempo, suprimió la herejía y murió lleno de gloria en su propia cama. Luis XVI jugueteó amablemente con ideologías subversivas que había bebido del envenenado pozo de Voltaire y murió en el patíbulo. Represión, censura, soberanía absoluta, juicios sobre los cuales no hay apelación, son los únicos métodos de gobernar criaturas a las que De Maistre describió mitad hombres, mitad bestias, monstruosos centauros que a la vez buscan a Dios y lo combaten, deseosos de amar y crear, pero en perpetuo peligro de caer víctimas de sus propios impulsos destructivos, mantenidos a raya por una mezcla de fuerza y autoridad tradicional y, sobre todo, por una fe encarnada en instituciones santificadas históricamente que la razón no se atreve a tocar.

Nación y razas son realidades; las creaciones artificiales de los traficantes de constituciones están destinadas al colapso. “Las naciones —dijo De Maistre—, nacen y

mueren como individuos; tienen un alma común”, especialmente visible en su lenguaje.²⁶ Y dado que son individuos, deberían empeñarse en permanecer siendo de una raza. Del mismo modo Bonald, su más cercano aliado intelectual, deplora que la nación francesa haya abandonado su ideal de pureza racial, debilitándose así. La cuestión de si los franceses son descendientes de los francos o de los galos, si sus instituciones sean romanas o germánicas en su origen, con la implicación de que esto pudiera dictar una forma de vida en el presente, aunque tiene sus raíces en controversias políticas en los siglos XVI, XVII y principios del XVIII, toma ahora color de organicismo místico que trasciende, y es prueba en contra de todas las formas de razonamiento discursivo. Sólo el crecimiento natural es real para De Maistre. Sólo el tiempo, sólo la historia pueden crear la autoridad que los hombres adoren y obedezcan; la mera dictadura militar, el trabajo individual es fuerza brutal sin poder espiritual; Maistre la llama *bâtonocratie* y predice el fin de Napoleón.

En tono parecido, Bonald denuncia el individualismo ya como una doctrina social o bien como un método intelectual para analizar los fenómenos históricos. Las invenciones del hombre, declaró, son ayudas precarias comparadas a las instituciones divinamente ordenadas que penetran el verdadero ser del hombre: el lenguaje, la familia, la adoración a Dios. ¿Por quién fueron inventadas? Cuando un niño nace hay padre, madre, familia, Dios; esto es la base de todo lo que es genuino y duradero, no los arreglos del hombre sacados del mundo de los tenderos, con sus contratos, promesas, utilidad o bienes materiales. El individualismo liberal, inspirado por la insolente confianza en sí mismos de intelectuales montoneros, ha conducido a la inhumana competencia de la sociedad burguesa en la que los más fuertes y rápidos ganan y los débiles van al fracaso. Sólo la Iglesia puede organizar una sociedad en la que los más capaces sean contenidos de modo que la sociedad toda pueda progresar y los más débiles y menos codiciosos también alcancen su meta.

Estas doctrinas pesimistas se convirtieron en la inspiración de los políticos monárquicos de Francia, y junto con la noción de heroísmo romántico y el agudo contraste entre lo creativo y lo no creativo, lo histórico y lo antihistórico de individuos y naciones, inspiraron puntualmente el nacionalismo, el imperialismo y, finalmente, en su forma más violenta y patológica, las doctrinas fascistas y totalitarias desde el siglo XX.

Que la Revolución francesa no alcanzara la mayor parte de sus fines declarados marca el fin de la Ilustración como movimiento y como sistema. Sus herederos y los contramovimientos que estimularon y afectaron a su vez credos y movimientos románticos e irracionales, políticos y estéticos, violentos y pacíficos, individualistas y colectivos, anárquicos y totalitarios, son efectos que forman otra página de la historia.

Trad. de Francisco González Aramburo

-
- ¹ Carta a Lavater, ca. 20 de septiembre de 1780: p. 325, línea 7, *Goethes Briefe* (Hamburgo, 1962-1967), vol. I.
- ² Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, ed. Joseph Nadler (Viena, 1949-1957) (en lo que resta de este ensayo citado como *Werke*), vol. II, p. 208, línea 20.
- ³ *Ibid.*, vol. 3, p. 285, línea 15.
- ⁴ Johann Georg Hamann, *Briefwechsel*, ed. Walter Ziesemer y Arthur Henkel (Wiesbaden y Francfort, 1955-1979), vol. VI, p. 331, línea 22.
- ⁵ *Werke*, vol. III, p. 225, línea 3.
- ⁶ *Ibid.*, vol. II, p. 197, línea 22.
- ⁷ *Ibid.*, línea 15.
- ⁸ Herder, *Sämtliche Werke*, ed. Bernard Suphan (Berlín, 1877-1913), vol. V, p. 583.
- ⁹ Hamann, *Werke*, vol. II, p. 172, línea 21.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 171, línea 15.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 164, línea 17.
- ¹² Herder, *op. cit.*, vol. 18, p. 56.
- ¹³ Véase la sección del prefacio a su *Osnabrückische Geschichte* (1768) que fue reimpressa con el título “Deutsche Geschichte”, en *Von Deutscher Art und Kunst* (1773), por Herder *et al.*, especialmente en la p. 157 en la edición que de esta segunda hizo Edna Purdie (Oxford, 1924).
- ¹⁴ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), p. 127, en *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, ed. Paul Langford (Oxford, 1981), vol. VIII, *The French Revolution*, ed. L. G. Mitchell (1989).
- ¹⁵ J. M. R. Lenz, “Über Götz von Berlichingen”: p. 638, en Jacob Michael Reinhold Lenz, *Werke und Briefe in Drei Bänden*, ed. Sigrid Damm (Munich/Viena, 1987), vol. II.
- ¹⁶ Herder, *op. cit.*, vol. 29, p. 366.
- ¹⁷ *Ibid.*, vol. V, p. 538.
- ¹⁸ *Dichtung und Wahrheit*, libro II, p. 68, línea 17, en *Goethes Werke* (Weimar, 1887-1919), vol. 28.
- ¹⁹ J. J. Rousseau, *Émile*, libro 4, pp. 584-586, en *Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin *et al.* (París, 1959), vol. IV.
- ²⁰ “Auguries of Innocence”, línea 5, p. 1312, en William Blake, *Writings*, ed. G. E. Bentley, JR. (Oxford, 1978), vol. II.
- ²¹ “Laocoon”, aforismos 17 y 19, *ibid.*, pp. 665-666.
- ²² *Die Räuber*; acto 1, escena 2, p. 21, línea 29, en *Schillers Werke*, Nationalausgabe (Weimar, 1943), vol. III.
- ²³ Friedrich Heinrich Jacobi's, *Werke* (Leipzig, 1812-1825), vol. I, p. 367.
- ²⁴ *Œuvres complètes de J. de Maistre* (Lyon/París, 1884-1887), vol. 2, p. 338.
- ²⁵ Émile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*, 1ª serie (París, 1899), p. 41.
- ²⁶ *Œuvres complètes de J. de Maistre*, *op. cit.*, vol. I, p. 325.

LA ORIGINALIDAD DE MAQUIAVELO

I

*H*ay algo sorprendente acerca del gran número de interpretaciones de las opiniones políticas de Maquiavelo. Existe, aun ahora, toda una lista de teorías notables acerca de cómo interpretar *El príncipe* y *Los discursos*, además de una nube de opiniones y glosas subsidiarias. La bibliografía es vasta y crece más rápido que nunca.¹ Mientras que existe una cantidad hasta cierto punto normal sobre el significado de temas particulares o de las tesis contenidas en estas obras, hay un notable grado de divergencia acerca de la opinión central, la actitud política de Maquiavelo.

Este fenómeno es más fácil de entender en el caso de otros pensadores cuyas opiniones han seguido desconcertando o agitando a la humanidad, Platón, por ejemplo, o Rousseau, o Hegel, o Marx. Pero entonces podría decirse que Platón escribió en un mundo y un lenguaje que no podemos estar seguros de entender; que Rousseau, Hegel o Marx fueron teóricos prolíficos cuyas obras son escasamente modelos de claridad o consistencia. Pero *El príncipe* es un libro breve: su estilo suele ser descrito como singularmente lúcido, sucinto, un modelo de clara prosa renacentista. *Los discursos* no son, como suelen ser los tratados acerca de política, de indebida extensión, y son igualmente claros y definidos. Sin embargo, no hay consenso acerca de la significación de cada uno de ellos; no han sido absorbidos dentro de la textura de la tradicional teoría política; continúan levantando sentimientos apasionados. *El príncipe* evidentemente ha excitado el interés y la admiración de algunos de los más formidables hombres de acción de los últimos cuatro siglos, y especialmente del nuestro, hombres que normalmente no son adictos a leer textos clásicos.

Evidentemente hay algo peculiarmente inquietante acerca de lo que Maquiavelo dijo o implicó, algo que ha causado una intranquilidad profunda y duradera. Eruditos modernos han señalado ciertas inconsistencias, reales o aparentes, entre el (para la mayor parte) sentimiento republicano de *Los discursos* (y *Las historias*) y el consejo a los gobernantes absolutos en *El príncipe*; ciertamente hay una diferencia de tono entre los dos tratados, así como enigmas cronológicos: esto crea problemas acerca del carácter, los motivos y convicciones de Maquiavelo, mismos que durante 300 años o más han

formado un rico campo de investigación y especulación para eruditos literarios y lingüísticos, psicólogos e historiadores.

Pero no es esto lo que ha conmovido el sentimiento de Occidente. Tampoco puede ser sólo el “realismo” de Maquiavelo, ni su defensa a políticas brutales, inescrupulosas, o despiadadas lo que ha perturbado tan hondamente a tantos pensadores posteriores, e impulsado a algunos de ellos a explicar o justificar su defensa de la fuerza y del fraude. El hecho de que se vea florecer a los malvados o que aparezcan como productivas tan inmorales trayectorias, no ha estado nunca muy alejado de la conciencia de la humanidad. La Biblia, Herodoto, Tucídides, Platón, Aristóteles —para tomar sólo algunas de las obras fundamentales de la cultura occidental—, los personajes como Jacob o Josué o David, el consejo de Samuel o Saúl, el diálogo meliano de Tucídides o su justificación de, cuando menos, la feroz aunque rescindida resolución ateniense, las filosofías de Trasímaco y Calicles, el consejo de Aristóteles a los tiranos en su *Política*, los discursos de Carneades al senado romano como los describe Cicerón, la opinión de san Agustín sobre el Estado secular desde una posición ventajosa, y la de Marsilio desde otra; todos ellos han arrojado suficiente luz sobre las realidades políticas como para alarmar a los crédulos del idealismo acrítico.

La explicación apenas puede descansar en la robusta inteligencia de Maquiavelo, aunque él tal vez punteó las *ies* y cruzó las *tes* más claramente que ningún otro anterior a él.² Aun si las protestas iniciales —digamos las reacciones de Pole o Gentillet— se explicaran así, esto no cuenta para los relacionados con las opiniones de Hobbes o Spinoza o Hegel o los jacobinos y sus herederos. Necesariamente se requiere alguna otra cosa que explique tanto el continuado horror como las diferencias entre los comentadores. Los dos fenómenos no están faltos de conexión. Para indicar la naturaleza del último fenómeno permítaseme sólo citar las más conocidas de las interpretaciones rivales acerca de las opiniones políticas de Maquiavelo producidas desde el siglo XVI.

De acuerdo con Alberico Gentili³ y Garret Mattingly,⁴ el autor de *El príncipe* escribió una sátira, pues de cierto, literalmente, no pudo haber querido decir lo que dijo. Para Spinoza,⁵ Rousseau,⁶ Ugo Foscolo,⁷ Luigi Ricci (que introduce *El príncipe* a los lectores de *The World's Classics*)⁸ es un cuento admonitorio; como quiera que haya sido, Maquiavelo fue un patriota apasionado, un demócrata, un creyente de la libertad y en *El príncipe* debe haber intentado (Spinoza es particularmente claro en esto) prevenir a los hombres de lo que los tiranos podrían ser y hacer y darles lo mejor para resistirlos. Tal vez el autor no pudo escribir con libertad contra dos potencias rivales —la Iglesia y los Medici— que igualmente lo miraban (quizá justificadamente) con suspicacia. *El príncipe* es por tanto una sátira (aunque ninguna obra, me parece a mí, se puede leer menos como tal).

Para A. H. Gilbert⁹ no es nada sino esto: una pieza típica de su época, un espejo de príncipes, un género de ejercicio bastante común en el Renacimiento y antes (y después) de él, con préstamos muy obvios y “ecos”; con más talento que la mayor parte de ellos y

ciertamente más severo (e influyente) pero no muy diferente en estilo, contenido o intención.

Giuseppe Prezzolini¹⁰ e Hiram Haydn,¹¹ más plausiblemente, la ven como una pieza anticristiana (en esto siguiendo a Fichte y otros)¹² y como un ataque contra la Iglesia y todos sus principios, una defensa de la visión pagana de la vida. Giuseppe Toffanin,¹³ sin embargo, cree que Maquiavelo fue un cristiano, aunque un tanto peculiar, punto de vista del que Roberto Ridolfi,¹⁴ su más distinguido biógrafo vivo, y Leslie Walker (en su edición inglesa de *Los discursos*)¹⁵ no disienten totalmente.

Alderisio,¹⁶ ciertamente, lo ve como un católico sincero, aunque en ninguna forma va tan lejos como el agente de Richelieu, el canónigo Louis Machon, en su *Apology for Machiavelli*,¹⁷ o el anónimo compilador del siglo XIX de *Religious Maxims Faithfully Extracted from the Works of Niccolò Machiavelli* (a las que se refiere Ridolfi en el último capítulo de su biografía).¹⁸

Para Benedetto Croce¹⁹ y los muchos eruditos que lo han seguido, Maquiavelo es un angustiado humanista que, lejos de buscar suavizar la impresión dada por los delitos que describe, lamenta los vicios de los hombres que hacen carreras tan perversas, políticamente inevitables; un moralista que “ocasionalmente experimenta náusea moral”²⁰ al contemplar un mundo en el que los fines políticos pueden alcanzarse sólo por medios moralmente malos, y por tanto el hombre que separó el campo de la política del de la ética. Pero para los eruditos suizos Walder, Kaegi y von Muralt²¹ es un humanista amante de la paz que cree en el orden, la estabilidad, el placer de la vida, en la disciplina de los elementos agresivos de nuestra naturaleza dentro del tipo de armonía civilizada que encontró en su forma más fina en la bien armada democracia suiza de su tiempo.²²

Para el neoestoico Justus Lipsius y, un siglo más tarde, para Algarotti (en 1759) y Alfieri²³ (en 1786) fue un patriota apasionado que vio en César Borgia al hombre que, de haber vivido, podría haber liberado a Italia de los bárbaros franceses, españoles y austriacos que la estaban hollando y reduciendo a la desgracia y a la pobreza, a la decadencia y al caos. Garret Mattingly²⁴ no pudo creer en esto porque le era obvio, y no dudó que hubiera sido menos obvio para Maquiavelo, que César era un incompetente, un charlatán, un sórdido fracaso; mientras que Eric Vögelin parece sugerir que no es César sino (precisamente) Tamerlán quien se cernía ante la contemplación fantástica de Maquiavelo.²⁵

Para Cassirer,²⁶ Renaudet,²⁷ Olschik,²⁸ y Keith Hancock,²⁹ Maquiavelo es un técnico frío, no comprometido ni ética ni políticamente, un analista objetivo de la política, un científico moralmente neutral, que (Karl Schmid³⁰ nos los dice) se anticipó a Galileo en la aplicación del método inductivo al material social e histórico, y no tuvo interés moral en el uso que se le dio a sus descubrimientos técnicos, igualmente listo para colocarlos a disposición de liberadores y déspotas, hombres buenos y bellacos. Renaudet describe su método como “puramente positivista”; Cassirer como preocupado de las

“estáticas políticas”. Pero para Federico Chabod, en ninguna forma calcula fríamente, sino que se apasiona hasta el punto del irrealismo;³¹ Ridolfi también habla de *il grande apassionato*,³² y De Caprariis³³ piensa en él como un visionario.

Para Herder es, por encima de todo, un maravilloso espejo de su época, un hombre sensible a los contornos de su tiempo, que describió fielmente lo que los otros no admitían o reconocían, una mina inagotable de agudas observaciones contemporáneas; y esto es aceptado por Ranke y Macaulay, Burd y, en nuestros días, por Gennaro Sasso.³⁴ Para Fichte es un hombre de profunda intuición de las reales fuerzas históricas (o superhistóricas) que moldean a los hombres y transforman su moralidad; en particular, un hombre que sustituyó los principios cristianos por los de la razón, la unidad política y la centralización. Para Hegel es el hombre de genio que vio la necesidad de unir una colección caótica de principados pequeños y débiles en un todo coherente; sus panaceas específicas pueden excitar disgustos, pero son accidentes debidos a la condición de su tiempo, ahora ya pasado; sin embargo, pese a la obsolescencia de sus preceptos, él comprendió algo más importante —las demandas de su propia época—: que había sonado la hora del nacimiento del Estado político, moderno, centralizado, para la formación del cual él “estableció los verdaderamente necesarios principios fundamentales”.

La tesis de que Maquiavelo era por encima de todo un italiano y un patriota, que por encima de todo hablaba a su propia generación, y si no solamente a los florentinos, en cualquier forma sólo a los italianos, y que debe ser juzgado solamente, o cuando menos principalmente, en términos de su contexto histórico, es una posición común a Herder y Hegel,³⁵ Macaulay y Burd, De Sanctus y Oreste Tommasini.³⁶ Sin embargo para Herbert Butterfield³⁷ y Raffaello Ramat³⁸ carece igualmente de sentido científico e histórico. Obsesionado por los autores clásicos sólo contempla un pasado imaginario; deduce sus máximas políticas de una manera antihistórica y *a priori* de axiomas dogmáticos (de acuerdo con Lauri Huovinen),³⁹ método que ya era obsoleto en el tiempo en que él escribía; en este sentido, su servil imitación de la antigüedad es juzgada inferior al sentido histórico y al sagaz juicio de su amigo Guicciardini (mucho por el descubrimiento en él de huellas del moderno método científico).

Para Bacon⁴⁰ (como para Spinoza y posteriormente para Lassalle) es por encima de todo el supremo realista y esquivador de fantasías utópicas. A Boccalini⁴¹ le disgusta pero no puede negar la exactitud o importancia de sus observaciones; así como ocurre con Meinecke⁴² para quien él es el padre de la *Staatsräson* con la cual clavó una daga al cuerpo político de Occidente e infligió una herida que sólo Hegel sabría cómo curar (éste es el veredicto optimista de Meinecke en la década de los veinte, aparentemente hecho a un lado después de la segunda Guerra Mundial).

Pero para König⁴³ no es un realista terco o cínico en ninguna forma, sino un esteta que trata de escapar del mundo caótico y miserable de la Italia decadente de su tiempo hacia un sueño de arte puro; un hombre no interesado en la práctica que pintó un paisaje

político ideal: en mucho (si es que entiendo correctamente esta opinión), tanto como Piero Della Francesca que pintó una ciudad ideal. *El príncipe* es para ser leído como un idilio en el mejor estilo neoclásico, neopastoral, renacentista (sin embargo, De Sanctis, en el segundo volumen de su *History of Italian Literature*, le niega un lugar en la tradición humanista a cuenta de la hostilidad de Maquiavelo hacia las visiones imaginativas).

Para Renzo Sereno⁴⁴ ciertamente es una fantasía, pero de un hombre amargamente frustrado, y su dedicatoria es la “desesperada excusa”⁴⁵ de una víctima de la “grande y constante malevolencia de la Fortuna”.⁴⁶ En apoyo de su tesis se ofrece una interpretación psicoanalítica de un curioso episodio de la vida de Maquiavelo.

Para Macaulay es un pragmatista político y un patriota a quien le importaba más que todo la independencia de Florencia, y aclamaba cualquier forma de gobierno que pudiera asegurarla.⁴⁷ Marx llama a la *Historia de Florencia* una “obra maestra” y Engels (en *Dialéctica de la naturaleza*) habla de Maquiavelo como uno de los “gigantes” de la Ilustración, un hombre libre de visiones *petit-bourgeois*. La crítica soviética es más ambivalente.⁴⁸

Para los restauradores de la fugaz república florentina evidentemente no fue más que un adulator venal y traicionero, ansioso de servir a cualquier amo, que había tratado infructuosamente de halagar a los Medici con la esperanza de ganar su protección. George Sabine (en su bien conocido libro de texto)⁴⁹ lo ve como un antimetafísico empírico, un Hume o un Popper precursor de su época, libre de preconcepciones oscurantistas, teológicas o metafísicas. Para Antonio Gramsci⁵⁰ es por encima de todo un revolucionario innovador que dirige sus rayos contra la envejecida aristocracia feudal y contra el papado y sus mercenarios: su *Príncipe* es un mito que significa la dictadura de fuerzas nuevas, progresistas; en última instancia el futuro papel de las masas y de la necesidad de la emergencia de nuevos líderes políticos realistas. *El príncipe* es “un símbolo antropomórfico” de la hegemonía de la “voluntad colectiva”.

Como Jacob Burkhardt⁵¹ y Friedrich Meinecke,⁵² C. J. Friedrich⁵³ y Charles Singleton⁵⁴ sostienen que Maquiavelo tiene una desarrollada concepción del Estado como obra de arte; los grandes hombres que han fundado o mantenido asociaciones humanas son concebidos como análogos a los artistas cuya meta es la belleza, y cuya cualidad esencial es la comprensión de su material; son escultores de hombres tal como los escultores moldean el mármol o el barro.⁵⁵ La política, en este aspecto, abandona el terreno de la ética y se acerca al de la estética. Singleton arguye que la originalidad de Maquiavelo consiste en ver la acción política como una forma de lo que Aristóteles llamó “fabricar” —cuya meta es un artefacto no moral, un objeto de belleza o uso externo para el hombre (en este caso un arreglo particular de asuntos humanos)—, y no el “hacer” (donde Aristóteles y Aquino lo han colocado), cuya meta es interna y moral, no la creación de un objeto, sino una clase particular, el modo correcto, de vivir o ser.

Esta posición no está distante de la de Villari, Croce y otros, en tanto que atribuye a Maquiavelo el divorcio entre política y ética. Singleton transfiere la concepción de

Maquiavelo sobre la política a la región del arte, que se concibe como amoral. Croce le da una posición propia, independiente: la política por la política.

Pero la opinión más común acerca de Maquiavelo, cuando menos como un pensador político, es todavía la de la mayoría de los isabelinos, lo mismo dramaturgos que eruditos, para quienes es un hombre inspirado por el diablo para conducir a hombres justos a la perdición, el gran corruptor, el maestro del mal, *le docteur de la scélératesse*, el inspirador de la Noche de San Bartolomé, el original de Yago. Éste es el “cruel Maquiavelo” de las famosas cuatrocientas y tantas referencias de la literatura isabelina.⁵⁶ Su nombre añade un nuevo ingrediente a la más antigua figura de Old Nick. Para los jesuitas es “el socio del diablo en el delito”, “un escritor sin honor y un descreído” y *El príncipe* es, en palabras de Bertrand Russell, “un manual para pandilleros” (compárese con la descripción de Mussolini, como un “*vade mecum* para estadistas”, opinión tácitamente compartida, tal vez, por otros jefes de Estado). Esta es la opinión común de protestantes y católicos, Gentillet y François Hotmann, el cardenal Pole, Bodino y Federico *el Grande* aceptada por los autores de los muchos antimachiavelos, entre los últimos de los cuales tenemos a Jacques Maritain⁵⁷ y Leo Strauss.⁵⁸

A primera vista hay algo extraño en esta tan violenta disparidad de juicios.⁵⁹ ¿Qué otro pensador ha presentado tantas facetas a los estudiosos de sus ideas? ¿Qué otro escritor —y ni siquiera un filósofo reconocido— ha hecho que sus lectores estén tan profunda y tan vastamente en desacuerdo acerca de sus propósitos? Sin embargo, debo repetir, Maquiavelo no escribe oscuramente, casi todos sus intérpretes lo alaban por su prosa clara, tersa, seca.

¿Qué es lo que resulta tan llamativo a tantos? Permítanme referirme a algunas respuestas obvias. Es sin duda asombroso encontrar un pensador tan libre de lo que se nos ha enseñado a considerar como los supuestos intelectuales normales de su época. Maquiavelo ni siquiera menciona el derecho natural, la categoría básica en términos de la cual (o más bien las muchas variedades de la cual) cristianos y paganos, teleologistas y materialistas, juristas, teólogos y filósofos, antes y ciertamente durante muchas décadas después de él, discutieron los mismos temas a los que dedicó su mente. Desde luego no fue ni filósofo ni jurista: no obstante, fue un perito en política, un hombre de letras bien leído. La influencia de la vieja doctrina estoicocristiana no fue, en su época, lo que había sido en otro tiempo en Italia, especialmente entre los primeros humanistas. Sin embargo, habiéndose puesto a generalizar acerca del comportamiento de los hombres en sociedad en una forma novedosa, se pudiera haber esperado de Maquiavelo, si no que refutara o rechazara explícitamente, cuando menos que echara una mirada a algunos de los supuestos que, como él claramente pensaba, condujeron a tantos al fracaso. Después de todo, nos dice que su senda no ha sido nunca antes hollada por un hombre, y, en este caso, no es un mero cliché; hay, por tanto, algo extraordinario en el hecho de que él ignorara completamente conceptos y categorías —los temas de rutina— en términos de los cuales los pensadores y eruditos mejor conocidos de su época estaban acostumbrados a expresarse. Y, ciertamente, Gentillet en su *Contre-Machiavel* lo denuncia precisamente

por esto. Sólo Marsilio antes que él se atrevió a hacer lo mismo: y Neville Figgis lo considera un dramático rompimiento con el pasado.⁶⁰

La ausencia de psicología y teología cristianas —pecado, gracia, redención, salvación— causa menos sorpresa: pocos humanistas contemporáneos hablan en tales términos. La herencia medieval se ha hecho muy tenue. Pero, y esto es más notable, no hay trazas de teología platónica o aristotélica, ninguna referencia a determinado orden ideal, a alguna doctrina del lugar del hombre en la naturaleza en la gran cadena del ser, con lo que los pensadores del Renacimiento estaban profundamente preocupados; con lo que —digamos— Ficino, Pico o Poggio virtualmente dan por un hecho. No hay aquí nada de lo que Popper llamó “esencialismo”, una certeza *a priori* directamente revelada a la razón o a la intuición acerca del inalterable desarrollo de los hombres o grupos sociales en ciertas direcciones, en persecución de fines implantados en ellos por Dios o por la naturaleza. El método y el tono son empíricos. Ni siquiera la teoría de Maquiavelo de los ciclos históricos está metafísicamente garantizada.

Por lo que toca a la religión, no es Maquiavelo mucho más que un instrumento social indispensable, una muy útil argamasa: el criterio del valor de una religión es su papel como promotora de solidaridad y cohesión, se anticipa a Saint-Simon y a Durkheim al hacer hincapié en su crucial importancia social. Los grandes fundadores de religiones están entre los hombres que más admira. Algunas variedades de religión (por ejemplo el paganismo romano) son buenas para las sociedades, dado que las hacen fuertes y animosas; otras, por el contrario (por ejemplo la mansedumbre e ingenuidad cristianas) causan decadencia o desintegración. El debilitamiento de los lazos religiosos es una parte de la corrupción y la decadencia general: no hay necesidad de que la religión descansa en la verdad con tal de que sea socialmente efectiva.⁶¹ De aquí su veneración hacia aquellos que asientan sus sociedades en sólidas bases espirituales: Moisés, Numa, Licurgo.

No hay una presunción seria de la existencia de Dios y de la ley divina; cualesquiera que sean las convicciones privadas de nuestro autor, un ateo puede leer a Maquiavelo con perfecta comodidad intelectual. No hay piedad hacia autoridad o precepto, ni interés alguno en el papel de la conciencia individual, o en cualquier otro tema metafísico o teológico. La única libertad que reconoce es la libertad política, libertad frente al gobierno arbitrario despótico, esto es, el republicanismo, y la libertad de un Estado sobre el dominio de otros estados, o más bien de la ciudad o *patria*, pues “Estado” podría ser un término prematuro en esta conexión.⁶²

No hay noción de los derechos de, u obligación a, corporaciones o establecimientos no políticos, sacros o seculares; la necesidad de un poder absoluto centralizado (si no por soberanía) se da por un hecho. Escasamente hay algún sentido histórico: en mucho los hombres son iguales por doquier, y en todos los tiempos, y lo que ha servido bien para los antiguos —sus reglas de medicina, de guerra o de gobierno— seguramente también operará para los modernos. La tradición se evalúa principalmente como fuente de estabilidad social. Dado que no hay un remoto acontecimiento divino hacia el cual se mueva la creación y ningún ideal platónico para sociedades o individuos, no hay noción de progreso material ni espiritual. La suposición es que las bendiciones de la edad clásica

pueden ser restauradas (si la fortuna no es demasiado adversa) con el suficiente conocimiento y voluntad, por la *virtù* de un líder y por ciudadanos apropiadamente adiestrados, arrojada y hábilmente conducidos. No hay indicios de un flujo de acontecimientos irrevocablemente determinados; ni la *fortuna* ni la *necessità* dominan totalmente la existencia; no hay valores absolutos que los hombres ignoren o nieguen para su inevitable condena.

Es, sin duda, esta libertad de reliquias tales de la metafísica tradicional de la historia, así como persisten las obras de humanistas seculares tan perfectos como Egidio y Pontano, para no mencionar autores anteriores de “espejos de príncipes”, así como la constante preocupación de Maquiavelo por los temas concretos y prácticos de su día, y no cualquier presentimiento misterioso de la venidera revolución científica, lo que le da este sabor moderno. Sin embargo, no son ciertamente estas características las que han fascinado y horrorizado tan profundamente a sus lectores, desde entonces hasta nuestros días. “La doctrina de Maquiavelo —escribió Meinecke— fue un golpe de espada en el cuerpo político de la humanidad en Occidente, lo que causó que gritara y luchara contra ella.”⁶³

¿Qué fue eso tan preocupante que se advirtió en las opiniones de Maquiavelo? Cuáles fueron la “daga” y la “herida no sanada” de las que habla Meinecke, “la más violenta mutilación sufrida por el intelecto práctico humano”⁶⁴ que Maritain denunció tan elocuentemente? Si no fue el realismo de Maquiavelo (despiadado, pero escasamente original) ni su empirismo (relativamente original pero ampliamente extendido en el siglo XVIII), ¿qué es lo que scandalizó durante todos estos siglos?

“Nada”, dice uno de sus comentaristas,⁶⁵ *El príncipe* es una mera tabulación de tipos de gobierno y gobernantes, y de métodos para mantenerlos. Esto es y nada más. La “sensación y la controversia” ocasionadas por esto evidentemente descansa en un texto casi universalmente mal leído, excepcionalmente claro y moralmente neutral.

Cito esta opinión no rara, por amor a la equidad. Mi propia respuesta a la pregunta será más clara si, antes de ofrecerla, declaro (así sea en forma breve y muy simplificada) lo que a mi parecer fueron las creencias positivas de Maquiavelo.

II

Como los escritores romanos cuyos ideales estuvieron constantemente en su mente, como Cicerón y Livio, Maquiavelo creía que lo que los hombres —en todo caso los hombres superiores— buscaban era la satisfacción y la gloria provenientes de la creación y el mantenimiento, a través del esfuerzo común, de un todo social fuerte y bien gobernado. Cumplirán esto sólo aquellos que conozcan los hechos pertinentes. Si usted comete errores y vive engañado, fallará en cualquier cosa que intente pues la realidad mal entendida —o peor aún, ignorada o despreciada— siempre lo derrotará al final. Nosotros

podemos lograr lo que queremos sólo si nos comprendemos, primeramente, a nosotros mismos, y luego la naturaleza del material con el que trabajamos.

Nuestra primera tarea, por tanto, es la adquisición de tal conocimiento. Esto, para Maquiavelo, fue principalmente psicológico y sociológico: la mejor fuente de información es una mezcla de observación sagaz de la realidad contemporánea junto con cualquier sabiduría que pueda ser recogida de los mejores observadores del pasado, en particular de las grandes mentes de la antigüedad, los sabios cuya compañía (como dice en su célebre carta a Vettori) busca cuando escapa de las ocupaciones triviales de la vida diaria; estos nobles espíritus, en su benevolencia, lo tratan bondadosamente y dan respuesta a sus preguntas; son ellos quienes le han enseñado que los hombres necesitan un gobierno civil, firme y enérgico. Hombres diferentes persiguen fines diferentes, y para cada persecución necesitan una habilidad adecuada. Escultores, doctores, soldados, arquitectos, estadistas, amantes, aventureros, cada quien persigue sus propias metas particulares. Para hacer posible que las realicen se necesitan gobiernos, pues no hay una mano oculta que ponga todas estas actividades humanas en armonía natural. (Esta clase de planteamiento es absolutamente típico del humanismo del país y la época de Maquiavelo.) Los hombres necesitan dirigentes porque requieren de alguien para ordenar los grupos humanos gobernados por diversos intereses y darles seguridad, estabilidad, por encima de todo protección contra sus enemigos, y para establecer instituciones sociales que los capaciten para satisfacer sus necesidades y aspiraciones. Nunca obtendrán esto a menos que sean individual y socialmente sanos; sólo una educación adecuada los puede hacer física y mentalmente firmes, vigorosos, ambiciosos y suficientemente enérgicos para la cooperación en la consecución del orden, el poder, la gloria y el buen éxito.

Las técnicas del gobierno existen —de esto él no tiene duda— aunque los hechos, y por tanto los métodos para abordarlas pudieran parecer diferentes a un gobernante y a sus súbditos: esto es un asunto de perspectiva. “Aquellos que dibujan mapas de países se ponen muy abajo en las llanuras para observar la naturaleza de las montañas... y para observar los lugares bajos se ponen muy alto, en la cima de las montañas.”⁶⁶ Lo que es cierto es que a menos que haya una mano firme en el timón el navío del Estado se hundirá. La sociedad humana caerá en el caos y en la miseria a menos que un especialista competente la dirija; y aunque Maquiavelo mismo da razones de por qué preferir la libertad y el gobierno republicano, hay situaciones en las cuales un príncipe fuerte (el duque de Valentino, aun un Medici, si su alegato hubiera tenido algo de sinceridad) es preferible a una república débil.

Todo esto Aristóteles y los últimos estoicos lo habrían avalado. Pero del hecho de que hay una cierta cosa como un arte de gobernar, indispensable para alcanzar las metas que los hombres buscan realmente, no se concluye que a Maquiavelo no le importaba a qué usos se aplicara y solamente produjo un manual de “directivas” científicas políticas, moralmente neutrales, *wertfrei* pues él deja muy claro qué es lo que desea.

Los hombres deben ser estudiados en su comportamiento así como en su profesión. No hay una ruta *a priori* para conocer el material humano con el que un gobernante debe tratar. Hay, sin duda, una invariable naturaleza humana cuyo campo de respuestas a

situaciones cambiantes puede ser determinado (no hay huella en el pensamiento de Maquiavelo de cualquier noción sobre la evolución sistemática del individuo o de la sociedad como entidades autotransformadoras); uno puede obtener este conocimiento sólo mediante la observación empírica. Los hombres no son como los describen quienes los idealizan —cristianos u otros utopistas— o aquellos que los quieren muy diferentes de lo que de hecho son y siempre han sido y no pueden evitar ser. Los hombres (cuando menos sus propios compatriotas, para quienes y acerca de quienes Maquiavelo escribía) le parecen en su mayor parte “íngratos, lascivos, falsos y disimulados, cobardes y codiciosos... arrogantes y ruines, su impulso natural es ser insolentes cuando sus negocios prosperan y abyectamente serviles cuando la adversidad los golpea”.⁶⁷ Les importa poco la libertad —el nombre les dice más que la realidad— y la colocan bien abajo de la seguridad, la propiedad o el deseo de venganza. Esto último el gobernante puede proporcionarlo en un grado razonable. Los hombres son fácilmente corrompibles y difíciles de curar. Responden tanto al temor como al amor, ante el cruel Aníbal y ante el justo y humano Escipión. Si estas emociones no pueden combinarse, el temor es lo más confiable: siempre que esto no se vuelva en odio, que destruye el mínimo de respeto que los súbditos deben conservar para aquellos que los gobiernan.

La sociedad es, normalmente, un campo de batalla en el que hay conflictos entre y dentro de los grupos. Estos conflictos pueden ser controlados sólo por el uso juicioso tanto de la persuasión como de la fuerza. ¿Cómo se hace esto? Como en la medicina, la arquitectura o el arte de la guerra, podemos obtener conocimiento sistemático de la técnica requerida con sólo mirar la práctica (y la teoría) de las sociedades de mayor éxito que conocemos, es decir las de los tiempos clásicos.

Las teorías de Maquiavelo ciertamente no están basadas sobre los principios científicos del siglo XVII. Él vivió un siglo antes que Galileo y Bacon, y su método es una mezcla de reglas de empirismo, observación, conocimiento histórico y sagacidad general, un tanto como la medicina empírica del mundo precientífico. Abunda en preceptos, en máximas útiles, en consejos prácticos, en reflexiones dispersas, especialmente paralelos históricos, aun cuando clama haber descubierto leyes generales, *regole generali*, eternamente válidas. El ejemplo de un triunfo o un fracaso en el mundo antiguo, una frase brillante de un autor antiguo, le significaba más peso (como atinadamente advierten Butterfield y Ramat) que el análisis histórico del tipo que ya se estaba haciendo común aun en su época, y del cual Guicciardini era un maestro.

Sobre todo recomienda estar en guardia contra aquellos que no ven a los hombres como son, y los ven a través de cristales coloreados por sus propias esperanzas y deseos, sus amores y sus odios, en términos de un modelo idealizado de hombre como quisieran que fuera, y no como es y fue y será. Reformadores honrados, pese a lo valioso de sus ideales, como el valioso guía de la república florentina, Piero Soderini, a quien Maquiavelo sirvió, o el mucho más talentoso Savonarola (hacia quien sus actitudes oscilan grandemente) fracasaron y causaron la ruina de otros, principalmente porque sustituyeron lo que debería ser por lo que es; porque en algún momento cayeron en el irrealismo.

Fueron hombres de muy diferentes calidades. Savonarola tenía una voluntad fuerte, mientras que Soderini, en opinión de Maquiavelo, era indeciso y de mente estrecha. Pero lo que tenían en común era un inadecuado planteamiento de cómo usar el poder. En los momentos cruciales ambos tuvieron una falta de sentido de la *verità effettuale* en la política, de lo que opera en la práctica, del poder real, de los grandes batallones. Los textos de Maquiavelo suelen contener advertencias contra las fuentes de información no confiables, por ejemplo los emigrados, cuyas mentes están deformadas por sus deseos y no pueden llegar a una opinión objetiva de los hechos, y otros cuya razón (esto es un lugar común humanístico) está oscurecida por las pasiones que distorsionan su visión.

¿Qué condujo y qué conducirá a tales estadistas a su condenación? Con gran frecuencia sólo sus ideales. ¿Qué hay de malo en los ideales? Que no puedan alcanzarse. ¿Cómo sabe uno esto? Esto es uno de los fundamentos sobre los que descansa la pretensión de Maquiavelo de ser un pensador de primer orden. Maquiavelo tiene una visión clara de la sociedad que desea ver realizada sobre la tierra, o si esto suena demasiado grandioso para un pensador tan concreto y aplicado, la sociedad que desea ver lograda en su propio país, tal vez aun en el solo espacio de su vida; en cualquier caso dentro del futuro predecible. Él sabe que tal orden puede ser creado porque esto mismo, o algo muy cercano a esto ha sido logrado en Italia en el pasado, o en otros países, en las ciudades suizas o alemanas, por ejemplo, o en los grandes estados centralizados de su propio tiempo. No es sólo que él desee crear o restaurar tal orden en Italia, sino que ve en ello la condición más deseable que puede ser alcanzada por los hombres, para la enseñanza de la historia y la observación.

Los datos de observación los ha tomado principalmente de la Italia contemporánea; por lo que toca a la historia, para él es lo que ha sido registrado por los grandes historiadores, los escritores que más admira, griegos, romanos, los autores del Antiguo Testamento. ¿Dónde ha sido los hombres elevados a su cabal tamaño? En la Atenas de Pericles, y en el más grandioso periodo de la historia humana, la República romana antes de su decadencia, cuando Roma gobernaba al mundo. Pero piensa también en los reinados de los “buenos” emperadores, Nerva o Marco Aurelio. No siente necesidad de demostrar que éstas han sido obras doradas en la vida de la humanidad; cree que esto es evidente por sí mismo para cualquiera que contemple estas épocas y las compare con los periodos malos: los últimos años de la República romana, el colapso que siguió, la invasión de los bárbaros, la tiniebla medieval (aunque pudo no haber pensado en ella en tales términos), la división de Italia, la debilidad, la pobreza, la desgracia, la indefensión de los principados italianos agobiados, en sus mismos días, por los pisoteantes ejércitos de los grandes y bien organizados estados nacionales del norte y el oeste.

No se molesta en alegar extensamente acerca de esto: le parece perfectamente obvio (como debió ser la mayor parte de los hombres de su época) que Italia estaba en mal camino, tanto material como moralmente. No necesitaba explicar lo que quería decir con vicio, corrupción, debilidad, vidas indignas de los seres humanos. Una buena sociedad es una sociedad que goza de estabilidad, armonía interna, seguridad, justicia, sentido del poder y del esplendor, como Atenas en sus mejores días, como Esparta, como los reinos

de David y Salomón, como Venecia solía ser, pero, por encima del todo, como la República Romana. “Verdaderamente es maravilloso considerar la grandeza que alcanzó Atenas en el espacio de 100 años después de que se liberó de la tiranía de Pisístrato. Pero encima de todo, es maravilloso observar la grandeza que alcanzó Roma después de que se libró de sus reyes.”⁶⁸

La razón de esto es que hubo hombres en estas sociedades que supieron cómo hacer grandes ciudades. ¿Cómo lo lograron? Desarrollando ciertas facultades como mayor fuerza moral, magnanimidad, vigor, vitalidad, generosidad, lealtad y, por encima de todo, espíritu público, sentido cívico, dedicación a la seguridad, al poder, a la gloria, a la expansión de la *patria*. Los antiguos desarrollaron estas cualidades por toda clase de medios, entre los cuales se contaban espectáculos deslumbrantes y sacrificios sangrientos que excitaban los sentidos de los hombres y exaltaban sus habilidades marciales, y especialmente por el tipo de legislación y educación que promovía las virtudes paganas. Poder, magnificencia, orgullo, austeridad, búsqueda de la gloria, vigor, disciplina, *antiqua virtus*: esto es lo que hizo grandes a los estados. Agesilao y Timoleón, Bruto y Escipión, son sus héroes, no Pisístrato ni Julio César, que extendieron los regímenes republicanos y destruyeron su espíritu por medio de la explotación de la debilidad humana. Pero no hay necesidad de quedarse dentro de los confines grecorromanos; Moisés y Ciro son tan merecedores de respeto como Teseo y Rómulo, hombres severos, sagaces e incorruptibles que fundaron naciones y fueron adecuadamente honrados por ellas.

Lo que se hizo una vez se puede volver a hacer. Maquiavelo no cree en la irreversibilidad del proceso histórico o en la calidad única de cada una de sus fases. Las glorias de la antigüedad pueden ser revividas si sólo hombres vigorosos, bien dotados y realistas pueden ser movilizados para tal propósito. Para curar poblaciones degeneradas por sus males, estos fundadores de nuevos estados o Iglesias pueden ser compelidos a recurrir a medidas despiadadas, a la fuerza y a la superchería, a la astucia, a la crueldad, a la traición, a la matanza de inocentes, medidas quirúrgicas que se necesitan para restaurar un cuerpo en decadencia a una condición saludable. Incluso, estas cualidades pueden necesitarse aun cuando una sociedad haya sido vuelta a la salud; pues los hombres son débiles y torpes y perpetuamente capaces de abandonar las únicas normas que los pueden conservar a la altura necesaria. De aquí que deban ser mantenidos en la condición adecuada mediante medidas que ciertamente infringen la moralidad corriente. Pero si infringen esta moralidad ¿en qué sentido se puede decir que se justifican? Esto me parece que es el punto nodal de toda la concepción de Maquiavelo. En un sentido se les puede justificar, en otro no. Estos sentidos deben ser distinguidos en una forma más clara de lo que él encontró necesario hacer, pues él no era filósofo y no se dedicó a la tarea de examinar, ni siquiera de explicar, las implicaciones de sus propias ideas.

Permítaseme tratar de aclarar más esto. Se dice comúnmente, en especial aquellos que siguen a Croce, que Maquiavelo separó la política de la moral, que recomendó como políticamente necesarios ciertos caminos que la opinión común condena moralmente, esto es, pisar sobre cadáveres para beneficio del Estado. Dejando a un lado el asunto de lo que fue para él la concepción de Estado, y aun si de hecho poseyó alguna,⁶⁹ me

parece que esta es una falsa antítesis. Para Maquiavelo los fines que defiende son aquellos a los cuales cree que los seres humanos inteligentes, los que comprenden la realidad, dedicarán su vida. Los fines últimos en este sentido, sean o no sean los de la tradición judeocristiana, son los que usualmente se entienden como valores morales.

Lo que Maquiavelo distingue no es los valores específicamente morales de los valores específicamente políticos;⁷⁰ lo que logra no es la emancipación de la política de la ética o de la religión, que Croce y muchos otros comentadores ven como el logro que lo corona; lo que instituye es algo que separa aún más profundamente: una diferenciación entre dos ideales de vida incompatibles, y por tanto dos moralidades. Una es la moral del mundo pagano; sus valores son el coraje, el vigor, la fortaleza ante la adversidad, el logro público, el orden, la disciplina, la felicidad, la fuerza, la justicia y por encima de todo la afirmación de las exigencias propias y el conocimiento y el poder necesarios para asegurar su satisfacción; aquello que para un lector del Renacimiento equivalía a lo que Pericles había visto personificado en su Atenas ideal, lo que Livio había encontrado en la antigua República romana, lo que Tácito y Juvenal lamentaron de la decadencia y la muerte en su propio tiempo. Estas parecen a Maquiavelo las mejores horas de la humanidad que, como humanista renacentista que es, desea restaurar.

Contra este universo moral (no menos moral o ético en el sentido de Croce que en el sentido tradicional, esto es, que personifica los últimos fines humanos como quiera que éstos se conciban) se coloca en primer lugar, antes que otra cosa, la moralidad cristiana. Los ideales de la cristiandad son la caridad, la misericordia, el sacrificio, el amor a Dios, el perdón a los enemigos, el desprecio a los bienes de este mundo, la fe en la vida ulterior, la creencia en la salvación del alma individual; valores incomparables, más elevados que, y de cierto absolutamente inconmensurables con, cualquier meta social, política u otra terrenal, o cualquier consideración económica, militar o estética. Maquiavelo afirma que a partir de los hombres que creen en tales ideales, y los practican, en principio no puede ser construida ninguna comunidad humana satisfactoria, en el sentido romano. No es sólo cuestión de lo inalcanzable de un ideal a causa de la imperfección humana, el pecado original, la mala suerte, la ignorancia o la insuficiencia de medios materiales. No es, en otras palabras, la inhabilidad práctica por parte de los seres humanos comunes para elevarse a un nivel suficiente en la virtud cristiana (que pudiera ser, ciertamente, el terreno inescapable de los pecadores sobre la tierra) lo que para él hace irrealizable establecer, o siquiera buscar, el buen estado cristiano. Es precisamente lo opuesto: Maquiavelo está convencido de que lo que se considera comúnmente como las virtudes cristianas centrales, cualquiera que sea su valor intrínseco, son obstáculos insuperables para construir la clase de sociedad que desea ver, más aún, la sociedad que supone natural para todos los hombres normales, la clase de comunidad que, en su opinión, satisface los intereses y deseos permanentes de los hombres.

Si los seres humanos fueran diferentes de lo que son tal vez podrían crear una sociedad cristiana ideal. Pero es claro que en tal caso los seres humanos tendrían que diferir muy grandemente de los hombres tal como han sido siempre; y ciertamente es

ocioso construir para, o discutir los proyectos de, seres que nunca estarán sobre la tierra; pero este discurso es incongruente y sólo origina sueños y errores fatales. Lo que debe realizarse se debe definir en términos de lo que es practicable, no imaginario; el gobierno está comprometido con acciones dentro de los límites de las posibilidades humanas, no importa cuán vastas sean; se puede cambiar a los hombres, pero no a un grado fantástico. Defender medidas ideales, adecuadas sólo a ángeles, como le parece a él que han hecho previamente muchos escritores políticos, es visionario e irresponsable, y conduce a la ruina.

Es importante darse cuenta de que Maquiavelo no desea negar que lo que los cristianos llaman bien, es en efecto bien, que lo que llaman virtud y vicio es en efecto virtud y vicio. A diferencia de Hobbes o Spinoza (o los *philosophes* del siglo XVIII o, para el caso, los primeros estoicos) que tratan de definir (o redefinir) nociones morales en forma tal que concuerden con la clase de comunidad que, en su opinión, los hombres racionales deben, si son consistentes, desear erigir, Maquiavelo no huye de las nociones comunes, del vocabulario tradicional, moralmente aceptado, de la humanidad. No dice, ni implica (como varios reformadores filosóficos lo han hecho) que la humildad, la bondad, la ingenuidad, la fe en Dios, la santidad, el amor cristiano, la veracidad constante, la compasión, son malos, o atributos sin importancia; o que la crueldad, la mala fe, el poder político, el sacrificio de hombres inocentes a las necesidades sociales, etc., son buenos.

Pero si la historia y las ideas de los estadistas sabios, especialmente del mundo antiguo, verificadas como han sido en la práctica (*verità effettuale*), nos van a guiar, se verá que de hecho es imposible combinar las virtudes cristianas, por ejemplo en la mansedumbre o en la búsqueda de la salvación espiritual, con una sociedad terrena satisfactoria, estable, vigorosa, fuerte. En consecuencia el hombre debe escoger. Elegir llevar una vida cristiana lo condena a la impotencia política, a ser usado y aplastado por hombres poderosos, ambiciosos, inteligentes, inescrupulosos; si desea construir una comunidad gloriosa como la de Atenas o Roma en su punto culminante, entonces debe abandonar la educación cristiana y sustituirla con una mejor adaptada para el caso.

Maquiavelo no es filósofo y no trata con abstracciones, pero a lo que su tesis llega es de importancia central para la teoría política: el hecho que no pueden encarar los hombres es que estas dos metas —combinar las virtudes cristianas o construir una sociedad terrena satisfactoria— ambas evidentemente susceptibles de que el ser humano crea en ellas (y, añadiríamos nosotros, los eleve a alturas sublimes), no son compatibles una con otra. Lo que generalmente ocurre, en su opinión, es que dado que los hombres no pueden, resueltamente, seguir cualquiera de estas dos sendas, a dondequiera que conduzcan (“los hombres toman ciertos caminos medios injuriosos; ciertamente son incapaces de ser completamente buenos o completamente malos”),⁷¹ tratan de llegar a arreglos, vacilan, caen entre dos opciones y terminan en la debilidad y en el fracaso.

Cualquier cosa que conduzcan a la ineffectividad política es condenada por él. En su famoso pasaje de los *Discursos* dice que la fe cristiana ha creado hombres “débiles”, presa fácil de los “hombres malvados” ya que aquéllos “piensan más en soportar las injurias que en vengarlas”.⁷² El efecto general de la enseñanza cristiana ha sido aplastar

el espíritu cívico de los hombres y hacerlos soportar humillaciones resignadamente, así que los destructores y los déspotas hayan muy poca resistencia. De aquí que a este respecto el cristianismo es comparado de manera desfavorable con la religión romana, que hizo a los hombres más fuertes y más “feroces”.

Maquiavelo modifica este juicio acerca del cristianismo cuando menos en dos pasajes de los *Discursos*. En el primero observa que el cristianismo ha tenido este efecto infortunado sólo porque ha sido malinterpretado con un espíritu de *ozio* —quietismo o indolencia— pues seguramente no hay nada en el cristianismo que prohíba “el mejoramiento y la defensa de nuestro país”.⁷³ En el segundo pasaje declara que “Si este tipo de religión hubiera sido guardada entre los príncipes de la cristiandad, en la forma en que su dador la fundó, los estados y repúblicas cristianas estarían más unidos, y serían mucho más felices de lo que son”,⁷⁴ pero el cristianismo decadente de la Iglesia de Roma ha tenido el efecto opuesto —el papado ha destruido “toda piedad y toda religión” en Italia, y también su jubilación.

Aun si estos pasajes se interpretaran literalmente, y no fueran vistos en lo más mínimo como “jarabe de pico”, para evadir la censura o la persecución eclesiásticas, lo que aseguran es que si la Iglesia hubiera desarrollado un concepto patriótico y absolutamente militante sobre las líneas de la *antiqua virtus* romana y hubiera producido hombres viriles, austeros, devotos, con espíritu público, sus consecuencias sociales habrían sido más satisfactorias. Pero lo que ha hecho es conducir, por una parte, la corrupción y la división política —falta de papado— y por la otra, a cierta mundanería y un manso soportar el sufrimiento sobre la tierra por el bien de la vida eterna más allá de la tumba. Esta última corriente disuelve el edificio social y ayuda a los fanfarrones y a los opresores.

En su ataque político contra la Iglesia de Roma, compartido por Guicciardini y otros de su tiempo, Maquiavelo pudo haber encontrado entusiastas aliados en la Reforma (no hay pruebas, hasta donde sé de que alguna vez llegaron a sus oídos noticias acerca de la “reyerta de los monjes”). Su exigencia de una cristiandad que no pusiera las bendiciones de una conciencia pura y la fe en el cielo por encima del éxito en la tierra, y que no exaltara el amor a la gloria y la presunción por encima de la mansedumbre y la resignación, podría haber sido más difícil de satisfacer. Maquiavelo no haya nada que criticar en la religión pagana romana; él demanda una religión similar, no necesariamente anticristiana del todo, pero suficientemente vigorosa para ser, en propósitos prácticos, no menos efectiva. No parece irrazonable concluir de esto (como Fichte⁷⁵ y Prezzolini⁷⁶ nos lo dicen) que él es un crítico implacable de las verdaderas instituciones cristianas, más que su campeón. En esto lo siguen todos aquellos pensadores posteriores que comparten con él su concepción del hombre y sus necesidades naturales (materialistas del siglo XVIII, Nietzsche, darwinistas sociales) o (como Rousseau y algunos positivistas del siglo XIX) sus ideales cívicos.

Es importante advertir que Maquiavelo no condena formalmente la moralidad cristiana o los valores aprobados de su propia sociedad. A diferencia de los moralistas sistemáticos como Hobbes o Spinoza, él no intenta redefinir los términos para concordar

con un racionalismo egoísta, de manera que virtudes cristianas como, digamos, piedad, humildad, sacrificio de uno mismo, obediencia, sean vistas como debilidades o vicios. Él no traspone nada: las cosas que los hombres llaman buenas seguramente son buenas. Palabras como *buono*, *cattivo*, *onesto*, *inumano*, etc., eran usadas por él como lo eran en el habla común de su tiempo, y ciertamente del nuestro. Él simplemente dice que la práctica de estas virtudes hace imposible construir una sociedad que, una vez que se le contempla en las páginas de la historia o mediante la imaginación política, seguramente despertará en nosotros —en cualquier hombre— una gran nostalgia.

Uno de los pasajes cruciales se hallará en el capítulo décimo del primer libro de los *Discursos*: en él distingue entre los buenos y los malos emperadores romanos sobre las líneas de Tácito o Dion y añade “si un príncipe es de estirpe humana, se atemorizará ante cualquier imitación de los malos tiempos y saldrá disparado con un inmenso deseo (*inmenso desiderio*) a seguir los caminos de los buenos”; “bueno”, evidentemente en algún sentido no cristiano. Whitfield piensa que Maquiavelo no es pesimista ni cínico. Tal vez no cínico, esto es hilar fino: la línea entre el cinismo (y ciertamente también el pesimismo) y un resuelto realismo, con frecuencia no es fácil de trazar. Pero Maquiavelo no es hombre de esperanzas, en el sentido usual del término. Sin embargo, como todo pensador humanista desde sus días hasta los nuestros, cree que con sólo conocerse la verdad —la verdadera verdad, no los cuentos de hadas de los moralistas superficiales— ayudaría a los hombres a entenderse y los haría ir más lejos.

Cree también que las cualidades que los hombres necesitan para revivir esos *buoni tempi* no son compatibles con las que le exige la educación cristiana. Él no trata de corregir la concepción cristiana del hombre bueno. No dice que los santos no son santos, o que ese honorable comportamiento no es honorable o no tiene que ser admirado; sólo que ese tipo de bondad no puede, cuando menos en sus formas tradicionalmente aceptadas, crear o mantener una sociedad fuerte, segura y vigorosa, y que de hecho es fatal a ésta. Anota que en nuestro mundo los hombres que persiguen tales ideales están destinados a la derrota y a conducir a otras personas a la ruina, dado que su perspectiva del mundo no está fundada en la verdad, cuando menos no en la *verità effettuale* —la verdad que es probada por el buen éxito y la experiencia— que (pese a su crueldad), es siempre, al final, menos destructiva que la otra (pese a su nobleza).

Si los dos pasajes mencionados arriba⁷⁷ se toman literalmente, la cristiandad, cuando menos en teoría, pudo haber tomado una forma no incompatible con las cualidades que él celebra; pero, y no sorprende, él no persigue esta línea de pensamiento. La historia da otra vuelta. La idea de comunidad cristiana —si pensó seriamente en esto— le debe haber parecido tan utópica como un mundo en el que todos los hombres, o cuando menos la mayoría, fueran buenos. Los principios cristianos han debilitado las virtudes cívicas de los hombres. La especulación acerca de la forma que la cristiandad podría haber tomado, o podrá, en circunstancias improbables, tomar todavía, para él puede ser sólo un pasatiempo ocioso (y peligroso).

Los cristianos, como los conoció en la historia y en su propia experiencia, esto es, los hombres que en la práctica realmente siguen los preceptos cristianos, son buenos, pero si

gobiernan Estados a la luz de tales principios, los llevan a la destrucción. Como el príncipe Mishikn, en *El idiota* de Dostoievski, como los bien intencionados *Gonfalonieri* de la República florentina, como Savonarola, están destinados a ser derrotados por los realistas (los Medici, o el papa, o el rey Fernando de España) que comprendieron cómo crear instituciones duraderas; las construye, si es necesario, sobre los huesos de víctimas inocentes. Me gustaría hacer hincapié nuevamente en que él no condena explícitamente la moralidad cristiana: sólo anota que esto es, cuando menos en gobernantes (pero en algún grado también para los súbditos), incompatible con esos fines sociales que, él piensa, es natural y sabio que los hombres busquen. Uno puede salvar su alma o puede mantener o servir a un gran y glorioso Estado, pero no siempre puede hacer ambas cosas a la vez.

Éste es un vasto y elocuente desarrollo del *obiter dictum* de Aristóteles en la *Política*, siendo que un buen hombre puede no ser lo mismo que un buen ciudadano (aun cuando Aristóteles no estaba hablando en términos de la salvación espiritual). Maquiavelo no tasa explícitamente qué forma prima sobre la otra. Cuando dice “se incurre en el odio tanto por medio de los buenos actos como por los malos”,⁷⁸ por “buenos actos” quiere decir lo que quiere decir cualquier hombre educado dentro de los valores cristianos. Nuevamente cuando dice que la buena fe, la integridad son “laudables”⁷⁹ aun si terminan en fracaso, él quiere decir por “laudables” que es adecuado alabarlas pues, desde luego, lo que es bueno (en el sentido ordinario) *es* bueno. Cuando elogia la “castidad, afabilidad, cortesía y liberalidad”⁸⁰ de Escipión o Ciro o Timoleón, o aun la “bondad” del papa mediceo, León X, habla (sea sincero o no) en términos de valores que son comunes a Cicerón y a Dante, y a Erasmo y a nosotros. En el famoso capítulo decimoquinto de *El príncipe* dice que la liberalidad, la misericordia, el honor, la humanidad, la franqueza, la castidad, la religión, etc., ciertamente son virtudes, y una vida vivida en el ejercicio de estas virtudes debería tener buen éxito si todos los hombres fueran buenos. Pero no lo son, y es ocioso esperar que lo lleguen a ser. Debemos tomar a los hombres como los encontramos y buscar mejorarlos a lo largo de líneas posibles, no imposibles.

Esto pudiera envolver a los benefactores de los hombres —fundadores, educadores, legisladores, gobernantes— en terribles crueldades. “Soy consciente de que todos admitirán que sería de lo más laudable en un príncipe exhibir cualidades tales como las antes mencionadas, pues son consideradas buenas. Pero porque ningún gobernante puede poseerlas o practicarlas totalmente, dado que las condiciones humanas no lo permiten”,⁸¹ debe a veces comportarse de modo muy diferente para lograr sus fines. Moisés y Teseo, Rómulo y Ciro, todos mataron, lo que crearon duró y fue glorioso; “[...] cualquier hombre que bajo tales condiciones insista en que su negocio es ser bueno seguramente será destruido entre tantos que no son buenos. De aquí que un príncipe [...] debe adquirir el poder de no ser bueno, y entender cuándo usarlo y cuando no usarlo, de acuerdo con la necesidad”.⁸² “Si todos los hombres fueran buenos esta máxima (faltar a

lo promedio si el interés lo dicta) no sería buena, pero... ellos son malos”.⁸³ La fuerza y el engaño deben enfrentarse con fuerza y engaño.

Las cualidades del león y las del zorro no son en sí mismas moralmente admirables, pero si una combinación de estas cualidades preservaran a la ciudad de la destrucción, entonces serían las cualidades que los gobernantes deberían cultivar. Ellos deben hacer esto no simplemente para servir a sus propios intereses, esto es, porque así es como uno puede llegar a ser un líder —aunque el que los hombres se hagan líderes o no, no es un asunto de importancia para el autor—, ya que de hecho las sociedades humanas están necesitadas de jefatura y no pueden llegar a ser lo que deberían salvo por la persecución efectiva del poder, la estabilidad, la *virtù*, la grandeza. Esto puede lograrse cuando los hombres son conducidos por Escipiones o Timoleones o, si los tiempos son malos, por hombres de carácter más despiadado. Aníbal fue cruel, y la crueldad no es una cualidades laudable, pero si sólo por la conquista se puede crear una sociedad sana, y si la crueldad es necesaria para ello, entonces no debe evitarse.

Maquiavelo no es sádico; no se recrea en la necesidad de emplear la crueldad o el fraude para crear o mantener la clase de sociedad que admira y recomienda. Sus más salvajes ejemplos y preceptos se aplican sólo a situaciones en las que la población es absolutamente corrupta y necesita medidas violentas para volverla a la salud, esto es, donde un nuevo príncipe toma el poder o debe hacerse efectiva una revolución contra un mal príncipe. Donde una sociedad es relativamente sana, o el gobierno es tradicional y hereditario y es apoyado por el sentimiento público, sería totalmente erróneo practicar la violencia por la violencia misma, dado que sus resultados serían destructivos del orden social, cuando el propósito del gobierno es crear orden, armonía, fuerza. Si usted es un león y un zorro, puede permitirse la virtud —castidad, afabilidad, misericordia, humanidad, liberalidad, honor— como Agesilao y Timoleón, Camilo, Escipión y Marco hicieron. Pero si las circunstancias son adversas, si usted se encuentra rodeado por la tradición, ¿qué puede usted hacer sino emular a Filipo, a Aníbal y a Severo?

La mera ansia del poder es destructiva: Pisístrato, Dionisio, César, fueran tiranos y lastimaron. Agatocles, el tirano de Siracusa, que ganó el poder asesinando a sus conciudadanos, traicionando a sus amigos “sin fidelidad, sin misericordia, sin religión”, fue demasiado lejos y así no ganó gloria; “su ultrajante crueldad y su inhumanidad junto con sus incontables actos malvados”⁸⁴ lo condujeron al triunfo, pero dado que para esto no era necesaria tanta maldad fue excluido del panteón; así Oliverotto da Fermo, su moderna contraparte, fue muerto por Cesare Borgia. No obstante, el carecer completamente de estas cualidades garantiza el fracaso y eso hace imposible las únicas condiciones en las que Maquiavelo creía que los hombres normales podían desarrollarse con buen éxito. Los santos podrían no necesitarlas; los anacoretas podrían practicar posiblemente sus virtudes en el desierto; los mártires obtendrían su recompensa en la otra vida; pero Maquiavelo llanamente no está interesado en estas formas de vida y no habla de ellas. Es un escritor acerca del gobierno; está interesado en los asuntos públicos, en la seguridad, la independencia, el éxito, la gloria, la fuerza, el vigor, la felicidad sobre la tierra, no en el cielo; en el presente y en el futuro así como en el pasado; en el mundo

real, no en uno imaginario. Y para esto, dadas las inalterables limitaciones humanas, el código predicado por la Iglesia cristiana, no operará.

Maquiavelo, hemos dicho frecuentemente, no trataba de moral. La más influyente de todas las interpretaciones modernas —la de Benedetto Croce, seguido en cierto grado por Chabod, Russo y otros— es que Maquiavelo, en las palabras de Cochrane,

no niega la validez de la moral cristiana, y no pretende que un delito requerido por necesidad política sea nada menos que un delito. Más bien descubrió [...] que esta moralidad simplemente no se sostiene en asuntos políticos y que cualquier política con bases en tal suposición terminará en el desastre. Entonces su descripción objetiva de hechos, de las prácticas políticas contemporáneas, no es cínica o despreocupada, sino angustiosa.⁸⁵

Esta presentación, me parece que contiene dos interpretaciones erróneas. La primera es que el choque es entre “esta (es decir, cristiana) moralidad” y la “necesidad política”. La implicación es que hay incompatibilidad entre, por una parte, moralidad, es decir, la región de valores últimos que se buscan por su propia importancia, el reconocimiento de valores que sólo nos capacitan a hablar de “delitos” o moralidad para justificar y condenar cualquier cosa; y por la otra, la política: el arte de adaptar los medios a los fines, la región de habilidades técnicas, de lo que Kant iba a llamar “imperativos hipotéticos” que toman la forma “si usted quiere lograr *x* haga *y* (esto es, traicione a un amigo, mate a un inocente)”, sin necesariamente preguntarse si *x* es intrínsecamente deseable o no. Éste es el corazón del divorcio de la política de la ética que Croce y muchos otros atribuyen a Maquiavelo. Pero me parece a mí que esto reposa en un error.

Si la ética se confina a, digamos, la estoica, la cristiana, la kantiana e inclusive a algunos tipos de ética utilitaria, donde la fuente y el criterio acerca de valor es la palabra de Dios, o la razón eterna, o algún otro sentido interno del conocimiento del bien y el mal, de lo correcto o lo equivocado, voces que hablan directamente a la conciencia individual con autoridad absoluta, esto podría ser definible. Pero existe una ética igualmente honrada a través del tiempo, la de la *polis* griega, de la que Aristóteles proporcionó la más clara exposición. Dado que los hombres son seres hechos por la naturaleza para convivir en comunidades, sus propósitos comunitarios son los valores últimos de los que los demás derivan, o con los cuales se identifican sus fines individuales. La política —arte de vivir en la *polis*— es una actividad de la que no pueden prescindir aquellos que prefieren la vida privada: no es como el navegar o el esculpir que quienes no desean hacerlo basta con que no lo hagan. La conducta política es intrínseca al ser humano en cierto estadio de la civilización, y lo que demanda es intrínseco al vivir una vida humana de buen éxito.

La ética concebida así —el código de conducta o el ideal que debe perseguir el individuo— no puede ser conocida salvo por la comprensión del propósito y carácter de su *polis*: todavía menos capaz de divorciarse de ella, ni siquiera de pensamiento. Esta es

la clase de moralidad precristiana que Maquiavelo da por sentada. “Es bien sabido —dice Benedetto Croce—,⁸⁶ que Maquiavelo descubrió la necesidad y la autonomía de la política, política que está más allá del bien y del mal morales, que tiene sus propias leyes contra las cuales es inútil rebelarse, que no puede ser exorcizada y desterrada del mundo con agua bendita”. Más allá del bien y del mal en algún sentido no aristotélico, religioso o liberal-kantiano; pero no más allá del bien y del mal de esas comunidades, antiguas o modernas, cuyos valores sagrados son sociales hasta la médula. El arte de colonizar o del asesinato masivo (digamos), puede también tener sus “propias leyes contra las cuales es vano rebelarse” para aquellos que desean practicarlos con éxito. Pero si esas leyes, o cuando esas leyes chocan con las de la moral es posible, y ciertamente un imperativo moral, abandonar tales actividades.

Pero si Aristóteles y Maquiavelo tienen razón acerca de lo que los hombres son (y deberían ser, y el ideal de Maquiavelo es, particularmente en los *Discursos*, presentado con vivos colores), la actividad política es intrínseca a la naturaleza humana, y aunque los individuos, aquí o allá pueden optar por apartarse, la masa de la humanidad no lo puede hacer así, y la vida comunal determina los deberes morales de sus miembros. De aquí que al oponer las “leyes de la política” a “el bien y el mal”, Maquiavelo no contrasta dos esferas “autónomas” de acción, la “política” y la “moral”, contrasta su propia ética “política” con otra concepción de ética que gobierna la vida de personas que no le interesan. Ciertamente él está rechazando una moral —la cristiana— pero no a favor de algo que no puede ser descrito de ninguna manera como moralidad, sino sólo como un juego de destreza, una actividad llamada política, que no se ocupa de los últimos fines humanos y por tanto no es ética de ninguna forma.

Ciertamente rechaza la ética cristiana pero a favor de otro sistema, otro universo moral: el mundo de Pericles o de Escipión, aun el del duque Valentino, una sociedad ajustada a fines tan últimos como los de Christian, una sociedad en la que los hombres luchan y están dispuestos a morir por fines (públicos) que persiguen por su propio bien. No están eligiendo una esfera de medios (llamada política) como opuesta a una esfera de fines (llamada moral) sino que optan por una moralidad rival (romana o clásica), una esfera alternativa de fines. En otras palabras, el conflicto es entre las moralidades, cristiana y pagana (o como algunos desean llamarla, estética), no entre esferas autónomas de moral y política.

No es esto una mera cuestión de nomenclatura, a menos que la política se conciba como preocupada no (como generalmente es) con medios, habilidades, métodos, técnica, “saber cómo”, la *pratica* (ya sea o no gobernada por las reglas inquebrantables propias) de Croce, sino con un reino independiente de fines propios, buscados por su propio valer, un sustituto de la ética.⁸⁷ Cuando Maquiavelo dice (en una carta a Francesco Vettori) que amaba a su ciudad nativa más que a su propia alma, revela sus creencias morales básicas, una posición que Croce no le acredita.⁸⁸

La segunda tesis relacionada con esto me parece equivocada: es la idea de que Maquiavelo veía los delitos de su sociedad con angustia. (Chabod, en su excelente estudio, a diferencia de Croce y de otros crocheanos, no insiste en ello.) Esto implica que

acepta las extremas necesidades de la *raison d'état* con renuencia, porque no ve alternativa. Pero no hay prueba de esto: no hay trazas de congoja en sus obras políticas ni en su teatro o cartas.

El mundo pagano que Maquiavelo prefiere está construido en el reconocimiento de la necesidad sistemática de astucia y fuerza por parte de los gobernantes, y parece que piensa que es natural y en ninguna forma excepcional, o moralmente penoso, que empleen estas armas siempre que las necesiten. Ni lo es la distinción traza entre gobernantes y gobernados. Los súbditos o ciudadanos deben ser también romanos: no necesitan la *virtù* de los gobernantes, pero si también hacen trampa las máximas de Maquiavelo no operarán; deben ser pobres, militarizados, honrados y obedientes; si llevan vidas cristianas aceptarán también sin queja la dirección de meros intimidadores y pillos. Ninguna república sana puede construirse de materiales como éstos. Teseo y Rómulo, Moisés y Ciro no predicaron a sus súbditos la humildad ni una visión de este mundo como un lugar de descanso temporal.

Pero la primera interpretación errónea es la que va más profundamente, la que representa a Maquiavelo como cuidando poco o nada los asuntos morales. Seguramente esto no lo corrobora su mismo lenguaje. Cualquiera cuyo pensamiento gire alrededor de conceptos centrales tales como el bien y el mal, lo corrupto y lo puro, tiene una escala ética en mente, en términos de la cual él censura o alaba moralmente. Los valores de Maquiavelo no son cristianos, pero son valores morales.

Sobre este punto crucial la crítica de Hans Baron a la tesis Croce-Russo⁸⁹ me parece correcta. Contra la opinión de que para Maquiavelo la política estaba más allá de la crítica moral, Baron cita algunos de los pasajes apasionadamente patrióticos, republicanos y libertarios de los *Discursos* en los que las cualidades (morales) de los ciudadanos de una república se comparan favorablemente con las de los súbditos de un príncipe despótico. El último capítulo de *El príncipe* es apenas la obra de un observador indiferente, moralmente neutral, o de un hombre absorto en sí mismo, preocupado por sus propios problemas personales íntimos, que mira la vida pública “con angustia” como el cementerio de los principios morales. Como la de Aristóteles o Cicerón, la moralidad de Maquiavelo era social, no individual. Pero es una moralidad no menos que la de ellos, no una región amoral más allá del bien y del mal.

De esto no se concluye, desde luego que él no se viera con frecuencia fascinado por las técnicas de la vida política como tal. El consejo dado igualmente a conspiradores y enemigos, la apreciación profesional de los métodos de Oliverotto, Sforza o Baglioni, brotan de una curiosidad típicamente humanista, la búsqueda de una ciencia aplicada de la política, la fascinación del conocimiento por el conocimiento, cualesquiera que pudieran ser las implicaciones. Pero el ideal moral, el del ciudadano de la república romana, nunca está lejos. Las habilidades políticas están valoradas sólo como medios cuya efectividad puede recrear condiciones en las que los hombres enfermos recuperen su salud y logren florecer. Y esto es precisamente lo que Aristóteles habría llamado el fin moral propio del hombre.

Esto nos deja todavía con el espinoso problema de la relación de *El príncipe* con los *Discursos*. Pero cualesquiera que fueran las disparidades, la corriente central que corre a través de ambos es una y la misma. La visión —el sueño— típica de muchos escritores que se ven a sí mismos como realistas inflexibles —de la *patria* fuerte, unida, efectiva, moralmente regenerada, espléndida y victoriosa, ya sea salvada por la *virtù* de un hombre o de muchos— permanece central y constante. Los juicios políticos, las actitudes hacia individuos o estados, hacia la *fortuna* y la *necessità*, la evaluación de métodos, el grado de optimismo, el modo fundamental varían entre una obra y otra, tal vez dentro de la misma exposición. Pero los valores básicos, el fin último —la beatífica visión de Maquiavelo— no varía.

Su visión es social y política. De aquí que a la tradicional opinión que lo considera simplemente un especialista en obtener lo mejor de otros, un cínico vulgar que dice que los preceptos de la escuela dominical están todos muy bien, pero que en un mundo lleno de hombres malvados se tiene que mentir, matar, etc., si se quiere lograr algo, es incorrecta. La filosofía que se resume en “comer o ser comido, golpear o ser golpeado” —la clase de sabiduría mundana que se encuentra en, digamos, Mazzei⁹⁰ o Giovanni Morelli,⁹¹ con los que ha sido comparado— no es lo central en él. Maquiavelo no está especialmente preocupado por el oportunismo de individuos ambiciosos; el ideal ante sus ojos es una brillante visión de Florencia o de Italia; a este respecto es un típico humanista apasionado del Renacimiento, salvo que su ideal no es artístico o cultural sino político, a menos que el Estado —o la Italia regenerada— se considere en el sentido de Burckhardt, como una meta artística. Esto es muy diferente de la mera defensa de la inflexibilidad como tal, o de la de un realismo que ignora su meta.

Los valores de Maquiavelo, me gustaría repetirlo, no son instrumentales sino morales y finales, y en su nombre él pide grandes sacrificios. Por ellos rechaza la escala rival —los principios cristianos de *ozio* y mansedumbre— no ciertamente como defectuosos en sí mismos, sino como inaplicables a las condiciones de la vida real; y la vida real para él quiere decir no sólo (como algunas veces se alega) la vida como se vivía alrededor de él en Italia: crímenes, hipocresías, brutalidades, locuras de Florencia, Roma, Milán, Venecia. Esta no es la piedra de toque de la realidad. Su propósito no es dejar sin cambio o reproducir esta clase de vida, sino elevarla a un nuevo plano, rescatar a Italia de la miseria y la esclavitud, restaurar su salud y su cordura.

La idea moral para la que cree que no hay sacrificio demasiado grande —el bienestar de la *patria*— es para él la forma más alta de la existencia social alcanzable por el hombre; ciertamente alcanzable, no inalcanzable; no un mundo fuera de los límites de la capacidad humana, de seres humanos dados, como los conocimos, esto es, criaturas, compuestas de las propiedades emocionales, intelectuales y físicas de las que la historia y la observación proporcionan ejemplos. Él pide hombres mejorados pero no transfigurados, no sobrehumanos; tampoco un mundo de seres ideales desconocidos en esta tierra que, aun si pudieran ser creados, no podrían ser llamados humanos.

Si usted objeta los métodos políticos recomendados porque le parecen moralmente detestables, si rehusa embarcarse en ellos porque son, para usar la palabra de Ritter

“erschreckend”, demasiado espantoso, Maquiavelo no tiene respuesta ni argumento. En tal caso usted está perfectamente capacitado para conducir una vida moralmente buena, ser un ciudadano privado (o un monje), buscar algún rincón propio. Pero en tal caso usted no debe hacerse responsable de las vidas de otros, ni esperar buena fortuna; en un sentido material usted debe esperar ser ignorado o destruido.

En otras palabras usted puede elegir salirse del mundo público, pero en ese caso él no tiene nada que decirle, pues es al mundo público y a sus hombres a los que él se dirige. Esto se expresa con mayor claridad en su famoso consejo al victorioso que tiene que dominar una provincia conquistada. Le aconseja hacer tabla rasa: nuevos gobernadores, nuevos títulos, nuevos poderes y nuevos hombres; deberá

hacer pobres a los ricos, ricos a los pobres, como hizo David cuando llegó a ser rey: “a los pobres los llenó de buenas cosas y a los ricos los dejó sin cosa alguna”. Además de esto deberás construir nuevas ciudades, derribar las ya construidas, cambiar a los habitantes de un lugar a otro; en breve, no deberás dejar nada intacto en esta provincia y deberás asegurarte de que nadie ostente ninguna jerarquía, posición, oficina o riqueza que no reconozca como otorgada por ti.⁹²

Deberá tomar a Filipo de Macedonia como modelo, quien “creció en esta forma hasta que llegó a ser señor de Grecia”.

“Ahora los historiadores de Filipo nos informan —sigue diciendo Maquiavelo— que transfirió a los habitantes de una provincia a otra, ‘como los pastores transfieren sus ganados’ de un lugar a otro.” Indudablemente, continúa Maquiavelo:

Estos métodos son muy crueles y hacen ingratos a todo gobierno, no sólo cristiano sino humano, y todo hombre debe evitarlos y preferir vivir una vida privada que ser un rey que comporta tal ruina sobre los hombres. Sin embargo, un gobernante que no desee tomar ese primer buen camino del gobierno legal, si desea mantenerse, debe entrar en esta mala senda. Pero los hombres toman ciertos caminos intermedios que son muy dañinos; ciertamente son incapaces de ser completamente buenos o completamente malos.⁹³

Esto resulta suficientemente claro. Hay dos mundos, el de la moralidad personal y el de la organización pública. Hay dos códigos éticos, ambos fundamentales; no dos regiones “autónomas”, una de “ética”, otra de “política” sino dos, para él, alternativas exhaustivas entre dos sistemas de valores conflictivos entre sí. Si un hombre escoge el “primer buen camino”, debe, presumiblemente, abandonar toda esperanza de Roma o Atenas, de una sociedad noble y gloriosa en que los seres humanos puedan medrar y crecer fuertes, orgullosos, sabios y productivos; ciertamente, deben abandonar toda esperanza de una vida tolerable sobre la tierra: pues los hombres no pueden vivir fuera de la sociedad; no sobrevivirán colectivamente si son conducidos por hombres que (como

Soderini) son influidos por la primera, la moralidad “privada”; no serán capaces de llevar a cabo sus mínimas metas como hombres; terminarán en un estado de degradación moral, no sólo política. Pero si el hombre elige, como lo hizo el mismo Maquiavelo, el segundo curso, entonces debe suprimir sus escrúpulos privados, si es que tiene algunos, pues es cierto que aquellos que son demasiado escrupulosos durante la remodelación de una sociedad, y aun durante la persecución y el mantenimiento de su gloria y su poder, irán al fracaso. Quien haya elegido ser una tortilla de huevos no la podrá ser sin romper los huevos.

Se acusa algunas veces a Maquiavelo de disfrutar mucho de la posibilidad de romper huevos, casi por el gusto mismo. Esto es injusto. Él piensa que estos métodos inhumanos son necesarios, necesarios como medio para proporcionar buenos resultados, buenos no en términos cristianos, sino de una moralidad secular, humanística, naturalista. Sus más notables ejemplos muestran esto. El más famoso —tal vez— es el de Giovanpaolo Baglioni, que capturó a Julio II durante una de sus campañas y lo dejó escapar cuando en opinión de Maquiavelo pudo haberlo destruido, a él y a sus cardenales, y por tanto haber cometido un crimen “cuya grandeza pudo trascender cada infamia, cada peligro que resultara de ello”.⁹⁴

Como Federico *el Grande* (que Maquiavelo llamó “enemigo de la humanidad” y cuyos consejos siguió),⁹⁵ Maquiavelo está, en efecto, diciendo *Le vin est tiré: il faut le boire*. Una vez que usted se embarca en un plan para la transformación de la sociedad lo debe llevar a cabo sin importar a qué costo: tontear, retirarse, dejarse vencer por los escrúpulos es traicionar la causa elegida. Ser médico es ser un profesional, listo para quemar, cauterizar, amputar, si es esto lo que la enfermedad requiere, luego el detenerse a medio camino por escrúpulos personales, o algún principio sin relación con su arte y su técnica, es signo de confusión y debilidad y siempre le dará a usted lo peor de ambos mundos. Y hay cuando menos dos mundos: cada uno de ellos tiene mucho, ciertamente todo, que decirle de él. Uno debe aprender a elegir entre ambos, y habiendo elegido no ver hacia atrás.

Hay más de un mundo y más de un cuerpo de virtudes: la confusión entre ellos es desastrosa. Una de las principales ilusiones causadas por la ignorancia de esto es la opinión platónica-hebraica-cristiana acerca de que los gobernantes virtuosos crean hombres virtuosos. De acuerdo con Maquiavelo esto no es verdad. La generosidad es una virtud, pero no en los príncipes. Un príncipe generoso arruinará a sus ciudadanos con impuestos demasiado gravosos, un príncipe mezquino (y Maquiavelo no dice que la mezquindad sea una buena cualidad en los hombres privados) salvará los bolsillos de los ciudadanos y así se sumará al bienestar público. Un gobernante bondadoso —y la bondad es una virtud— puede dejar que los intrigantes y los de carácter más fuerte lo dominen, y así causar caos y corrupción.

Otros escritores de “espejos de príncipes” también son ricos en tales máximas, pero no extraen las implicaciones; el uso de Maquiavelo de tales generalizaciones no es el de ellos; él no está moralizando en general, sino ilustrando una tesis específica: que la naturaleza de los hombres dicta una moralidad pública que es diferente de, y puede

entrar en choque con las virtudes de los hombres que profesan creer en, y tratan de actuar por los preceptos cristianos. Éstos pudieran no ser completamente irrealizables en tiempos tranquilos, en la vida privada, pero fuera de ésta llevan a la ruina. La analogía entre un Estado, el pueblo y un individuo es falaz: “un estado y un pueblo son gobernados en forma diferente que un individuo”;⁹⁶ “no el bien individual sino el bien común es lo que hace grandes a las ciudades”.⁹⁷

Uno puede estar en desacuerdo con esto. Uno puede argüir que la grandeza, la gloria y la riqueza de un Estado son ideales vacuos o detestables, si los ciudadanos son oprimidos o tratados como meros medios para la grandeza del todo. Como los pensadores cristianos, o como Constant y los liberales, o como Sismondi y los teóricos del Estado benefactor, uno pudiera preferir un Estado en el que los ciudadanos sean prósperos aun cuando el tesoro público sea pobre, en el que el gobierno no sea centralizado ni omnipotente ni, tal vez, soberano del todo, pero que los ciudadanos gocen de un amplio grado de libertad individual; uno podría contrastar esto favorablemente con las grandes concentraciones autoritarias de poder erigidas por Alejandro o Federico *el Grande* o Napoleón o por los grandes autócratas del siglo XX.

Si esto es así uno simplemente contradice la tesis de Maquiavelo: él no ve mérito en la flojedad de tales texturas políticas. No pueden durar. Los hombres no pueden sobrevivir largamente en tales contradicciones. Está convencido de que los estados que han perdido el apetito de poder están condenados a la decadencia y pueden ser destruidos por sus vecinos más vigorosos y mejor armados; en Vico y en los modernos pensadores “realistas” esto ha hecho eco.

Maquiavelo está poseído por una visión estrecha, clara, intensa de una sociedad en que los talentos humanos pudieran conformarse para contribuir a un todo poderoso y espléndido. Prefiere el gobierno republicano en el que los intereses de los gobernantes no entran en conflicto con los de los gobernados. Pero (como lo percibió Macaulay) prefiere un principado bien gobernado que una república decadente y las cualidades que admira y cree posibles de reunir —ciertamente indispensable que así sea— dentro de una sociedad durable, no son distintas en *El príncipe* y en los *Discursos*: energía, audacia, espíritu práctico, imaginación, vitalidad, disciplina de sí mismo, perspicacia, espíritu público, buena fortuna, *antiqua virtus*, *virtù*, firmeza en la adversidad, fuerza de carácter como las celebradas por Jenofonte o Livio. Todas sus más escandalosas máximas —las responsables del “asesino Maquiavelo” de la escena isabelina— son descripciones de métodos para llevar a cabo este solo objetivo: la visión clásica, humanística y patriótica que lo domina.

Permítaseme citar una larga docena de sus más famosas muestras de consejos perversos a los príncipes. Usted debe emplear terrorismo o bondad, según el caso lo dicte. La severidad es usualmente más efectiva, pero la humanidad, en algunos casos, trae mejores frutos. Usted podría excitar el miedo, pero no el odio, pues el odio lo destruirá finalmente. Es mejor mantener pobres a los hombres y en un permanente pie de guerra, pues esto será antídoto de los dos grandes enemigos de la obediencia activa —ambición y aburrimiento— y los gobernantes se sentirán entonces en constante necesidad

de grandes hombres que los dirijan (el siglo XX nos ofrece demasiadas muestras de esta aguda intuición). La competencia —la división entre clases— es deseable en una sociedad pues genera energía y ambición en el grado adecuado.

La religión debe ser promovida aun cuando pudiera ser falsa, con tal que sea de una clase que conserve la solidaridad social y promueva virtudes masculinas, como el cristianismo históricamente no ha logrado hacerlo. Cuando confiera beneficios (dice, siguiendo a Aristóteles) hágalo usted mismo, pero si hay que hacer obra sucia deje que otros la hagan, pues entonces esos otros, no el príncipe, serán culpados y el príncipe puede beneficiarse al cortarles la cabeza pues los hombres prefieren venganza y seguridad que libertad. Haga lo que tenga que hacer en todo caso, pero trate de presentarlo como un favor especial al pueblo. Si necesita cometer un delito no lo anuncie anticipadamente, dado que de otra manera sus enemigos podrían destruirlo antes de que usted los destruya. Si su acción tiene que ser tajante, hágala de un golpe, no en etapas dolorosas. No se deje rodear de sirvientes poderosos: los generales victoriosos son mejores al librarse de ellos, de otra manera ellos podrían librarse de usted.

Puede ser violento y usar la fuerza para sobreabundar, pero no debe quebrantar sus propias leyes, pues eso destruye la confianza y desintegra la textura social. Los hombres deben ser ya acariciados, ya aniquilados; el apaciguamiento y la neutralidad son siempre fatales. Los planes excelentes, sin armas, no son suficientes, de otra manera Florencia sería aún una república. Los gobernantes deben vivir en una constante expectación de guerra. El éxito crea más devoción que un carácter amable; recuerde el destino de Pertinax, Savonarola, Soderini. Severo fue inescrupuloso y cruel, Fernando de España traicionero y mañoso: pero practicando las artes tanto del león como del zorro escaparon tanto de las trampas como de los lobos. Los hombres le serán falsos a menos que los compela a ser veraces al crear circunstancias en las que la falsedad no pague. Y así por el estilo.

Estos ejemplos son típicos del “compañero del diablo”. De vez en cuando la duda asalta a nuestro autor: se pregunta si un hombre magnánimo suficientemente como para trabajar en la creación de un Estado admirable, según las normas romanas, será lo suficientemente duro como para usar los medios perversos y violentos que se prescriben; y por el contrario, si un hombre inhumano y brutal será suficientemente desinteresado como para captar el bien público que es el único que justifica los medios malvados. Sin embargo, Moisés y Teseo, Rómulo y Ciro, combinaron esas propiedades.⁹⁸ Lo que ha sido una vez puede volver a ser: la implicación es optimista.

Todas estas máximas tienen una propiedad en común: están diseñadas para crear, revivir o mantener un orden que satisfará lo que el autor concibe como los intereses más permanentes entre los hombres. Los valores de Maquiavelo pueden ser erróneos, peligrosos, odiosos, pero son sinceros. Él no es cínico. El fin es siempre el mismo: un Estado concebido mediante la analogía con la Atenas de Pericles o Esparta, pero por encima de todo, la República Romana. Tal fin, el cual naturalmente los hombres ansían (de esto él piensa que la historia y la observación proporcionan pruebas concluyentes), “excusa” cualquier medio; al juzgar los medios ve solamente los fines: si el Estado se

hunde todo está perdido. De aquí el famoso párrafo del capítulo 41 del tercer libro de los *Discursos*, donde dice, “cuando es absolutamente un asunto de la seguridad del propio país, no debe haber consideración de lo justo o lo injusto, de lo misericordioso o lo cruel, de lo laudable o lo vergonzoso; en lugar de ello, poniendo a un lado todo escrúpulo debe uno seguir hasta lo último cualquier plan que salve su vida y conserve su libertad”. Los franceses han razonado así: y la “majestad de su rey y el poder de su reino” vienen de esto. Rómulo no pudo haber fundado Roma sin matar a Remo. Bruto no pudo haber salvado la república sin matar a sus hijos. Moisés y Teseo, Rómulo, Ciro y los libertadores de Atenas tuvieron que destruir para construir. Tal conducta, lejos de ser condenada, es apoyada con admiración por los historiadores clásicos y la Biblia. Maquiavelo es admirador de ellos y fiel vocero.

¿Qué hay, entonces, en sus palabras, en su tono, que ha causado tal estremecimiento entre sus lectores? No en la época en que vivió, ciertamente, fue una acción retardada de un cuarto de siglo, pero después de esto se convierte en un horror continuo y creciente. Fichte, Hegel, Treitschke, “reinterpretaron” sus doctrinas y las asimilaron a sus propias opiniones. Pero el sentido del horror no fue por ello grandemente mitigado. Es evidente que el efecto de la conmoción que administró no fue temporal: ha durado casi hasta nuestros días.

Dejando a un lado el problema histórico de por qué no hubo inmediata crítica contemporánea, vamos a considerar la continua molestia causada a sus lectores durante los cuatro siglos que han transcurrido desde que *El príncipe* fue anotado en el Índice. La gran originalidad y las trágicas implicaciones de las tesis de Maquiavelo me parece que residen en su relación con la civilización cristiana. Estaba muy bien vivir a la luz de los ideales paganos en tiempos paganos; pero predicar el paganismo más de mil años después del triunfo del cristianismo era hacerlo después de la pérdida de la inocencia, forzando a los hombres a hacer una elección consciente. La elección es penosa porque es una elección entre dos mundos completos. Los hombres han vivido en ambos mundos y han luchado y muerto para salvar a uno del otro. Maquiavelo escogió uno de ellos y está preparado para cometer crímenes y salvarlo.

Al matar, engañar, traicionar, los príncipes y republicanos de Maquiavelo están haciendo cosas infames, no condenables en términos de la moralidad común. El gran mérito de Maquiavelo es que no niega esto.⁹⁹ Marsilio, Hobbes, Spinoza y, en modo propio, Hegel y Marx trataron de negarlo. Así lo hicieron muchos defensores de la *raison d'état*, imperialistas y populistas, católicos y protestantes. Estos pensadores sostienen un solo sistema moral y buscan mostrar que la moralidad que justifican y, ciertamente, demandan tales hechos, es continuación de, y una forma más racional de, las confusas creencias éticas de la desordenada moralidad que los prohíbe absolutamente.

Desde la posición ventajosa de los grandes objetivos sociales, en nombre de quien estos actos (malvados *prima facie*) deben ser llevados a cabo, serán vistos (así va el argumento) ya no como malvados, sino como racionales, exigidos por la misma naturaleza de las cosas, por el bien común, o los verdaderos fines del hombre, o la dialéctica de la historia, condenados sólo por aquellos que no pueden o no verán un

segmento suficientemente grande de las pautas lógicas o teológicas, o metafísicas o históricas; mal juzgados, denunciados sólo por la miopía o la ceguera espiritual. En el peor caso estos “crímenes” son disonancias exigidas por la armonía mayor, y por tanto, por aquellos que oyen esa armonía de ninguna manera discordante.

Maquiavelo no es defensor de tal teoría abstracta. No se le ocurre emplear tal casuística. Es transparentemente honrado y claro. Al escoger una vida de estadista, y aun la vida de un ciudadano con suficiente sentido cívico como para querer que su Estado tenga tan buen éxito y sea tan espléndido como sea posible, usted se compromete a rechazar el comportamiento cristiano.¹⁰⁰ Pudiera ser que los cristianos tuvieran razón acerca del bienestar del alma individual, llevada fuera del contexto social o político. Pero el bienestar del Estado no es el mismo que el bienestar del individuo: “son gobernados de diferente manera”. Usted tendrá que hacer su elección: los únicos delitos son la debilidad, la cobardía, la estupidez, que lo pueden hacer retirarse a la mitad de la corriente, y fracasar.

El compromiso con la moralidad corriente conduce a la chapucería, que siempre es despreciable, y cuando la practican estadistas hunden a los hombres en la ruina. El fin “excusa” los medios, por terrible que esto pudiera parecer, aun en términos de la ética pagana, si éste es (en términos de los ideales de Tucídides o Polibio, Cicerón o Livio) suficientemente elevado. Bruto tuvo derecho de matar a sus hijos: salvó a Roma. Soderini no tuvo estómago para perpetrar tales hechos y arruinó a Florencia. Savonarola, quien tenía firmes ideas acerca de la austeridad, la fuerza moral y la corrupción, pereció porque no se dio cuenta de que un profeta desarmado va siempre al cadalso.

Si uno puede producir el resultado correcto usando la devoción y el afecto de los hombres, vamos a hacerlo así por todos los medios. No tiene caso provocar sufrimiento por el solo hecho de hacerlo. Pero si uno no puede, entonces Moisés, Rómulo, Teseo, Ciro son los ejemplos y debe emplearse el temor. No hay satanismo siniestro en Maquiavelo, nada del gran pecador de Dostoievski persiguiendo el mal por el mal mismo. A la famosa pregunta de Dostoievski “¿Todo está permitido?”, Maquiavelo (que para Dostoievski sería seguramente un ateo) contesta “Sí, si el fin —esto es, la persecución de los intereses básicos de la sociedad en una situación específica— no puede ser llevado a cabo de otra forma”.

Esta situación no ha sido debidamente entendida por algunos que declaran no ser contrarios a Maquiavelo. Figgis, por ejemplo,¹⁰¹ piensa que Maquiavelo suspendió “la acción del *habeas corpus* a toda la raza humana”, es decir, defendió métodos de terrorismo porque para él la situación fue siempre crítica, siempre desesperada, de modo que confundió principios políticos ordinarios con reglas necesarias, si acaso, sólo en casos extremos.

Otros —tal vez la mayoría de sus intérpretes— lo vieron como el originador o cuando menos el defensor de lo que posteriormente fue llamado “raison d’état”, “Staatsräson”, “ragion di stato”: la justificación de actos inmorales cuando se llevan a cabo en apoyo del Estado en circunstancias excepcionales. Más de un estudioso ha anotado, con suficiente razón, que la noción de casos desesperados requiere

desesperados remedios —que la “necesidad no conoce ley”—, esto se encontrará no sólo en la antigüedad sino igualmente en Aquino y en Dante y en otros escritores medievales muy anteriores a Bellarmino o Maquiavelo.

Estos paralelos me parece que descansan en una profunda pero característica incompreensión de las tesis de Maquiavelo. Él no dice que mientras que en situaciones normales debe prevalecer la moralidad corriente; esto es, el código ético cristiano o semicristiano, estén justificados los actos comúnmente malvados y prohibidos cuando ocurren situaciones anormales en las que toda la estructura social bajo la cual este código puede funcionar, se pone en peligro.

Esta es la posición de, entre otros, aquellos que piensan que toda moralidad finalmente descansa en la existencia de ciertas instituciones —digamos los católicos romanos, que ven la existencia de la Iglesia y el papado como indispensables a la cristiandad—, o de los nacionalistas que ven en la fuerza política de una nación la única fuerza de vida espiritual. Tales personas mantienen que pueden ser justificadas esas extremas y “espantosas” medidas, necesarias para proteger el Estado o la Iglesia o la cultura nacional en momentos de crisis agudas, dado que la ruina de estas instituciones puede dañar fatalmente la estructura indispensable de todos los otros valores. Esta es una doctrina en términos de la cual tanto católicos como protestantes, tanto conservadores como comunistas, han defendido atrocidades que hielan la sangre de los hombres comunes.

Pero esta no es la posición de Maquiavelo. Para los defensores de la *raison d'état*, la única justificación de estas medidas es que son excepcionales, que son necesarias para conservar un sistema cuyo propósito es precisamente evitar la necesidad de tan odiosas medidas, así la única justificación de tales pasos es que terminarán con la situación que las hace necesarias. Pero para Maquiavelo estas medidas son, en cierto sentido, absolutamente normales. Sin duda son pedidas sólo por necesidad extrema, sin embargo, la vida política tiende a generar buena suma de tales necesidades de varios grados de “extremidad”; de aquí que Baglioni, que se asustó de las consecuencias lógicas de su propia política, fue incapaz de gobernar.

La noción de *raison d'état* implica un conflicto de valores que pudiera ser muy penoso para hombres sensibles y moralmente buenos. Para Maquiavelo no hay conflicto. La vida pública tiene su propia moralidad frente a la que los principios cristianos (o cualquier valor personal absoluto) tienden a ser un obstáculo gratuito. Esta vida tiene sus propias normas: no requiere terror perpetuo, pero aprueba, o cuando menos permite, el uso de la fuerza cuando es necesaria para promover los fines de la sociedad política.

Sheldon Wolin¹⁰² me parece justo al insistir en que Maquiavelo cree en una permanente “economía de la violencia”, en la necesidad de una consistente reserva de fuerzas siempre en el trasfondo para conservar las cosas en tal forma que las virtudes admiradas por él y por los pensadores clásicos a los que recurre, puedan ser protegidas y se les permita florecer. Los hombres educados en una comunidad en la que tal fuerza, o su posibilidad, se use correctamente, vivirán las vidas felices de los griegos o los romanos durante sus mejores horas. Estarán caracterizados por la vitalidad, el genio, la variedad,

el orgullo, el poder, el éxito (Maquiavelo apenas habla de arte o ciencia); pero nunca serán, en ningún sentido claro, una comunidad cristiana. El conflicto moral que esta situación crea molestará sólo a aquellos que no están preparados para abandonar cualquiera de las direcciones, aquellos que aceptan que las dos vidas incompatibles son reconciliables.

Pero para Maquiavelo las demandas de la moralidad oficial apenas vale la pena discutir las, no son traducibles dentro de la práctica social: “si todos los hombres fueran buenos...”, pero él siente con seguridad que los hombres nunca mejorarán más allá del punto en que las consideraciones del poder son pertinentes. Si la moral se relaciona con la conducta humana y los hombres son sociales por naturaleza, la moralidad cristiana no puede ser guía para una existencia social normal. Quedó para alguien el declarar esto. Maquiavelo lo hizo.

Uno está obligado a elegir y al elegir una forma de vida, se entrega la otra. Éste es el punto central. Si Maquiavelo tiene razón, si en principio (o de hecho: la frontera es imprecisa) es imposible ser moralmente bueno y cumplir con el deber como éste fue concebido por la ética europea corriente, y especialmente la cristiana, y al mismo tiempo construir Esparta o la Atenas de Pericles o la Roma republicana, incluso la de los Antoninos, se llega a una conclusión de primera importancia: la creencia de que la solución correcta, objetiva, válida a la pregunta de cómo deben vivir los hombres puede, en principio, ser descubierta, no es en principio verdad. Ésta fue una proposición verdaderamente *erschreckend*. Permítaseme tratar de ponerla en su contexto adecuado.

Una de las premisas más profundas del pensamiento político occidental es la doctrina, escasamente cuestionada durante su larga existencia, de que existe algún principio único que no sólo regula el curso del sol y de las estrellas, sino que prescribe el comportamiento adecuado de todas las criaturas animadas. Los animales y los seres subracionales de todas clases la siguen por instinto; los seres superiores logran la conciencia de ello y son libres de abandonarla, pero sólo para su perdición. Esta doctrina, en una versión u otra, ha dominado el pensamiento europeo desde Platón; ha aparecido en diferentes formas, y ha generado muchos símiles y alegorías; en su centro está la visión de una naturaleza, razón o propósito cósmico impersonal, o de un Creador divino cuyo poder ha dotado a cada una de las cosas y criaturas con una función específica; estas funciones son elementos en un armonioso todo único, y son inteligibles en términos del mismo.

Esto fue expresado frecuentemente con imágenes tomadas de la arquitectura: un gran edificio en el que cada parte ajusta únicamente en la estructura total; o del cuerpo humano, como un todo orgánico que lo abraza todo; o de la vida en sociedad como una gran jerarquía, con Dios como el *ens realissimum* en la cúspide de dos sistemas paralelos —el orden feudal y el orden natural— que se prolonga bajo él, y que hacia arriba lo alcanzan, obedientes a su voluntad. O es visto como la Gran Cadena del Ser, la analogía platónica-cristiana del árbol del mundo, Yggdrasil, que eslabona tiempo y espacio y todo lo que éstos contienen. O ha sido representado como una analogía sacada de la música, como una orquesta en la que cada instrumento o grupo de instrumentos tiene su propio

tono para tocar la infinitamente rica partitura polifónica. Cuando, después del siglo XVII, las metáforas armónicas remplazaron las imágenes polifónicas, los instrumentos ya no fueron concebidos tocando melodías específicas, sino como productores de sonidos que, aunque pudieran no ser del todo inteligibles a un grupo dado de ejecutantes (y aun cuando pudieran oírse discordantes o superfluos, tomados aisladamente), contribuían, sin embargo, al diseño total, perceptible sólo desde un punto muy superior.

La idea del mundo y de la sociedad humana como una estructura única, inteligible, está en la raíz de muchas variadas versiones de la ley natural: las armonías matemáticas de los pitagóricos, la escala lógica de las formas platónicas, el diseño genético-lógico de Aristóteles, el divino *Logos* de los estoicos y de las Iglesias cristianas y de sus vástagos secularizados. El avance de las ciencias naturales generó más versiones de esta imagen empíricamente concebidas como símiles antropomórficos de la Dama Naturaleza como ajustadora de las tendencias conflictivas (como Hume y Adam Smith), o de la Señora Naturaleza, como maestra del mejor camino hacia la felicidad (como en las obras de algunos enciclopedistas franceses) o de naturaleza como materializada en las costumbres y hábitos reales de conjuntos sociales organizados; los símiles biológicos, estéticos, psicológicos han reflejado las ideas dominantes de una época.

Este patrón unificado monístico está en el mismo corazón del racionalismo tradicional, religioso y ateo, metafísico y científico, trascendental y naturalista que ha sido característico de la civilización occidental. Esta es la roca sobre la que han sido fundadas la vida y las creencias occidentales que Maquiavelo parece, en efecto, haber hendido. Cambio tan grande no puede, desde luego, ser debido a los actos de una solo individuo. Apenas pudiera haberse llevado a cabo en un orden social y moralmente estable; muchos junto con él, escépticos antiguos, nominalistas y secularistas medievales, humanistas del Renacimiento, indudablemente aportaron su porción de dinamita. El propósito de este ensayo es sugerir que fue Maquiavelo quien encendió el detonante fatal.

Si preguntar cuáles son las finalidades de la vida es hacer una verdadera pregunta, debe ser posible contestarla correctamente. El exigir racionalidad en asuntos de conducta es exigir que se pueda, en principio, encontrar soluciones finales y correctas a tal cuestión. Cuando tales soluciones se discutieron en periodos anteriores, normalmente se asumía que la sociedad perfecta podía ser concebida, cuando menos bosquejada, pues de otra manera ¿qué norma podría uno usar para condenar como imperfectos los arreglos existentes? Esto podría no ser realizable aquí abajo. Los hombres fueron demasiado ignorantes o demasiado débiles o demasiado malvados para crearlos. O se dijo (por algunos pensadores materialistas en los siglos que siguieron a *El príncipe*) que eran medios técnicos los que estaban faltando, que ninguno había descubierto todavía los métodos para vencer los obstáculos materiales hacia la edad de oro; que no estábamos ni tecnológica o educativa o moralmente tan avanzados. Pero nunca se dijo que hubiera algo incoherente en la noción misma.

Platón y los estoicos, los profetas hebreos, los pensadores cristianos medievales y los escritores de utopías de Moro en adelante tuvieron una visión de lo que les faltaba a los

hombres; clamaban, por decirlo así, ser capaces de medir la distancia entre la realidad y el ideal. Pero si Maquiavelo tiene razón, esta tradición —la corriente central del pensamiento— es falaz. Pues si la posición de él es válida entonces es imposible construir ni siquiera la noción de tal sociedad perfecta, pues existen cuando menos dos grupos de virtudes —llamémoslas las cristianas y las paganas— que son, no meramente en la práctica sino en principio, incompatibles.

Si los hombres practican la humildad cristiana no pueden también estar inspirados por las ardientes ambiciones de los grandes fundadores clásicos de culturas y religiones; si su mirada se centra en el mundo del más allá —si sus ideas están infectadas así sea someramente con tal visión— no parecerá posible que den todo lo que tendrían que dar para el intento de construir una ciudad perfecta. Si el sufrimiento, el sacrificio y el martirio no son siempre necesidades malas e inescapable, sino que pudieran ser de valor supremo por sí mismas, entonces las gloriosas victorias que sobre la fortuna alcanzan los audaces, los impetuosos y los jóvenes pudieran no ganarse ni pensarse que valiera la pena ganarlas. Si sólo los bienes espirituales merecen la lucha, entonces, ¿de qué vale el estudio de la *necessità* —de las leyes que gobiernan la naturaleza y vidas humanas— por la manipulación de la cual los hombres pueden llevar a cabo cosas inauditas en las artes, en las ciencias y en la organización de vidas sociales?

Abandonar la persecución de metas seculares podría conducir a la desintegración y a una nueva barbarie; pero aun si esto es así, ¿es lo peor que podría suceder? Cualesquiera que sean las diferencias entre Platón y Aristóteles, o de cualquiera de estos dos pensadores con los sofistas o los epicúreos o las otras escuelas griegas de los siglos cuarto y posteriores, ellos y sus discípulos, los racionalistas y empíricos europeos de la edad moderna estuvieron conformes en que el estudio de la realidad por mentes no engañadas por las apariencias podría revelar los fines que correctamente tendrían que ser perseguidos por los hombres, aquellos que harían a los hombres libres, felices, fuertes y racionales.

Algunos pensaron que podría haber un único fin para todos los hombres en todas las circunstancias, o diferentes fines para los hombres de diferentes clases o en medios históricos distintos. A los objetivistas y universalistas se opusieron los relativistas y subjetivistas, los metafísicos a los empíricos, los teístas a los ateos. Hubo un profundo desacuerdo acerca de temas morales; pero lo que ninguno de estos pensadores, ni siquiera los escépticos, hubiera sugerido es qué pudieran existir fines —fines en sí mismos, únicamente en términos de los cuales cualquier otra cosa estuviera justificada— que fueran igualmente últimos, pero incompatibles uno con otro, que pudiera existir una norma simple universal que capacitara a un hombre a elegir racionalmente entre ellos.

Esto fue ciertamente una conclusión profundamente desconcertante. Implicaba que si los hombres deseaban vivir y actuar consistentemente y comprender qué metas perseguían, estaban obligados a examinar sus valores morales. ¿Qué si descubrían que estaban compelidos a elegir entre dos sistemas inconmensurables, a elegir, como hicieron, sin la ayuda de una medida infalible que certificara una forma de vida como superior a todas las demás y que podría ser usada para demostrar esto a satisfacción de todos los

hombres racionales? ¿Estaba, tal vez, implícita en la exposición de Maquiavelo esta horrible verdad que ha disgustado la conciencia moral de los hombres y ha perseguido desde entonces sus mentes de modo tan permanente y obsesivo?

Maquiavelo no lo propuso. No hubo problema ni pena para él; él no muestra rasgos de escepticismo ni relativismo; él escogió su lado, y no mostró interés en los valores que esta elección ignoraba o despreciaba. El conflicto entre su escala de valores y la de la moralidad convencional (*pace* Croce y los otros defensores de la interpretación del “humanista angustiado”) no parece preocupar a Maquiavelo. Disgustó sólo a aquellos que llegaron después de él y no estaban preparados, por un lado, a abandonar sus propios valores humanos (cristianos o humanistas) junto con todo el modo de pensar y actuar del cual eran parte, ni, por otro lado, a negar, en cualquier caso, la validez de la mayor parte del análisis de Maquiavelo sobre los hechos políticos y los (grandemente paganos) valores y perspectivas que iban con él, sintetizados en la estructura social que él pintó tan brillante y convincentemente.

Siempre que un pensador, no importa lo distante que esté de nuestra época y cultura, agita aún pasión, entusiasmo o indignación, o cualquier tipo de debate intenso, es común que haya propuesto una tesis que disgusta a una hondamente establecida *idée reçue*, tesis que aquellos que desean aferrarse a las viejas convicciones de todos modos encuentran difícil o imposible desechar o refutar. Tal es el caso de Platón, Hobbes, Rousseau, Marx. Me gustaría sugerir que es la yuxtaposición de las dos perspectivas en Maquiavelo —los dos mundos moralmente incompatibles, por decirlo así— sobre las mentes de sus lectores, y la colisión y la aguda inconformidad moral subsecuentes las que, a través de los años, han sido responsables del empeño por interpretar mal sus doctrinas para representarlo como un cínico y, por tanto, finalmente como un superficial defensor del poder político, o como un satánico, o como un patriota que receta para situaciones particularmente desesperadas que raramente se presentan, o como un contemporizador, o como un político amargado y fracasado, o como un mero vocero de las verdades que siempre hemos conocido pero no nos gusta pronunciar, o nuevamente como el ilustrado traductor de antiguos principios sociales universalmente aceptados dentro de términos empíricos, o como un criptorrepblicano satírico (un descendiente de Juvenal, un precursor de Orwell); o un frío científico, un mero tecnólogo político libre de implicaciones morales; o como un típico publicista renacentista que practicaba un género ahora obsoleto; o en cualquiera de los muchos otros papeles que han sido y aún están siendo representados para él.

Maquiavelo, en todo caso, pudo haber poseído algunos de estos atributos, pero la concentración en uno u otro como constituyente de su esencial y “verdadero” carácter, me parece que es un argumento que parte de la desgana para encarar, aun discutir, la incómoda verdad que Maquiavelo tuvo inintencionalmente, casi casualmente, que descubrir: esto es, que no todos los valores últimos son necesariamente compatibles uno con otro; que pudo haber existido un obstáculo conceptual (lo que solía llamarse “filosófico”) y no meramente material para la noción de la única solución última que, de haber sido realizada, habría establecido la sociedad perfecta.

III

Pero si tal solución no puede, ni aun en principio ser formulada, entonces todos los problemas políticos, y ciertamente los morales, son por tanto transformados. Esta no es una división de la política y la ética. Es el descubrimiento de la posibilidad de más de un sistema de valores, sin ningún criterio común a los sistemas entre los que se puede hacer una elección racional. Esto no es el rechazo del cristianismo por el paganismo (aunque Maquiavelo claramente prefirió este último), ni del paganismo por el cristianismo (que, cuando menos en su forma histórica, lo pensó incompatible con las necesidades básicas de los hombres normales), sino el acomodo de ambos lado a lado, con la implícita invitación a los hombres a escoger entre una vida privada, buena, virtuosa, o una existencia social buena, de éxito, pero no ambas.

Lo que ha sido mostrado por Maquiavelo (como por Nietzsche), que es frecuentemente congratulado por arrancar las máscaras de la hipocresía, revelar brutalmente la verdad, etc., no es que los hombres profesan una cosa y hacen otra (aunque sin duda el muestra esto también), sino que cuando asumen que ambos ideales son compatibles, o que tal vez son uno y el mismo ideal y no permiten que esta suposición sea puesta en duda, son culpables de mala fe (como los existencialistas la llaman, o de abrir “conciencia falsa”, para usar la fórmula marxista), que su real comportamiento exhibe. Maquiavelo llama al engaño no sólo moralidad oficial —las hipocresías de la vida ordinaria— sino uno de los fundamentos de la tradición filosófica central occidental, la creencia en la compatibilidad última de todos los valores genuinos. Su propio agotamiento no ha sido violentado. Él ha hecho su elección. Parece totalmente despreocupado, ciertamente apenas consciente, de romper la tradicional moralidad de Occidente.

Pero el asunto que sus escritos han dramatizado, si no por él mismo sí por otros en los siglos que siguieron, ha sido éste: ¿qué razón tenemos nosotros para suponer que la justicia y la misericordia, la humildad y la *virtù*, la felicidad y el conocimiento, la gloria y la libertad, la magnificencia y la santidad, coincidirán siempre o serán siquiera compatibles? La justicia poética es, después de todo, llamada así no porque acontezca sino porque no acontece regularmente en la prosa de la vida ordinaria, donde, *ex hypothesi*, opera un tipo muy diferente de justicia: “un Estado y un pueblo son gobernados en forma diferente que un individuo”. Entonces, ¿cómo hablar de derechos indestructibles ya sea en el sentido medieval o liberal? El hombre sabio debe eliminar fantasías de su cabeza, y deberá tratar de alejarlas de la cabeza de otros o, si son demasiado resistentes, deberá, cuando menos, como Pareto o el gran inquisidor de Dostoievski recomendaba, explotarlas como un medio hacia una sociedad viable.

La marcha de la historia del mundo está fuera de la virtud, el vicio o la justicia, dijo Hegel.¹⁰³ Si por “la marcha de la historia” usted sustituye “una *patria* bien gobernada”, e interpretar la noción de Hegel de virtud como la entienden los cristianos o los hombres comunes, entonces Maquiavelo es uno de los primeros proponentes de esta doctrina. Como a todos los grandes innovadores no le faltan antecesores. Pero los nombres de

Palmieri y Pontano, y aun de Carneades y Sexto Empírico han dejado poca huella en el pensamiento europeo.

Croce ha insistido correctamente en que Maquiavelo no es indiferente, ni cínico o irresponsable. Su patriotismo, su republicanismo, su dedicación no están en duda. Él sufrió por sus convicciones. Pensó continuamente en Florencia y en Italia, y en cómo salvarlas, sin embargo, no es su carácter, ni sus dramas, ni su poesía, sus historias, sus actividades diplomáticas o políticas lo que le han ganado fama única.¹⁰⁴ Tampoco puede deberse solamente a su imaginación psicológica o sociológica. Su psicología es con frecuencia excesivamente primitiva. Escasamente parece tener en cuenta la escueta posibilidad de un altruismo sostenido y genuino; se rehúsa a considerar los motivos de los hombres que están preparados para luchar contra enormes desigualdades, que ignoran la *necessità* y están preparados a perder la vida por una causa sin esperanza.

Su desconfianza por las actitudes no mundanas, por los principios absolutos divorciados de la observación empírica, es fanáticamente poderosa —casi romántica— en su violencia; la visión del gran príncipe tocando sobre los seres humanos como en un instrumento lo intoxica. Asume que sociedades diferentes deben estar siempre en guerra entre sí, dado que tienen propósitos diferentes. Ve la historia como un interminable proceso de competencia de degollamiento en que la única meta que pueden tener los hombres racionales es lograr el éxito a los ojos de sus contemporáneos y la posteridad. Es bueno para bajar las fantasías a la tierra pero asume, como Mill se quejaría de Bentham, que esto es suficiente. Concede demasiado poco a los impulsos ideales de los hombres. No tiene sentido histórico y poco sentido de la economía. No tiene sospecha del progreso tecnológico que está a punto de transformar la vida política y social, y en particular el arte de la guerra. No entiende cómo individuos, comunidades o culturas se desarrollan y transforman. Como Hobbes, asume que el argumento o motivo de la preservación de uno mismo automáticamente se impone ante todos los demás.

Dice a los hombres que sobre todas las cosas no sean tontos: seguir un principio que los puede llevar a la ruina es absurdo, cuando menos si juzgamos con normas mundanas; menciona respetuosamente otras normas, pero no muestra interés en ellas: aquellos que las adoptan no podrán crear nada que perpetúe su nombre. Sus romanos no son más reales que sus estilizadas figuras en sus brillantes comedias. Sus seres humanos tienen tan poca vida interior o capacidad para la cooperación o la solidaridad social que, como en el caso de las criaturas no disímiles de Hobbes, es difícil ver cómo desarrollan suficiente confianza recíproca para crear un todo social duradero, aun bajo la perpetua sombra de la violencia cuidadosamente regulada.

Muy pocos podrían negar que los escritos de Maquiavelo, en particular *El príncipe*, han escandalizado a la humanidad más profundamente y más continuamente que cualquier otro tratado político. La razón de esto —permítaseme decirlo nuevamente— no es el descubrimiento de que la política es el juego del poder; que las relaciones políticas entre y dentro de comunidades independientes envuelven el uso de la fuerza y el fraude y no tienen relación con los principios procesados por los jugadores. Este conocimiento es un pensamiento antiguo y consciente acerca de la política, ciertamente tan viejo como

Tucídides y Platón. Tampoco es causado por los ejemplos que ofrece sobre el éxito en la adquisición y posesión del poder: la descripción de la masacre de Sinigaglia o la del comportamiento de Agatocles u Oliverotto da Fermo no son ni más ni menos horrendas que ciertos relatos similares en Tácito o Guicciardini. La proposición de que el crimen puede pagar no es nada nuevo en la historiografía occidental.

Tampoco es meramente su recomendación de medidas inhumanas lo que tanto disgusta a sus lectores: Aristóteles reconoció hace mucho que se pueden presentar situaciones excepcionales; el consejo a los gobernantes en la *Política* es suficientemente rudo; Cicerón es consciente de que las situaciones críticas demandan medidas excepcionales; *ratio publicae utilitatis*, *ratio status*, fueron familiares en la Edad Media. “La necesidad no conoce ley”, es un sentimiento tomista.¹⁰⁵ Pierre de Auvergne dice en mucho lo mismo. Harrington lo repitió en el siglo siguiente, y Hume lo aplaudió.

Estas opiniones no fueron pensadas originalmente por estos pensadores y tal vez por ningún otro. Maquiavelo no originó ni hizo mucho uso de la *raison d'état*. Él realzó la importancia de la voluntad, el arrojo, la destreza, a expensas de las reglas trazadas por la tranquila *ragione*, a la cual sus colegas en la *Pratiche Fiorentini* y tal vez los de los Jardines Oricellari, pudieron haber acudido. Así hizo Leon Battista Alberti, cuando declaró que la *fortuna* sólo aplasta a los débiles y a los pobres; así hicieron poetas contemporáneos; así también, con su modo propio, Pico della Mirandola en su gran apóstrofe a los poderes del hombre que, a diferencia de los ángeles, puede transformarse en cualquier figura: la imagen ardiente que está en el corazón del humanismo europeo, en el norte tanto como en el Mediterráneo.

Mucho más original, como frecuentemente ha sido observado, es el divorcio de Maquiavelo del comportamiento político como un campo de estudio de la imagen teológica del mundo, en términos de la cual este tema se discute antes de él (aun por Marsilio) y después de él. Sin embargo, no es su secularismo, pese a lo audaz en su día, lo que pudo haber perturbado a los contemporáneos de Voltaire o Bentham, o a sus sucesores. Lo que los admiró fue algo diferente.

El logro cardinal de Maquiavelo, permítaseme repetirlo, es el descubrimiento de un dilema insoluble, el plantear una interrogación permanente en la senda de la posteridad. Esto brota de su reconocimiento *de facto* de que los fines igualmente últimos, igualmente sagrados, pueden contradecirse uno al otro, que sistemas enteros de valores pueden sufrir colisiones sin la posibilidad de un arbitrio racional y no meramente en circunstancias excepcionales, como resultado de una anomalía, accidente o error —el choque de Antígona y Creón en la historia de Tristán— sino (y esto fue seguramente nuevo) como parte de la situación humana normal.

Para aquellos que ven tales colisiones como raras, excepcionales y desastrosas, la elección que hay que hacer es necesariamente una experiencia dolorosa, y para la que, como seres racionales, uno no se puede preparar (dado que no se aplican reglas). Pero para Maquiavelo, cuando menos en *El príncipe*, los *Discursos*, *La mandrágora*, no hay dolor. Uno escoge como lo hace porque sabe lo que quiere, y está listo para pagar el precio. Uno escoge la civilización clásica más que el desierto tebano, Roma y no

Jerusalén, pese a lo que los sacerdotes digan, porque tal es la naturaleza de uno —él no es existencialista o individualista romántico *avant la parole*— y la de los hombres en general, en todas las épocas, por doquier. Si otros prefieren la soledad o el martirio él se encoge de hombros. Tales hombres no son para él. No tiene nada que decirles, nada hay acerca de lo cual discutir con ellos. Todo lo que le importa a él y a aquellos que concuerdan con él, es que a tales hombres no se les debe permitir mezclarse en la política o la educación o en cualquiera de los factores cardinales de la vida humana; su perspectiva los descarta para tales tareas.

No quiero decir que Maquiavelo explícitamente afirme que hay un pluralismo ni aun un dualismo de valores entre los que deben hacerse elecciones conscientes. Pero esto se concluye de los contrastes que él saca entre la conducta que admira y la que condena. Parece dar por un hecho la obvia superioridad de las virtudes cívicas clásicas y hace a un lado los valores cristianos, así como la moralidad convencional, con una o dos frases despreciativas o protectoras, o palabras suaves acerca de la indebida interpretación del cristianismo.¹⁰⁶ Esto preocupa o enfurece a aquellos que están en mayor desacuerdo con él, principalmente porque va contra sus convicciones sin que parezca estar consciente de ello y recomienda medios perversos como obviamente los más sensatos, algo que sólo los tontos o los visionarios rechazarán.

Si lo que Maquiavelo creía es verdad, esto socava una suposición mayor del mundo occidental: esto es que en algún punto, en lo pasado o en lo futuro, en este mundo o en el próximo, en la Iglesia o en el laboratorio, en las especulaciones de la metafísica o en los hallazgos del científico social, o en el corazón puro del hombre bueno y sencillo, habrá de encontrarse la solución final a la cuestión de cómo deberían vivir los hombres. Si esto es falso (y si se puede dar más de una respuesta igualmente válida a la pregunta, entonces la respuesta sería falsa) la idea del ideal humano como verdad única, objetiva, universal, se desmorona. La mera búsqueda de esto se hace no sólo utópica en la práctica, sino conceptualmente incoherente.

Con seguridad se puede ver que esto resultaría insoportable para los hombres, creyentes o ateos, empiristas o aprioristas, educados en el supuesto contrario. Nada podría disgustar más a los educados en religiones monísticas, o, al menos en un sistema moral, social o político, que una brecha en él. Esta es la daga de la que Meinecke habla, y con la que Maquiavelo infligió la herida que nunca ha cerrado, aun cuando Felix Gilbert tenga razón al pensar que Maquiavelo no tiene cicatrices por la herida, pues él permaneció monista, aunque pagano.

Maquiavelo fue indudablemente culpable de mucha confusión y exageración. Confundió la proposición de que los ideales últimos pueden ser incompatibles con la totalmente distinta proposición de que los ideales humanos más convencionales —fundados sobre las ideas de la ley natural, el amor fraterno y la bondad humana— eran irrealizables y que los que actuaban en el supuesto contrario eran tontos y a veces peligrosos; y atribuyó esta dudosa proposición a la antigüedad creyendo que fue verificada por la historia. La primera de estas asociaciones golpea en la raíz de todas las doctrinas que creen en la posibilidad de alcanzar o cuando menos de formular, soluciones finales;

la segunda es empírica, un lugar común y no evidente por sí misma. Las dos proposiciones no son, en cualquier caso, idénticas o lógicamente conectadas.

Además, exageró bárbaramente: los idealizados tipos del griego de Pericles o del romano de la antigua república pudieron ser irreconciliables con el ciudadano ideal de una comunidad cristiana (suponiendo que esto fuera concebible), pero en la práctica —sobre todo en la historia a la cual nuestro autor se acercó por ilustraciones y no por pruebas— los tipos puros rara vez se obtienen: mezclas y compuestos y compromisos y formas de vida comunal que no ajustan dentro de clasificaciones, pero que ni los cristianos, ni los liberales humanistas, ni Maquiavelo se verían obligados por sus creencias a rechazar, pueden ser concebidos sin demasiada dificultad intelectual. Sin embargo, atacar e infligir un daño duradero sobre una suposición central de toda una civilización es un logro de primer orden.

Maquiavelo no afirma este dualismo. Él meramente da por sentada la superioridad de la *antiqua virtus* romana (lo que pudiera ser enloquecedor para los que no lo hacen) sobre la vida cristiana como la enseña la Iglesia. Él pronuncia unas cuantas palabras casuales acerca de lo que el cristianismo pudiera haber llegado a ser, pero no espera que cambie su actual carácter. Aquí deja el asunto. Cualquiera que crea en la moralidad cristiana y vea la comunidad cristiana como su encarnación, pero que al mismo tiempo acepta en gran parte la validez del análisis político y psicológico de Maquiavelo y no rechaza la tendencia secular de Roma, un hombre en este predicamento encara un dilema que, si Maquiavelo tiene razón, no está meramente sin resolver sino que es insoluble. Éste es el nudo gordiano que, de acuerdo con Vanini y Leibniz, el autor de *El príncipe* ha enredado, un nudo que puede ser cortado, pero no desanudado.¹⁰⁷ De aquí provienen los esfuerzos para diluir sus doctrinas, o interpretarlas en tal forma como para arrancarles el aguijón.

Después de Maquiavelo la duda es culpable de infectar toda la construcción monística. La sensación de certidumbre de que hay un tesoro escondido en alguna parte —la solución final a nuestros males— y de que alguna senda debe conducir a él (pues en principio debe ser descubrible) o, para alterar la imagen, la convicción de que los fragmentos constituidos por nuestras creencias y hábitos son todos piezas de un rompecabezas, que (dado que hay una garantía *a priori* de esto) puede, en principio, ser resuelto, de modo que es sólo por falta de habilidad, por estupidez o por mala fortuna que hasta la fecha no hemos hallado la solución por la que todos los intereses se verán armonizados; esta creencia fundamental del pensamiento político de Occidente ha sido severamente sacudida. Seguramente en una época que busca certidumbres ¿es esto suficiente para comprender los interminables esfuerzos, más numerosos hoy que nunca, para explicar *El príncipe* y los *Discursos* o para justificarlos?

Esta es la implicación negativa. Hay una que es positiva y pudiera haber sorprendido y tal vez disgustado a Maquiavelo. En tanto un solo ideal sea la verdadera meta, siempre parecerá a los hombres que ningún medio es demasiado difícil, ni el precio demasiado alto, para hacer lo que sea requerido para alcanzar la meta final. Tal certidumbre es una de las grandes justificaciones del fanatismo, la compulsión, la persecución. Pero si no

todos los valores son compatibles uno con otro, y se debe elegir sin mejor razón de que cada valor es lo que es y nosotros lo elegimos por lo que es y no porque pueda ser mostrado en alguna escala simple como mayor que otro; si escogemos formas de vida porque creemos en ellas o porque las damos por supuestas o, al examinarlas, descubrimos que no estamos moralmente preparados para vivir de otra manera (aunque otros escojan diferente); si la racionalidad y el cálculo pueden ser aplicados sólo para medios o fines subordinados, pero nunca para fines últimos, entonces emerge una imagen diferente de lo construido alrededor del antiguo principio de que hay un solo bien para los hombres.

Si sólo hay una solución para el enigma, entonces los únicos problemas son primeramente cómo encontrarla, luego cómo llevarla a cabo y luego cómo convertir a los otros a la solución, por la persuasión o por la fuerza. Pero si esto no es así (Maquiavelo contrasta dos formas de vida, pero podría haber y, salvo para monistas fanáticos, hay obviamente más de dos), luego la senda se abre al empirismo, al pluralismo, la tolerancia, el arreglo. La tolerancia es históricamente el producto de la comprensión de la irreconciliabilidad de fes igualmente dogmáticas, y de la improbabilidad práctica de la total victoria de una sobre la otra. Los que desearon sobrevivir se dieron cuenta de que tenían que tolerar el error. Gradualmente vinieron a ver méritos en la diversidad y así se convirtieron en escépticos acerca de las soluciones definitivas en los asuntos humanos.

Pero una cosa es aceptar alguna práctica y otra es justificarla racionalmente. Los “escandalosos” escritos de Maquiavelo iniciaron este último proceso. Éste fue el viraje decisivo y sus consecuencias intelectuales, absolutamente no deseadas por su creador fueron, por una afortunada ironía de la historia (que algunos llaman su dialéctica), las bases del mismo liberalismo que Maquiavelo seguramente habría condenado como débil y falto de carácter, falto de una resuelta persecución del poder, de esplendor, de organización, de *virtù*, de poder para disciplinar hombres ingobernables contra enormes fuerzas de un todo enérgico. Sin embargo, él es, a despecho de sí mismo, uno de los hacedores del pluralismo, y de su —para él— peligrosa aceptación de la tolerancia.

Al romper la unidad original ayudó a que los hombres se hicieran conscientes de la necesidad de tener que hacer elecciones dolorosas entre alternativas incompatibles en la vida pública y en la privada (pues era obvio que no se podía diferenciar entre ambas). Su logro es de primer orden, si solo fuera porque el dilema nunca ha dado paz al hombre desde que se arrojó luz sobre él (sigue sin ser resuelto, pero hemos aprendido a vivir con él). Los hombres han experimentado con bastante frecuencia en la práctica, sin duda, el conflicto que Maquiavelo hizo explícito. Convirtió su expresión de una paradoja en algo que se acerca al lugar común.

La espada de la cual habló Meinecke no ha perdido su filo: la herida no ha curado. Conocer lo peor no es siempre quedar libre de sus consecuencias; de todos modos es preferible a la ignorancia. Es esta penosa verdad sobre la que Maquiavelo forzó nuestra atención, no formulándola explícitamente, sino en forma tal vez más efectiva relegando la moral tradicional nunca criticada al reino de la utopía. Esto es lo que, de cualquier manera, quisiera yo sugerir. Donde más de 20 interpretaciones cupieron, la adición de

una más no puede considerarse una impertinencia. En el peor de los casos no sería sino otro intento para resolver el problema, ahora con más de 400 años encima, al cual Croce, al final de su larga vida se refirió como “Una questione che forse non si chiuderà mai: la questione del Machiavelli”.¹⁰⁸

Trad. de Hero Rodríguez Toro

¹ La lista completa contiene ahora [1972] más de 3 000 referencias. Las investigaciones bibliográficas que he hallado más valiosas son: P. E. Harris, “Progress in Machiavelli Studies”, *Italica* 18 (1941), pp. 1-11; de Eric W. Cochrane, “Machiavelli: 1940-1960”, *Journal of Modern History* 33 (1961), pp. 113-136; Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini* (Princeton, 1965); Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli anticristo* (Roma, 1954), traducido al inglés como *Machiavelli* (Nueva York, 1967; Londres, 1968); De Lamar Jensen (ed.), *Machiavelli: Cynic, Patriot, or Political Scientist?* (Boston, 1960); y Richard C. Clark, “Machiavelli: Bibliographical Spectrum”, *Review of National Literatures* I (1970), pp. 93-135.

² Su hábito de poner las cosas *troppo assolutamente* fue notado ya por Guicciardini. Véase: “Considerazioni intorno ai *Discorsi* del Machiavelli”, libro I, cap. 3, p. 8 en *Scritti politici e ricordi*, ed. Roberto Palmarocchi (Bari, 1933).

³ Alberico Gentili, *De Ietionibus libri tres* (Londres, 1585), libro 3, cap. 9, pp. 101-102.

⁴ Garrett Mattingly, “Machiavelli’s *Prince*: Political Science or Political Satire?”, *American Scholar* 27 (1958), pp. 482-491.

⁵ Benedictus de Spinoza, *Tractatus politicus*, cap. 5, sección 7.

⁶ *Du contrat social*, libro 3, cap. 6, nota.

⁷ *I sepolchri*, pp. 156-158: “che, temprando lo scettro aregnatori, / gli allòr ne sfronda, ed alle genti svela / di che lagrime grondi e di che sangue...”.

⁸ Luigi Ricci, prefacio a Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Londres, 1903).

⁹ Allan H. Gilbert, *Machiavelli’s Prince and its Forerunners* (Durham, Carolina del Norte, 1938).

¹⁰ Giuseppe Prezzolini, *Machiavelli anticristo*, op. cit.

¹¹ Hiram Haydn, *The Counter-Renaissance* (Nueva York, 1950).

¹² V. g. los españoles Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la religión* (Madrid, 1595) y Claudio Clemente (seudónimo de Juan Eusebio Nieremberg), *El machiavelismo degollado* (Alcalá, 1637).

¹³ Giuseppe Toffanin, *La fine dell’umanesimo* (Turín, 1920).

¹⁴ Roberto Ridolfi, *Vita di Niccolò Machiavelli* (Roma, 1954), traducido por Cecil Grayson como *The Life of Niccolò Machiavelli* (Londres y Chicago, 1963).

¹⁵ *The Discourses of Niccolò Machiavelli*, traducidas con introducción y notas en dos volúmenes por Leslie J. Walker (Londres, 1950).

¹⁶ Felice Alderisio, *Machiavelli: l’Arte dello Stato nell’azione e negli scritti* (Turín, 1930).

¹⁷ Citado por Prezzolini, op. cit., supra, nota 1, versión inglesa p. 231.

- ¹⁸ *Op. cit.*, nota 14, versión italiana, p. 382; versión inglesa p. 235.
- ¹⁹ Croce adscribe a Maquiavelo “un’austera e dolorosa coscienza morale”, *Elementi di politica* (Bari, 1925), p. 62. La idea de que Maquiavelo desea mostrar desnudo el poder político —lo que Gerhard Ritter en un volumen con tal nombre llamó *Die Dämonie der Macht*— viene desde el siglo XVI [Véase la aún insustituible edición de Burd de *The Prince* (Oxford, 1981), pp. 31 y ss.].
- ²⁰ *Ibid.*, p. 66; véase el comentario de Cochrane, *op. cit.*, *supra*, nota 1, p. 115, nota 9.
- ²¹ Para referencias véase a Corchrane, *ibid.*, p. 118, nota 19.
- ²² “Los suizos son más libres (*liberissimi*) por estar mejor armados (*armatissimi*)”. *El príncipe*, cap. 12.
- ²³ Vittorio Alfieri, *Del principe e delle lettere*, libro 2, cap. 9. *Opere*, vol. 4, ed. Alessandro Donati (Bari, 1927), pp. 172-173.
- ²⁴ Garrett Mattingly, *op. cit.*
- ²⁵ Eric Vögelin, “Machiavelli’s *Prince*: Background and Formation”, *Review of Politics* 13 (1951), pp. 142-168.
- ²⁶ Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (Londres y New Haven, Connecticut, 1946), cap. 12.
- ²⁷ Augustin Renaudet, *Machiavel: étude d’histoire des doctrines politiques* (París, 1942).
- ²⁸ Leonardo Olschik, *Machiavelli the Scientist* (Berkeley, California, 1945).
- ²⁹ W. K. Hancock, “Machiavelli in Modern Dress: an Enquiry into Historical Method”, *History* 20 (1935-1936), pp. 97-115.
- ³⁰ Karl Schmid, “Machiavelli”, en Rudolf Stadelmann (ed.), *Grosse Geschichtsdenker* (Tubinga/Stuttgart, 1949); véase la reveladora crítica de Leonard von Muralt, *Machiavellis Staatsgedanke* (Basilea, 1945), por A. P. d’Entrèves, *English Historical Review* 62 (1947), pp. 96-99.
- ³¹ En su original artículo de 1925, “Del Principe di Niccolò Machiavelli”, *Nuova rivista storica* 9 (1925), pp. 35-71, 189-216, 436-473: reimpreso como libro (Milán/Roma/Nápoles, 1926), Chabod desarrolla la opinión de Croce en una dirección más cercana a las conclusiones de este artículo. Véase la colección inglesa de los ensayos de Chabod acerca de Maquiavelo, *Machiavelli and the Renaissance*, traducción de David Moore, introducción de A. P. d’Entrèves (Londres, 1958), pp. 30-125 (“*The Prince*: Myth and Reality”) y *Scritti su Machiavelli* (Turín, 1964), pp. 29-135.
- ³² *Op. cit.*, nota 14, versión italiana, p. 364.
- ³³ Para referencia véase a Cochrane, *op. cit.*, *supra*, nota 27, p. 120, nota 28.
- ³⁴ Gennaro Sasso, *Niccolò Machiavelli* (Nápoles, 1958).
- ³⁵ Si *El príncipe* de Maquiavelo se ve dentro de su contexto histórico —de una Italia dividida, invadida, humillada—, emerge no como un desinteresado “sumario de principios morales y políticos, apropiados a todas las situaciones y por tanto a ninguna” sino “como la más magnificante y verdadera concepción de un hombre de genuino genio político, de la más grande y más noble de las mentes” [*Die Verfassung Deutschlands*, en *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie (Sämtliche Werke*, ed. Georg Lasson, vol. VII), 2ª ed. (Leipzig, 1923), p. 113]. Véase p. 135 de la misma obra para la defensa de Hegel de “die Gewalt eines Eroberers”, concebido como un unificador de las tierras alemanas. Él vio a Maquiavelo como un precursor en una situación italiana análoga.
- ³⁶ Especialmente Tommasini en su enorme compendio, *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli nella loro relazione col Machiavellismo* (vol. I, Roma/Turín/Florenia, 1883; vol. II, Roma, 1911). En conexión con esto Ernst Cassirer hace la válida y notable anotación de que valorar —o justificar— las opiniones de Maquiavelo únicamente como un espejo de sus tiempos es una cosa; sostener que él fue consciente de estarse dirigiendo sólo a sus connacionales y, si hemos de creer a Burd, ni siquiera a todos ellos, es otra muy diferente y acarrea una falsa opinión de él y de la civilización a la que pertenecía. El Renacimiento no se vio en perspectiva histórica. Maquiavelo buscaba —y pensó que había encontrado— verdades perennes, universales acerca del comportamiento social. No le sirve ni a él ni a la verdad negar o ignorar las suposiciones ahistóricas que compartía con todos sus contemporáneos y predecesores. Las alabanzas que le prodigó la escuela histórica alemana de Herder en adelante, incluyendo al marxista Antonio Gramsci, por las capacidades en las cuales vieron

su fuerza —su sentido realista de su propio tiempo, su visión de las rápidamente cambiantes condiciones sociales y políticas de la Italia y la Europa de su tiempo, el colapso del feudalismo, el nacimiento del Estado nacional, las alteraciones de las relaciones de poder dentro de los principados italianos y otros parecidos—, pudieron haber irritado a un hombre que creía haber descubierto verdades eternas. Pudo, como su compatriota Colón, haber equivocado la naturaleza de su propio logro. Si la escuela histórica (incluyendo a los marxistas) tiene razón, Maquiavelo no hizo, y no pudo haber hecho, lo que se propuso hacer. Pero nada se gana suponiendo que no se propuso hacerlo; y muchos testigos, desde sus días hasta los nuestros, negarían la aserción de Herder y mantendrían que la aspiración de Maquiavelo —el descubrimiento de los principios permanentes de una ciencia política— no fue sino una utopía, y que él llegó más cerca que ninguno para obtenerla.

³⁷ Herbert Butterfield, *The Statecraft of Machiavelli* (Londres, 1955).

³⁸ Raffaello Ramat, “*Il Principe*”, en *Per la storia dello stile rinascimentale* (Mesina/Florenia, 1953), pp. 75-118.

³⁹ Lauri Huovinen, *Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavelis* [*Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, series B, vol. 74 (Helsinki, 1951), núm. 2].

⁴⁰ Estamos muy agradecidos a Maquiavelo y a otros escritores de este tipo que abierta y desembozadamente declaran y describen lo que los hombres hacen y no lo que “deben hacer”. Bacon sigue adelante para calificar esto, explicando que para conocer lo bueno uno debe investigar el mal, y termina llamando a estas aproximaciones “sabiduría corrupta” [*De augmentis*, libro 7, cap. 2 y libro 8, cap. 2: citado de *The Works of Francis Bacon*, ed. J. Spedding et al. (Londres, 1857-1874), vol. V, pp. 17 y 76]. Comparar el aforismo de Maquiavelo en una carta a Guicciardini, núm. 179, en la edición de Alvisi [Niccolò Machiavelli, *Lettere familiari*, ed. Eduardo Alvisi (Florenia, 1883)]: “io credo che questo sarebbe il vero modo ad andare in Paradiso, imparare la via dell’Inferno per fuggirla”. A. P. d’Entrèves llamó bondadosamente mi atención hacia este pasaje característico; hasta donde yo sé, no hay razón para suponer que Bacon lo conocía. Quizá tampoco lo conociera T. S. Eliot cuando escribió “Lord Morley... insinúa que Maquiavelo... vio sólo la mitad de la verdad acerca de la naturaleza humana. Lo que Maquiavelo no vio acerca de la naturaleza humana es el mito de la bondad humana que para el pensamiento liberal remplaza la creencia en la Gracia Divina” [“Niccolò Machiavelli”, en *For Lancelot Andrewes* (Londres, 1970), p. 50].

⁴¹ Traiano Boccalini; *Ragguagli di Parnaso*, centuria prima, núm. 89.

⁴² Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, 2ª ed. (Munich/Berlin, 1927), traducido por Douglas Scott como *Machiavelism* (Londres, 1957).

⁴³ René König, *Niccolò Machiavelli: Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende* (Erlenbach-Zurich, 1944).

⁴⁴ Renzo Sereno, “A Falsification by Machiavelli”, *Renaissance News* 12 (1959), pp. 159-167.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 166.

⁴⁶ *The Prince*, dedicatoria [traducido por Allan Gilbert en Maquiavelo, *The Chief Works and Others*, 3 vols. (Durham, Carolina del Norte, 1965), vol. I, p. 11. Todas las citas de este ensayo de los escritos de Maquiavelo se dan conforme esta versión, a menos que indique lo contrario].

⁴⁷ Para un desarrollo extenso, moderno de esto, véase, de Judith Janoska-Bendl, “Niccolò Machiavelli: Politik ohne Ideologie”, *Archive für Kulturgeschichte* 40 (1958), pp. 315-345.

⁴⁸ La única interpretación que yo conozco acerca de Maquiavelo hecha por un bolchevique prominente es la breve introducción, que hizo Kamenev a la traducción rusa de *El príncipe* (Moscú, 1934), reimpresa en inglés como “Preface to Machiavelli”, *New Left Review* 15 (mayo-junio, 1962), pp. 39-42. Sigue intachablemente el total acercamiento historicista-sociológico criticado por Cassirer. Se describe a Maquiavelo como un propagandista activo, preocupado por “el mecanismo de las luchas por el poder”, dentro y entre los principados italianos, un sociólogo que dio un análisis magistral de la selva “sociológica” que precedió a la formación de un Estado italiano “poderoso, nacional, esencialmente burgués”. Su comprensión casi “dialéctica” de las realidades del poder y su liberación de fantasías metafísicas y teológicas, lo hace aparecer como un valioso precursor de Marx, Engels, Lenin y Stalin. Estas opiniones fueron traídas a colación en el juicio de Kamenev y puestas en la picota por Vishinsky, el fiscal. Se ve esto en “*Kamenev’s Last Essay*”, de Chimen Abramsky, *New Left Review* 15 (mayo-junio, 1962), pp. 34-38; y sobre el destino peculiar de Maquiavelo en Rusia, *Politicheskoe uchenia*

Machiavelli v Rossi, v russkoi dorevolutsionnoi i sovetskoi istoriografii de Jan Malarczyk (*Annales Universitatis Mariae Curie-Sklodowska*), vol. 6, núm. 1, sección G, 1959 (Lubin, 1960).

⁴⁹ George H. Sabine, *A History of Political Theory* (Londres, 1951).

⁵⁰ Antonio Gramsci, *Note sul Machiavelli*, en *Opere*, vol. V (Turín, 1949).

⁵¹ Jakob Burckhardt, *The Civilization of Renaissance in Italy*, traducción de S. G. C. Middlemore (Londres, 1929), parte I, cap. 7, pp. 104 y ss.

⁵² Friedrich Meinecke, *Die Idee...*, *op. cit.*

⁵³ C. J. Friedrich, *Constitutional Reason of State* (Providence, Rhode Island, 1957).

⁵⁴ Charles S. Singleton, "The Perspective of Art", *Kenyon Review* 15 (1953), pp. 169-189.

⁵⁵ Véase Joseph Kraft, "Truth and Poetry in Machiavelli", *Journal of Modern History* 23 (1951), pp. 109-121.

⁵⁶ Edward Meyer, *Machiavelli and the Elizabethan Drama* (*Litterarhistorische Forschungen* I: Weimar, 1897). Véase sobre esto a Christopher Morris, "Machiavelli's Reputation in Tudor England", *Il pensiero politico* 2 (1969), pp. 416-433, especialmente p. 423. Véase también Mario Praz, "Machiavelli and the Elizabethans", *Proceedings of the British Academy* 3 (1928), pp. 49-97; Napoleone Orsini, "Elizabethan Manuscript Translations of Machiavelli's *Prince*", *Journal of the Warburg Institute* I (1937-1938), pp. 166-169; Felix Raab, *The English Face of Machiavelli* (Londres, 1964; Toronto, 1965); J. G. A. Pocock, "Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century", en *Politics, Language and Time* (Londres, 1972), pp. 104-147; y la más famosa de todas, Wyndham Lewis, *The Lion and the Fox* (Londres, 1951). Zera S. Fink en *The Classical Republicans* (Evaston, 1945), J. G. A. Pocock y Felix Raab hacen hincapié en su influencia positiva en la Inglaterra del siglo XVII, con Bacon y Harrington a la cabeza de sus admiradores.

⁵⁷ Jacques Maritain, "The End of Machiavellianism", *Review of Politics* 4 (1942), pp. 1-33.

⁵⁸ Leo Strauss, *Thoughts in Machiavelli* (Glencoe, Illinois, 1958).

⁵⁹ Uno de los balances mejores y más vívidos de la masa de teorías en conflicto acerca de *El príncipe* lo aporta E. W. Cochrane en el artículo citado antes, nota 1, a la que este catálogo debe mucho. Para los primeros conflictos hay que ver la obra de Pasquale Villari, clásica y en algunos aspectos aún no superada, *The Life and Times of Niccolò Machiavelli*, traducida por Linda Villari (Londres, 1898), y las primeras obras citadas por él, v. g. Robert von Mohl, "Die Machiavelli Literatur", en *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften* (Erlangen, 1855-1858), vol. 3, pp. 519-591, y J. F. Christius, *De Nicolao Machiavelli libri tres* (Leipzig, 1731). Para trabajos posteriores véase la nota 1.

⁶⁰ John Neville Figgis, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius*, 2ª ed. (Cambridge, 1916).

⁶¹ *Discourses* I, p. 12.

⁶² Véase acerca de este tan discutido asunto las pertinentes tesis de J. H. Whitfield en *Machiavelli* (Oxford, 1947), especialmente pp. 93-95, y J. H. Hexter en "Il principe and lo stato", *Studies in the Renaissance* 4 (1957), pp. 113-135, y las opiniones opuestas de Fredi Chiapelli en *Studi sul linguaggio del Machiavelli* (Floencia, 1952), pp. 59-73; Francesco Ercole en *La politica di Machiavelli* (Roma, 1926) y Felix Gilbert, *op. cit.*, *supra*, nota 1. Para una versión anterior de la tesis antiercoliana de Gilbert véase su "The Concept of Nationalism in Machiavelli's *Prince*", *Studies in the Renaissance* I (1954), pp. 38-48. H. C. Dowdall va más allá y parece mantener que, en efecto, al inventar la palabra "Estado" Maquiavelo fundó la moderna ciencia política: "The Word 'State'", *Law Quarterly Review* 39 (1923), pp. 98-125.

⁶³ *Op. cit.*, *supra* nota 42.

⁶⁴ *Op. cit.*, *supra* nota 57.

⁶⁵ Jeffrey Pulver, *Machiavelli: The Man, His Work, and His Times* (Londres, 1937), p. 227.

⁶⁶ *El príncipe*, dedicatoria.

⁶⁷ Este celebrado pasaje del capítulo decimoséptimo de *El príncipe* se da aquí en la vívida traducción de Prezzolini: véase su "The Christian Roots of Machiavelli's Moral Pessimism", *Review of National Literatures* I

(1970), 26-37, p. 27.

⁶⁸ *Discourses* II 2.

⁶⁹ *Op. cit.*, *supra*, nota 62.

⁷⁰ Por lo cual es recomendado por De Sanctis y (como lo anota Prezzolini, *op. cit.*, nota 2) condenado por Maurice Joly en el famoso *Dialogue aux enfers entre Machiavel et Montesquieu* (Bruselas, 1864), que sirvió como el original de los falsificados *Protocols of the Learned of Zion* (Londres, 1920).

⁷¹ *Discourses* I, p. 26.

⁷² *Ibid.*, II, p. 2.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, I, p. 12.

⁷⁵ *Fichte's Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte (Berlín, 1971), vol. II, pp. 411-413.

⁷⁶ *Op. cit.*, *supra*, nota 1. Versión inglesa, p. 43.

⁷⁷ Véanse las notas 71 y 73.

⁷⁸ *El príncipe*, cap. 19.

⁷⁹ *Ibid.*, cap. 18.

⁸⁰ *Ibid.*, cap. 14.

⁸¹ *Ibid.*, cap. 15.

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, cap. 18.

⁸⁴ *El príncipe*, cap. 8.

⁸⁵ *Op. cit.*, *supra*, nota 1, p. 115.

⁸⁶ *Op. cit.*, *supra*, nota 19, p. 60.

⁸⁷ Meinecke, Prezzolini [*op. cit.*, nota 1, *supra*, versión inglesa, p. 43] y Ernesto Landi, "The Political Philosophy of Machiavelli", trad. de Maurice Cranston, *History Today* 14 (1964), pp. 550-555, me parece que tiene un acercamiento más inmediato a esta posición.

⁸⁸ Benedetto Croce, "Per un detto del Machiavelli", *La critica* 28 (1930), pp. 310-312.

⁸⁹ Hans Baron, "Machiavelli: the Republican Citizen and the Autor of 'The Prince'", *English Historical Review* 76 (1961), pp. 217-253, *passim*.

⁹⁰ Ser Lapo Mazzei, *Lettere di un notaro a un mercante del secolo XIV*, ed. Cesare Guasti, 2 vols. (Florencia, 1880).

⁹¹ Giovanni di Pagolo Morelli, *Ricordi*, ed. Vittore Branca (Florencia, 1956).

⁹² *Discourses* I, p. 26.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, I, p. 27.

⁹⁵ Todavía no está claro cuánto de esto debía Federico a su mentor Voltaire.

⁹⁶ "[...] una repubblica e un popolo si governa altrimenti che un privato", *Legazioni all'Imperatore*, citado por L. Burd, *op. cit.*, *supra*, nota 19, p. 298, nota 17.

⁹⁷ *Discourses* II, p. 2. Esto es un eco de lo que Francesco Patrizzi "aliae sunt regis virtutes, aliae privatorum", *De regno et regis institutione*, citado por Felix Gilbert en "The Humanist Concept of the Prince and The Prince of Machiavelli", *Journal of Modern History* 11 (1939), pp. 449-483: 464, nota 34.

⁹⁸ Hugh Trevor-Roper atrajo mi atención a la ironía del hecho de que los héroes de este realista supremo son todos, totalmente o en parte, míticos.

⁹⁹ Esto es reconocido por Jacques Maritain [véase su *Moral Philosophy* (Londres, 1964), p. 199] que concede que Maquiavelo “nunca llamó bien al mal o mal al bien”. *Machtpolitik* muestra ser lo que es: el partido con los grandes batallones; no afirma que el Señor esté de su lado: no *Dei gesta per Francos*.

¹⁰⁰ A riesgo de acabar con la paciencia del lector, debo repetir que esto es un conflicto no de una capacidad pagana de gobernar con una moral cristiana, sino de la moral pagana (indisolublemente conectada con la vida social e inconcebible sin ella) con la ética cristiana que, cualesquiera que sean sus implicaciones con la política, puede ser expuesta independientemente de ellas, como no podría hacerse, v. g., con las éticas de Aristóteles o de Hegel.

¹⁰¹ *Op. cit., supra*, nota 60, p. 76.

¹⁰² Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision* (Londres, 1960), pp. 220-224.

¹⁰³ Véase Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke*, ed. Hermann Glockner (Stuttgart, 1927-1951), vol. 7, p. 448.

¹⁰⁴ La moral de su mejor comedia, *Mandrágora*, me parece cercana a la de las obras políticas: que las doctrinas éticas profesadas por los personajes son completamente discordantes de lo que hacen para lograr sus varios fines: virtualmente cada uno de ellos obtiene al final lo que quiere; si Callimaco hubiera resistido la tentación, o la dama a la que seduce la hubiera apenado el remordimiento, o si Fra Timoteo hubiera intentado practicar las máximas de los Padres y los Escolásticos con los cuales sazona liberalmente sus discursos, esto podría no haber ocurrido. Pero todo gira hacia lo mejor, aunque no desde el punto de vista de la moral aceptada. Si la obra castiga la hipocresía y la estupidez, el punto de vista no es el de la virtud sino el del cándido hedonismo. La noción de que Callimaco es una especie de príncipe en la vida privada, con buen éxito para crear y mantener su propio mundo mediante el uso correcto de la astucia y el fraude, el ejercicio de la *virtù*, un osado reto a la *fortuna*, etc., parece plausible. Para esto véase a Henry Paolucci, Introducción a la *Mandrágora* (Nueva York, 1957).

¹⁰⁵ Tiene un origen más antiguo (*cf.* p. 211). El acostumbrado proverbio legal “Necessitas non habet legem” aparece, por ejemplo, como una glosa de Acursio al texto de Justiniano, *Digesto*, 1. 10. 1. 1 (“De officiis consulis”, glosa a “expedire”), sig. C1r en su comentario al *Digestum vetus* (Venecia, 1477). Mas ya desde el siglo I a. C. Publio Siro incluye la misma idea en uno de sus apotegmas: “Necessitas dat legem non ipsa accipit”, *Sententiae*, 444, en *Minor Latin Poets*, ed. y trad. J. Wight Duff y Arnold M. Duff (Londres/Cambridge, Mass., 1934). [H. H.]

¹⁰⁶ Por ejemplo en los pasajes de los *Discourses* citados arriba, o cuando él dice, “Creo que el mayor bien se puede hacer y el que más place a Dios es aquel que uno hace por su ciudad natal”. Debo agradecer a Myron Gilbert por esta referencia a *A Discourse on Remodelling the Government of Florence* (Gilbert, *op. cit., supra*, nota 46, vol. I, pp. 113-114). En ninguna forma es único este sentimiento en las obras de Maquiavelo, pero haciendo a un lado su deseo de adular a León X, o el riesgo de todos los autores de caer en los clichés de su propia época, debemos suponer que Maquiavelo trata de hacernos pensar que cuando Filipo de Macedonia trasplantó las poblaciones en una forma que (inevitable como se dice que fue) causó náusea aun a Maquiavelo, lo que hizo Filipo, dado que era bueno para Macedonia, era grato a Dios y *per contra*, el fracaso de Giovanpaolo Baglioni en su intento de matar al papa y a la curia, desagradó a Dios? Tal noción de la deidad es, para decir lo menos, remota de la del Nuevo Testamento. ¿Las necesidades de la *patria* son automáticamente idénticas a las del Todopoderoso? ¿Hay quienes se permiten dudar de esto por el peligro de caer en herejía? Pudiera ser que a veces Maquiavelo haya sido representado como demasiado maquiaveliano; pero suponer que él creía que los derechos de Dios y de César eran perfectamente reconciliables reduce su tesis central al absurdo. Sin embargo, esto no prueba que él estaba ayuno de todo sentimiento cristiano: la *Esortazione alla penitenza* compuesta en el último año de su vida (si es genuina y no una falsificación posterior) muy bien pudiera ser absolutamente sincera, como lo creen Ridolfi y Alderisio; Capponi puede haber exagerado el punto de que él “echó de su corazón a la religión”, aun cuando “no estaba totalmente extinguida en su pensamiento”. El punto es que habrá escasamente trazas de tales *états d’âme* en sus escritos políticos, únicos de los que nos ocupamos. Hay una discusión interesante de esto en Giuseppe Prezzolini, en su artículo ya citado (nota 67, *supra*) en la que esta actitud se traza hasta Agustín, y la tesis de Croce es, por implicación, controvertida.

¹⁰⁷ Citado por Prezzolini, *op. cit.*, nota 1, *supra*; versión inglesa, pp. 222-223.

¹⁰⁸ *Quaderni della "Critica"* 5, núm. 14 (julio, 1949), pp. 1-9.

EL DIVORCIO ENTRE LAS CIENCIAS Y LAS HUMANIDADES

I

*M*i tema es la relación entre las ciencias naturales y las humanidades: más particularmente la creciente tensión entre ellas, y especialmente el momento de su gran divorcio, que habiendo estado elaborándose desde hacía algún tiempo, se hizo claro para todos los que tienen ojos para ver. No fue un divorcio entre “dos culturas”; ha habido muchas culturas en la historia de la humanidad, y su variedad ha tenido poco o nada que ver con las diferencias entre las ciencias naturales y las humanidades. He tratado, pero he fallado completamente, de comprender lo que se quiere decir al describir como culturas estos dos grandes campos de la investigación humana; pero parece que se les han adjudicado asuntos un tanto diferentes, y aquellos que han trabajado y están trabajando sobre el punto han perseguido distintos propósitos y métodos, algo que, para bien o para mal, llegó a hacerse explícito en el siglo XVIII.

Comienzo con una tradición en la que muchos científicos eminentes aún se sostienen: la tradición de aquellos que creen que es posible lograr un progreso constante en toda la esfera del conocimiento humano; que los métodos y las metas son, o deberían ser, finalmente idénticos en toda esta esfera; que la senda del progreso ha sido, tan frecuentemente como no lo ha sido —tal vez un poco más frecuentemente—, bloqueada por la ignorancia, la fantasía, el prejuicio, la superstición y otras formas de sinrazón; que en nuestros días hemos alcanzado un nivel en que los logros de las ciencias naturales son tales que es posible derivar su estructura de un solo grupo integrado de principios o reglas claras que, si se aplican correctamente, hacen posible un indeterminado progreso posterior en el desentrañamiento de los misterios de la naturaleza.

Este acercamiento se conecta en línea directa con una tradición central en el pensamiento occidental que se remonta por lo menos hasta Platón. Me parece que descansa cuando menos entre suposiciones: *a)* que cada pregunta genuina tiene una respuesta verdadera y sólo una: todas las otras son falsas. A menos que esto sea así, la pregunta no puede ser verdadera pregunta, en algún punto de ella hay una confusión. Esta posición que se ha hecho explícita a través de algunos filósofos empíricos, ha sido transmitida con no menos firmeza por las opiniones de sus predecesores teológicos y

metafísicos, contra los cuales se han comprometido en una guerra larga e intransigente. b) El método que conduce a las soluciones correctas de todos los problemas genuinos es racional en carácter, y en esencia es, si no la aplica en detalle, idéntico en todos los campos. c) Estas soluciones, sean descubiertas o no, son verdaderas universal, eterna e inmutablemente: verdaderas para todos los tiempos, todos los lugares y todos los hombres; como en la vieja definición de la ley natural, son “quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est”.¹

Las opiniones dentro de esta tradición, desde luego, han diferido acerca de dónde hay que buscar las respuestas: algunos pensaron que sólo podían ser descubiertas por especialistas adiestrados, digamos, en el método dialéctico platónico, o en los tipos de investigación más empíricos de Aristóteles; o en los métodos de varias escuelas sofistas, o de los pensadores que trazan su descendencia desde Sócrates. Otros sostienen que tales verdades eran más accesibles a hombres de alma pura e inocente, cuyo entendimiento no había sido corrompido por sutilezas filosóficas, la complejidad de la civilización o las destructivas instituciones sociales como, por ejemplo, Rousseau y Tolstoi sostuvieron algunas veces. Hubo algunos, especialmente en el siglo XVII, que creyeron que la única senda verdadera era la de los sistemas basados en la idea racional (perfecto ejemplo ofrecía el razonamiento matemático), que producía verdades *a priori*; otros hicieron descansar su fe en hipótesis confirmadas o falsificadas por el experimento y la observación controlados; todavía otros preferían confiar en lo que les parecía simple sentido común —*le bon sens*—, reforzado por la observación cuidadosa, el experimento, el método científico, pero no remplazable por las ciencias; y los hombres han apuntado otros caminos hacia la verdad. Lo que es común a todos los pensadores de este tipo es la creencia de que sólo hay un verdadero método o combinación de métodos; y lo que no puede ser contestado así no puede ser contestado. La implicación de esta posición es que el mundo es un solo sistema que puede ser descrito y explicado por el uso de métodos racionales; con el corolario práctico de que si la vida del hombre tiene que ser organizada un tanto y no dejada al caos y al juego de la suerte y de la naturaleza incontrolada, entonces sólo puede ser organizada a la luz de tales leyes y principios.

No es sorprendente que esta opinión haya sido más sólidamente sostenida y más influyente a la hora de los grandes triunfos de las ciencias naturales, ciertamente un logro mayor, si no el mayor, de la mente humana, y especialmente en el siglo XVII, en la Europa Occidental. Desde Descartes y Bacon y los seguidores de Galileo y Newton, desde Voltaire y los enciclopedistas hasta Sant-Simon y Comte, y Buckle y, en nuestro siglo, H. G. Wells y Bernal y Skinner, y los positivistas vieneses con su ideal de un sistema unificado para todas las ciencias, naturales y humanas, éste ha sido el programa de la Ilustración moderna, y ha jugado un papel decisivo en la organización social, legal y tecnológica de nuestro mundo. Tal vez esto fue dirigido para, más pronto o más tarde, provocar una reacción en aquellos que creían que las construcciones de la razón y de la ciencia de un solo sistema que lo abarcara todo, que pretendiera explicar la naturaleza de las cosas, o ir más allá y dictar, a la luz de esto, lo que uno debería hacer, ser y creer, fueran en alguna forma restrictivas, un obstáculo para su propia visión del mundo,

cadenas sobre su imaginación, sus sentimientos o su voluntad, una barrera a la libertad social o política.

No es la primera ocasión en que este fenómeno ocurre: la dominación de las escuelas filosóficas de Atenas en el periodo helenístico fue acompañada por un notable incremento en los cultos misteriosos y otras formas de ocultismo y emocionalismo en los que elementos no racionales del espíritu humano buscaban una salida. Fue la gran revuelta cristiana en contra de los grandes sistemas legales organizados, fuera el de los judíos o el de los romanos; hubo rebeliones medievales antinomistas contra el establecimiento escolástico y la autoridad de la Iglesia; movimientos de este tipo desde los cátaros hasta los anabaptistas son prueba suficiente de ello; la Reforma fue precedida y seguida por la presencia de poderosas corrientes místicas e irracionalistas. No me demoraré en manifestaciones más recientes, en el alemán *Sturm und Drang*, en el romanticismo de principios del siglo XIX, en Carlyle, Kierkegaard y Nietzsche y el vasto espectro del irracionalismo moderno, tanto a la derecha como a la izquierda.

No es, sin embargo, de esto de lo que intento tratar, sino del ataque crítico a la pretensión total del nuevo método científico para dominar el campo entero del conocimiento humano, en sus formas ya metafísicas —*a priori*— o empíricas-probabilísticas. Este ataque, sea que sus causas fueran psicológicas o sociales (y me inclino a creer que fueron, cuando menos en parte, debidas a una reacción por parte de los humanistas especialmente de los cristianos de contemplación íntima, antimaterialistas, contra el avance todopoderoso de las ciencias físicas), estuvo basado en un argumento racional, y en su debido curso condujo al gran divorcio entre las ciencias naturales y las humanidades —*Naturwissenschaft* y *Geisteswissenschaft*—, divorcio cuya validez ha sido puesta en duda desde entonces y permanece hasta hoy como un asunto central y altamente controversial.

Como todo el mundo sabe, los grandes triunfos de la ciencia natural en el siglo XVII dieron inmenso prestigio a los sustentadores del método científico. Los grandes liberadores de la época fueron Descartes y Bacon, que se opusieron a la autoridad de la tradición, la fe, el dogma o la norma dentro de cada provincia del conocimiento y de la opinión, equipados con armas usadas durante el Renacimiento y, seguramente, desde antes. Aunque se evitó muy cautamente el desafío abierto a la creencia cristiana, el empuje general del nuevo movimiento todo lo arrastraría ante el tribunal de la razón: las más crudas falsificaciones e interpretaciones erróneas de los textos, sobre las que abogados y clérigos habían apoyado sus reclamaciones, fueron expuestas por los humanistas en Italia y los reformistas protestantes en Francia; los llamamientos a la autoridad de la Biblia, o de Aristóteles o de la ley romana, se habían encontrado con una poderosa resistencia acuciosamente argumentada, con base tanto en la erudición como en los métodos críticos. Descartes hizo época con su intento por sistematizar estos métodos, notablemente en su *Discurso del método* y su aplicación correspondiente en *Meditaciones*, sus dos tratados filosóficos más populares e influyentes. El *Tratado sobre el mejoramiento de la mente*, de Spinoza, su método casi geométrico dentro de la *Ética*, su lógica rigurosa, sus suposiciones severamente racionales en sus obras políticas y su

crítica del Antiguo Testamento, llevaron la guerra muy adentro del campo enemigo. Bacon y Spinoza, en sus diferentes maneras, buscaron remover obstáculos para aclarar el pensamiento racional. Bacon expuso las que consideraba las principales fuentes del error: los “ídolos” de “la tribu”, “el antro”, “el mercado” y “el teatro”:² efectos, en su opinión, de la aceptación acrítica de la prueba de los sentidos, de las propias predilecciones, del malentendido de las palabras, de las confusiones cultivadas por las fantasías especulativas de los filósofos, y así por el estilo. Spinoza hizo hincapié en el grado en que las emociones nublaban la razón, y conducían a odios y temores infundados que a su vez llevaban a prácticas destructivas; de Valla a Locke y Berkeley hubo frecuentes avisos y ejemplos de falacias y confusiones debidas al mal uso del lenguaje.

La tendencia general, si no universal, de la nueva filosofía fue declarar que si la mente humana podría ser liberada de dogma, prejuicio e hipocresía, de las oscuridades organizadas y la charlatanería aristotélica de los hombres de escuela, entonces, cuando menos, la naturaleza podría ser vista en la total simetría y armonía de sus elementos, lo que a su vez podría ser descrito, analizado y representado por un lenguaje apropiadamente lógico: el lenguaje de las ciencias matemáticas y físicas. Leibniz parece haber creído no sólo en la posibilidad de construir un lenguaje perfectamente lógico, que reflejara la estructura de la realidad, sino en algo no diferente de una ciencia general del descubrimiento. Sus opiniones se dispersaron mucho más allá de los círculos filosóficos y científicos; ciertamente, el conocimiento teórico era concebido como una provincia indivisa; las fronteras entre filosofía, ciencia, crítica, teología, no estaban netamente trazadas. Había invasiones y contrainvasiones; la gramática, la retórica, la jurisprudencia, la filosofía hacían incursiones dentro de los campos de la erudición histórica y el conocimiento natural, y a su vez eran atacadas por éstos. El nuevo racionalismo se dispersó hacia las artes creativas. Precisamente como la Real Sociedad en Inglaterra se puso formalmente en contra del uso de metáforas y otras formas del habla retórica, y exigió un lenguaje llano, literal y preciso, así hubo en Francia por esa época una correspondiente invalidación de la metáfora, las expresiones embellecidas y grandemente coloridas como, por ejemplo, en las obras de Racine y Molière, en los versos de La Fontaine y Boileau, escritores que dominaron la escena europea; y como tal exuberancia iba a perdurar en Italia, la literatura italiana fue adecuadamente denunciada en Francia por la impureza de su estilo. El nuevo método buscó eliminar todo lo que no pudiera ser justificado por el uso sistemático de métodos racionales, sobre todo las ficciones de los metafísicos, los místicos, los poetas; ¿qué fueron los mitos y las leyendas sino falsedades con las que las sociedades primitivas y bárbaras fueron engañadas durante su primera, desamparada infancia? Cuando mucho fueron relatos fantasiosos o distorsionados de acontecimientos o personas reales. Aun la Iglesia católica fue influida por el clima científico y las grandes labores de los bolandistas y mauristas se condujeron con espíritu semicientífico.³

Fue bastante natural que la historia fuera una de las primeras víctimas de lo que pudiera llamarse el carácter positivista del nuevo movimiento científico. El escepticismo acerca de la veracidad histórica no era cosa nueva: Plutarco le atribuyó a Herodoto

ignorancia y fantasía, así como invención maliciosa; y estos cargos contra la historia narrativa habían sido repetidos a intervalos por aquellos que preferían la certidumbre a la conjetura. El siglo XVI en particular, tal vez como el resultado de la movilización de la historia dentro de las guerras religiosas por las varias acciones, vio una elevación del escepticismo y la duda: Cornelio Agripa, en 1531, insiste ampliamente sobre el descuido y las contradicciones de los historiadores y sus desvergonzadas invenciones para cubrir su ignorancia o llenar los huecos del conocimiento donde no se puede obtener prueba; sobre el absurdo de idealizar los caracteres de los principales actores del relato; habla de la deformación de los hechos, debida a las pasiones de los historiadores —deseos, odios y temores, deseos de complacer a un patrón, motivos patrióticos, orgullo nacional—; Plutarco glorificó a los griegos comparándolos con los romanos, y en su momento escritores polémicos alargaron las virtudes de los galos sobre las de los francos y viceversa. ¿Cómo puede emerger la verdad en estas condiciones? En la misma vena Patrizzi, al principio del siglo, declara que toda la historia finalmente descansa en pruebas de los testigos visuales, y alega que aquellos que están presentes se inclinan a interesarse en los asuntos, y por tanto, son propensos a convertirse en partes interesadas; mientras que aquellos que pueden permitirse el ser objetivos, porque son neutrales y no parte interesada, es improbable que vean la evidencia celosamente preservada por los partidarios y tienen que depender de los informes tendenciosos de las partes interesadas.

Tal pirronismo crece con el siglo: es característico de Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer y, desde luego, mucho más adelante en el siglo y en una forma más extrema, de Pierre Bayle, para no tomar sino pocos ejemplos. En tanto la historia sea vista como una escuela de virtudes, cuyo propósito es celebrar el bien y mostrar la maldad, mostrar el inalterable carácter de la naturaleza humana en todas las épocas, y por doquier, ser simplemente filosofía moral y política que enseña mediante ejemplos, podría no importar mayormente que tal historia fuera o no exacta. Pero una vez que se afirma el deseo de la verdad por la verdad misma, nace algo más novedoso, el deseo de crear una ciencia avanzada, de acumular conocimiento, saber más que nuestros predecesores y ser conscientes de ello, lo cual conduce a darse cuenta de que esto puede ser logrado sólo si los practicantes reputados en el campo reconocen la validez de los mismos principios y métodos y pueden atestiguar las conclusiones recíprocamente, como ha sido (y es) en el caso de la física, la matemática o la astronomía y en todas las nuevas ciencias. Es esta nueva perspectiva la que hace tan precarias las pretensiones de considerar la historia como una provincia del conocimiento.

Lo más formidable del ataque vino de Descartes. Sus opiniones son bien conocidas: la verdadera ciencia descansa en premisas axiomáticas, de las cuales, mediante el uso de las reglas racionales, se puede sacar conclusiones irrefutables, así procedemos en geometría, en álgebra, en física. ¿Dónde están los axiomas, las reglas de transformación, las conclusiones inescapables en los escritos históricos? El progreso del verdadero conocimiento es el descubrimiento de verdades eternas, inalterables, universales; cada generación de buscadores de la verdad se levanta sobre los hombros de sus predecesores y comienza donde éstos acabaron, añadiendo lo suyo a la creciente suma del

conocimiento humano. Claramente éste no es el caso en la escritura histórica, o ciertamente en el campo de las humanidades en general. ¿Dónde, en esta provincia, está el único y siempre creciente edificio de la ciencia? Un niño conoce hoy más geometría que Pitágoras: ¿qué conocen nuestros más grandes eruditos actuales de la antigua Roma que no haya conocido la sirvienta de Cicerón? ¿Qué han añadido a la provisión de ésta? ¿Cuál es entonces la utilidad de todas estas sabias labores? Descartes implica que no desea evitar que el hombre se complazca en este pasatiempo —pudiera encontrar suficientemente agradable usar su ocio en tal forma—; no es peor, dice, que aprender algún dialecto raro, como el suizo o el bajo bretón; pero esta no es una ocupación para nadie seriamente comprometido con el conocimiento creciente. Malebranche rechaza la historia como chisme; a esto hacen eco otros cartesianos; aun Leibniz, quien compuso una obra histórica de importancia, hace una defensa convencional de la historia como un medio de satisfacer la curiosidad acerca de los orígenes de familias o estados y como una escuela de moral. Su inferioridad ante las matemáticas y la filosofía fundada sobre las matemáticas y las ciencias naturales y los otros descubrimientos de la razón pura, debe ser obvia para todos los hombres que piensan.

Estas actitudes no mataron, desde luego los estudios históricos. Los métodos de escolaridad habían avanzado grandemente desde la mitad del siglo xv, especialmente por el uso que se le dio a las antigüedades. Monumentos, documentos legales, manuscritos, monedas, medallas, obras de arte, literatura, edificios, inscripciones, baladas populares, leyendas podían emplearse como ayuda para (y algunas aun como sustitutos de), la dudosa historia narrativa. Los grandes juristas del siglo xvi, Budé, Alciati, Cujas, Dumoulin, Hotmann, Baudouin y sus discípulos y, en el siglo siguiente, Coke y Matthew Hale en Inglaterra, Vrank en los países bajos, De Gregorio en Italia y Sparre en Suecia, desarrollaron trabajos importantes de reconstrucción de textos legales, tanto romanos como medievales. La escuela de historiadores universales en Francia —Pasquier, Le Roy, Le Caron, Vignier, La Popelinière y, ciertamente, el enciclopédico Bodino— originaron, cuando menos, la concepción de historia cultural;⁴ y fueron seguidos en el siglo xvii por escritores como el abad de Saint-Réal, Dufresnoy, Charles Sorel, el padre Gabriel Daniel y, desde luego, Boulainvilliers y Fénelon. Estos primeros esquemas de historia cultural, y en particular la creciente conciencia de las diferencias más bien que las similitudes entre distintas sociedades, épocas, civilizaciones, fueron un desarrollo nuevo que, en su debido curso revolucionaron las nociones históricas. De todas maneras sus sustentadores demostraron mayor propensión a denunciar la erudición inútil y a formar programas de lo que los historiadores deberían hacer, que en indicar métodos precisos para desarrollar estas tareas o, ciertamente, desarrollarse ellos. Mucho de esto fue metahistoria o teorías de la historia, más que escritos históricos concretos. Más aún, el modelo científico (o “paradigma”) que dominó el siglo, con su fuerte implicación de que sólo lo que era cuantificable, o cuando menos medible —aquello a lo que en principio podría aplicársele métodos matemáticos— era real, reforzó fuertemente la antigua convicción de que para cada pregunta había sólo una verdadera respuesta, universal, eterna, incambiable; era o parecía ser, así en matemáticas, física, mecánica y astronomía,

y pronto sería en química, botánica, zoología y otras ciencias naturales con el corolario de que el criterio más confiable de la verdad objetiva era la demostración lógica, o la medida o, cuando menos, una aproximación a esto.

La teoría política de Spinoza es un buen ejemplo de este abordamiento: él supone que la respuesta racional a la pregunta de cuál es el mejor gobierno para los hombres es, en principio, descubrible para cualquiera, en cualquier parte y en cualesquiera circunstancias. Si los hombres no han descubierto antes estas soluciones atemporales debe ser a causa de la debilidad o el oscurecimiento de la razón por la emoción, o tal vez por la mala suerte: las verdades de las que suponía estar dando una demostración racional podían presumiblemente haber sido descubiertas y aplicadas por la razón humana en cualquier tiempo, de modo que la humanidad se hubiera ahorrado muchos males. Hobbes, un empírico, pero igualmente dominado por un modelo científico, también presupone esto. La noción de tiempo, cambio, desarrollo histórico, no choca con estas opiniones. Más aún, estas verdades, al ser descubiertas, aumentarán el bienestar humano. Consecuentemente el motivo de la búsqueda no es la curiosidad o el deseo de conocer la verdad en cuanto tal, como meramente utilitaria, como la promoción de una mejor vida sobre la tierra haciendo al hombre más racional y por tanto más sabio, más justo, virtuoso y feliz. Los fines del hombre están dados, por Dios o por la naturaleza. La razón, liberada de sus trabas, descubrirá lo que son: todo lo que es necesario es encontrar los medios correctos para su logro.

Éste es el ideal de Francis Bacon hasta el de H. G. Wells y Julian Huxley y el de muchos que, en nuestros días, creen en los acuerdos morales y políticos basados en la teoría científica de la sociología y la psicología. La figura más famosa en todo este movimiento, no en el de la ciencia misma sino en la aplicación de sus descubrimientos a la vida de los hombres —ciertamente su más talentoso promotor— fue Voltaire. Su primero y más fuerte opositor fue el filósofo napolitano Giambattista Vico. El contraste entre sus opiniones pudiera servir para arrojar luz sobre la diferencia radical de actitudes que marcaron una división crucial de los caminos.

II

Voltaire es la figura central de la Ilustración porque aceptó sus principios básicos y usó todo su incomparable ingenio y energía y habilidad literaria y brillante malicia para propagar estos principios y sembrar el estrago por el campo enemigo. El ridículo mata con más seguridad que la indignación salvaje; y Voltaire probablemente hizo más por el triunfo de los valores de la civilización que ningún escritor que haya vivido. ¿Cuáles fueron estos principios? Permítame repetir la fórmula una vez más: hay verdades eternas, intemporales, idénticas en todas las esferas de la actividad humana: moral y política, social y económica, científica y artística; y hay sólo una manera de reconocerlas: por medio de la razón, que Voltaire interpretó no como un método deductivo de lógica o matemáticas, que era demasiado abstracto y sin relación con los hechos y necesidades de

la vida diaria, sino como *le bon sens*, el buen sentido que, aunque no pudiera conducir a la absoluta certidumbre, lograba un grado de verosimilitud o probabilidad absolutamente suficiente para los asuntos humanos, para la vida pública y privada. No muchos hombres están armados con esta excelente facultad pues la mayoría parece ser incurablemente estúpida, pero esos pocos que la poseen son responsables de los mejores momentos de la humanidad. Todo lo valioso en el pasado son esos mejores momentos: de ellos sólo podemos aprender cómo hacer hombres buenos, esto es, sensatos, racionales, tolerantes o, en todo caso, menos brutales, estúpidos y crueles; cómo hacer leyes y gobiernos que promuevan la justicia, la belleza, la libertad y la felicidad y disminuyan la brutalidad, el fanatismo, la opresión de lo que está llena la mayor parte de la historia del humanidad.

La tarea de los historiadores modernos es, por tanto, clara: describir y celebrar estos momentos de elevada cultura y contrastarlos con la oscuridad reinante, las edades bárbaras de la fe, el fanatismo y los actos crueles y estúpidos. Para lograrlo tales historiadores deben prestar más atención que los antiguos a “costumbres, leyes, maneras, comercio, finanzas, agricultura, población”:⁵ y también al negocio, la industria, la colonización y el desarrollo del gusto. Esto es mucho más importante que los relatos de guerras, tratados, instituciones políticas, conquistadores, tablas dinásticas, asuntos públicos a los que los historiadores, hasta ahora, han dado la mayor importancia. Nos cuenta Voltaire que madame du Chatelet le dijo: “¿Qué sentido tiene para una francesa como yo [...] saber que en Suecia Egil sucedió al rey Haquin; o que Ottoman fue hijo de Ortogul?”⁶ Estaba perfectamente en lo justo: el propósito del trabajo que él escribió ostensiblemente para la ilustración de esta dama (el famoso *Essai sur les mœurs*) es, por tanto, no “saber en qué año un príncipe, que no merece ser recordado, sucedió a otro príncipe bárbaro de alguna nación primitiva”.⁷ “Deseo mostrar cómo llegaron a existir las sociedades humanas, cómo se vivió la vida doméstica, qué artes se cultivaron, más que volver a decir la vieja historia de desastres y desgracias [...] esos ejemplos familiares de la malicia y la depravación humanas.”⁸ Él intenta volver a contar los logros de “el espíritu humano en la más ilustrada de las épocas”,⁹ pues sólo lo que es digno de mención es digno de la posteridad.

La historia es un desierto árido con unos cuantos oasis. Sólo hay cuatro grandes épocas en Occidente en las que el espíritu humano se eleva a su total estatura y crea civilizaciones de las que puede estar orgulloso: la época de Alejandro, en la que incluye la época clásica de Atenas; la época de Augusto, en la que incluye la República Romana y el Imperio en su culminación; Florencia durante el Renacimiento, y la época de Luis XIV en Francia. Voltaire asume a través de todo ello que estas son civilizaciones elitistas, impuestas sobre las masas por oligarquías ilustradas, por la falta de valor y raciocinio de aquellas que sólo quieren ser divertidas y engañadas y así son presa natural de la religión que es, para él, superstición abominable. “Sólo los gobiernos pueden [...] elevar o disminuir el nivel de las naciones.”¹⁰

La suposición básica es, desde luego, que las metas perseguidas en estas cuatro grandes culturas son finalmente las mismas: la verdad, la luz, las mismas en cualquier

parte, siendo erróneo considerarles miríadas de formas. Más aún, es absurdo confinar el examen a Europa y esa porción del Cercano Oriente de la que brotan poco más que las crueldades, el fanatismo y las creencias faltas de sentido de judíos y cristianos que, pese a lo que Bossuet trate de demostrar, eran y siguen siendo enemigos de la verdad, el progreso y la tolerancia. Es absurdo ignorar el enorme y pacífico reino de China, gobernado por mandarines ilustrados, o la India, o Caldea u otras partes del mundo que sólo la absurda vanidad de la Europa cristiana excluye de la órbita cristiana. El propósito de la historia es impartir verdades instructivas, no satisfacer la curiosidad ociosa, y esto sólo puede ser llevado a cabo estudiando las cimas de los logros humanos, no los valles. El historiador no debería difundir fábulas, como Herodoto, que es como una vieja que cuenta cuentos a los niños, sino enseñarnos nuestros deberes sin parecer que lo hace así, pintando para la posteridad no los actos de un hombre aislado sino el progreso del espíritu humano en las épocas más ilustradas. “Si usted no tiene más que decirnos que un bárbaro sucedió a otro bárbaro en las riveras del Oxo o del Yaxartes, ¿qué tan útil será usted al público?”¹¹ ¿Por qué deberíamos interesarnos en el hecho de que “Quancum sucedió a Kincum y Kicum sucedió a Quancum”?¹² No deseamos conocer la vida de Luis *el Gordo* o Luis *el Obstinado*, ni aun la del bárbaro Shakespeare o del tedioso Milton, sino, los logros de Galileo, Newton, Tasso, Addison; ¿quién quiere saber acerca de Salmanasar o Mardokempad? Los historiadores no deben atascar la mente de sus lectores con relatos de guerras religiosas u otras estupideces que desagradaron a la humanidad, a menos que sea para mostrar cuán bajo pueden hundirse los seres humanos: los relatos de Felipe II de España o de Cristian de Dinamarca, son relatos precautorios para prevenir a la humanidad de los peligros de la tiranía; o si, como Voltaire mismo, uno escribe una vivaz y entretenida biografía de Carlos XII de Suecia, es con el único fin de apuntar a los hombres los peligros de una vida de imprudente aventura; lo que *es* valioso saber es por qué el emperador Carlos V no se aprovechó más de su captura del rey Francisco I de Francia; o cuál fue el valor de las sólidas finanzas de Isabel de Inglaterra, o de Enrique IV o de Luis XIV de Francia, o la importancia política *dirigiste* de Colbert comparada con la de Sully. Por lo que toca a horrores también deberán ser detallados si es que queremos evitar otra Noche de San Bartolomé u otro Cromwell.

La tarea de historiador, dice una y otra vez, es relatar los logros de esos lamentablemente raros periodos en que las artes y las ciencias florecieron y la naturaleza cubrió las necesidades, la comodidad y los placeres de los hombres. Meinecke describió correctamente a Voltaire como “el banquero de la Ilustración”, el conservador de sus logros, una especie de anotador en la competencia de la luz contra las tinieblas, de la razón y la civilización contra la barbarie y la religión, la Atenas y la Roma de los césares virtuosos contra Jerusalén y la Roma de los papas, Julián el Apóstata contra Gregorio Nacianceno. Pero, ¿cómo vamos a decir lo que realmente ocurrió en el pasado? ¿Acaso Pierre Bayle arrojó terribles dudas sobre la autenticidad de informes particulares de hechos, y mostró cuán infieles y contradictorias pueden ser las pruebas históricas? Esto puede ser así, pero no son los hechos particulares los que importan, de acuerdo con Voltaire, como el carácter general de una época o una cultura. Los actos de hombre solos

son de pequeña importancia, y el carácter individual es demasiado difícil de dilucidar: cuando difícilmente podemos decir cómo fue el carácter de Mazarino, ¿cómo podríamos decir algo acerca de los antiguos? “Alma, carácter, motivos dominantes, toda esa suerte de cosas es un caos impenetrable que nunca puede ser aprehendido firmemente. Quien después de siglos trate de desanudar este caos simplemente creará más.”

¿Cómo, entonces, vamos a recuperar el pasado? Por la luz de la razón natural: *le bon sens*. “Cualquier cosa que no esté de acuerdo con la ciencia natural, con la razón, con la naturaleza (*tempre*) del corazón humano, es falsa.” ¿Por qué molestarse con los delirios de los salvajes y las invenciones de los bribones? Sabemos que los monumentos son “mentiras históricas” y “que no hay un solo templo o colegio de sacerdotes, ni una sola fiesta en la Iglesia que no se origine en alguna estupidez”. El corazón humano es el mismo en todas partes, y el buen sentido es suficiente para hallar la verdad.

Le bon sens sirvió bien a Voltaire; lo capacitó para desacreditar mucha propaganda clerical y muchos absurdos ingenuos y pedantes. Pero también le dijo que los imperios de Babilonia y Asiria posiblemente no pudieron haber coexistido puerta a puerta en un espacio tan confinado; que las leyendas de las prostitutas del templo eran claras necedades; que Ciro y Creso eran seres de ficción; que Belus y Ninús no podían haber sido reyes babilonios pues la terminación “us” no es una terminación babilónica; que Jerjes no vapuleó el Helesponto. El Diluvio es una fábula absurda, pues las conchas halladas en las cimas de las montañas se pudieron haber caído de los sombreros de los peregrinos. Por otra parte no halló dificultad en aceptar la realidad de sátiros, faunos, el Minotauro, Zeus, Teseo, Hércules o la jornada de Baco a la India, y aceptó alegremente un fantasioso clásico indio, el *Ezour-Veidam*. Sin embargo, indudablemente Voltaire expandió el campo de interés propiamente histórico más allá de la política, la guerra, los grandes hombres, insistiendo en “la necesidad de describir cómo los hombres viajaron, vivieron, durmieron, vistieron, escribieron”, sus actividades sociales, económicas artísticas. Jacques Coeur fue más importante que Juana de Arco. Se quejaba de que Pufendorf, que había tenido acceso a los archivos estatales de Suecia, no nos hubiera dicho nada de los recursos naturales del país, las causas de su pobreza, qué parte jugó en las invasiones de los godos al imperio romano; estas son demandas nuevas e importantes. Voltaire denunció el europocentrismo, bosquejó la necesidad de la historia social, económica, cultural, que, aun cuando él mismo no llevara a cabo su programa (sus propias historias son maravillosamente legibles pero de carácter grandemente anecdótico, donde no hay un real intento de síntesis) estimuló el interés de sus sucesores en un campo más vasto. Al mismo tiempo devaluó la naturaleza histórica de la historia, pues sus intereses son morales, estéticos, sociales: como *philosophe* Voltaire es en parte moralista, parte turista y *feuilletoniste*, y totalmente periodista, si bien de genio incomparable. No reconoce, aun como historiador cultural —o catalogador—, la multiplicidad y relatividad de valores en diferentes tiempos y lugares, o la dimensión genética en la historia: la noción de cambio y crecimiento es grandemente ajena a él. Para Voltaire sólo hay épocas brillantes o sombrías, y lo sombrío se debe a los crímenes, locuras e infortunios de los hombres. A este respecto es mucho menos histórico que

algunos de sus predecesores en el Renacimiento. Ve la historia de un modo flojo, como una acumulación de hechos, casualmente conectados, cuyo propósito es mostrar a los hombres bajo qué condiciones estos propósitos centrales, que la naturaleza ha implantado en el corazón de cada hombre, pueden realizarse mejor: quiénes son los enemigos del progreso y cómo serán derrotados. Por eso Voltaire probablemente hizo más que ningún otro para determinar la entera dirección de la Ilustración; Hume y Gibbon fueron poseídos por el mismo espíritu.

Hasta que la reacción contra la clasificación de toda la experiencia humana en términos de valores absolutos e intemporales —reacción que principió en Suiza e Inglaterra entre críticos e historiadores de literatura griega y hebrea y, al penetrar a Alemania, creó la gran revolución intelectual de la que Herder fue el apóstol más influyente— hizo historia como la entendemos hoy, hizo valer sus méritos. De todos modos es a Voltaire, Fontenelle y Montesquieu (quien, contrariamente a la opinión aceptada acerca de él, estaba no menos convencido de la naturaleza absoluta e intemporal de los últimos fines humanos pese a que muchos medios y métodos pudieran variar de clima a clima) a quienes debemos las ramas más científicas de los posteriores escritos históricos: historia económica, historia de la ciencia y la tecnología, sociología histórica, demografía, todas las esferas del conocimiento del pasado que deben su existencia a técnicas cuantitativas, estadísticas u otras. Pero la historia de la civilización que Voltaire supuso que estaba iniciando, finalmente fue creada por los alemanes que lo vieron como el archienemigo de todo lo que ellos consideraban querido.

Sin embargo, aun antes de la contra-Ilustración de los suizos, los ingleses y los alemanes, tomó cuerpo una nueva concepción del estudio de la historia, fue de carácter antivoltairiano y su autor fue un oscuro napolitano de quien Voltaire casi con seguridad nunca había oído; y si hubiera oído de él lo habría tratado con desdén.

III

Giambattista Vico nació en Nápoles en 1668 y vivió allí o en sus alrededores hasta su muerte en 1744. A través de su larga vida fue poco conocido, siendo un verdadero ejemplo del pensador solitario. Fue educado por sacerdotes, trabajó algunos años como tutor privado, llegó a ser profesor menor de retórica en la Universidad de Nápoles, y después de muchos años de componer inscripciones, panegíricos en latín y biografías laudatorias para los ricos y los grandes, para así incrementar su magro ingreso, fue premiado en los últimos años de su vida al ser nombrado funcionario historiógrafo del virrey austriaco de Nápoles.

Estaba impregnado de la literatura del humanismo, los autores clásicos y las antigüedades, y especialmente de la jurisprudencia romana. Su mente no era analítica o científica sino literaria e intuitiva. Nápoles, bajo gobernantes españoles y austriacos, no estaba a la vanguardia del nuevo movimiento científico, aunque científicos experimentales trabajaban allí, lo mismo que la Iglesia y la Inquisición. Sobre todas las

cosas, el reino de las dos Sicilias eran una especie de remanso y Vico, que por inclinación era un humanista religioso con una rica imaginación histórica, no simpatizaba con el gran movimiento científico materialista determinado a barrer las últimas reliquias de la metafísica escolástica. De todos modos, en su juventud cayó bajo el dominio de las nuevas corrientes de pensamiento; leyó a Lucrecio y a pesar de su fe cristiana, la concepción epicúrea del gradual desenvolvimiento humano desde los principios primitivos y semibestiales se mantuvo en él toda su vida. Influido por el todopoderoso movimiento cartesiano, comenzó por creer que la matemática era la reina de todas las ciencias. Pero evidentemente algo en él se rebelaba contra esto. En 1709, a la edad de 40 años, en una conferencia inaugural, con la que los profesores de la Universidad de Nápoles estaban obligados a principiar cada año académico, hizo pública una apasionada defensa de la educación humanista: la mente (*ingenia*) de los hombres era conformada por el lenguaje —las palabras y las imágenes— que les fue legado no menos que sus mentes, a su vez, conformaban sus modos de expresión; la búsqueda de un estilo llano, neutral, como el intento de preparar al joven exclusivamente en la seca luz del método analítico cartesiano, tendía a robarle su poder imaginativo. Vico defendía la rica, tradicional “retórica” italiana, recibida en herencia de los grandes humanistas del Renacimiento contra el estilo austero y desinflado de los franceses nacionalistas y modernistas, influidos por la ciencia.

Evidentemente continuó dándole vueltas a los dos métodos contrastados, pues el siguiente año llegó a una conclusión verdaderamente sorprendente: la matemática era ciertamente, como siempre se había declarado, una disciplina que conducía a proposiciones de validez universal, absolutamente claras, irrefutables. Pero esto no era así porque el lenguaje de la matemática fuera una reflexión de la estructura básica e inalterable de la realidad, como los pensadores desde los días de Platón, y aun de Pitágoras, sostuvieron: esto era así porque la matemática no era una reflexión de nada. La matemática no era descubrimiento, sino una invención humana: comenzando con definiciones y axiomas de su propia elección, los matemáticos podían, por medio de reglas de las cuales ellos u otros hombres eran autores, llegar a conclusiones que ciertamente tienen una secuencia lógica, porque las reglas, definiciones y axiomas hechas por el hombre tendían a que eso fuera así. La matemática era una especie de juego (aunque Vico no lo llama así), en el que la cuenta y las reglas eran hechura humana: los movimientos y sus implicaciones eran ciertamente exactos, pero a costa de no describir nada: un juego de abstracción controlado por sus creadores. Una vez que este sistema fue aplicado al mundo natural —por ejemplo, en la física o la mecánica— produjo verdades importantes, pero en tanto que la naturaleza no fue inventada por el hombre, tiene sus propias características y no se puede, como los símbolos, manipular libremente, las conclusiones se hacían menos claras, ya no del todo conocibles. La matemática no era un sistema de leyes, que gobiernan la realidad, sino un sistema de reglas en términos del cual era útil generalizar, analizar y predecir acerca del comportamiento de cosas en el espacio.

Aquí Vico hizo uso de una antigua proposición escolástica, cuando menos tan vieja como san Agustín: que uno podía conocer completamente sólo lo que uno mismo había hecho. Un hombre podía comprender totalmente su propia construcción intelectual o poética, una obra de arte o un plan, porque él mismo lo había hecho y por tanto le era transparente: todo en ello había sido creado por su intelecto e imaginación. Ciertamente, Hobbes había acertado en el caso de las constituciones políticas. Pero el mundo —la naturaleza— no había sido hecho por los hombres, por lo tanto sólo Dios, que lo había hecho lo podía conocer absolutamente. La matemática parecía un logro tan maravilloso precisamente porque era en su totalidad una obra del hombre, lo más cercano a la creación divina que el hombre podía alcanzar. Y hubo en el Renacimiento quienes hablaron del arte también de tal modo, y dijeron que el artista era el creador, *quasi deus*, de un mundo imaginario creado paralelamente al mundo real y el artista, el dios que había creado ese mundo, lo conocía absolutamente. Pero acerca del mundo de la naturaleza externa había algo opaco: los hombres podían describirlo, podían decir cómo se comportaba en diferentes situaciones y relaciones, podían ofrecer hipótesis acerca del comportamiento de sus constituyentes, de los cuerpos físicos y cosas por el estilo, pero no podían decir por qué —razón— era como era y se comportaba como lo hacía: sólo quien lo hizo, es decir, Dios, lo sabía; los hombres tenían sólo una vista externa, por decirlo así, de lo que acontecía en el escenario de la naturaleza. Los hombres podían conocer “desde dentro” sólo lo que ellos habían hecho, y nada más. Mientras mayor sea el elemento hecho por el hombre en cualquier objeto del conocimiento, será más transparente a la contemplación humana; mientras mayor sea el ingrediente de la naturaleza externa resulta más opaco e impenetrable a la comprensión humana. Había un golfo impasable entre lo hecho por el hombre y lo natural, lo construido y lo dado. Todas las partes del conocimiento humano podían ser clasificadas mediante esta escala de relativa inteligibilidad.

Diez años más tarde Vico dio un paso radical: existía un campo de conocimiento además del de las construcciones hechas obviamente por el hombre —obras de arte o esquemas políticos, o sistemas legales y, ciertamente, todas las disciplinas fijadas mediante reglas— que los hombres podían conocer desde dentro: la historia humana, pues ésta también había sido hecha por los hombres. La historia humana no consistía meramente en cosas y acontecimientos y sus presencias y secuencias (incluyendo las de los organismos humanos vistos como objetos naturales) como en el caso del mundo externo; era el relato de las actividades humanas, de lo que los hombres hicieron, pensaron y sufrieron, de por qué lucharon, a qué se dirigieron, lo que aceptaron, rechazaron, concibieron, imaginaron, a lo que orientaron sus sentimientos. Estaba relacionada por tanto con los motivos, propósitos, esperanzas, temores, amores y odios, celos, ambiciones, aspectos y visiones de la realidad; con las formas de ver y modos de actuar y crear de individuos y de grupos. Estas mismas actividades las conocíamos directamente porque estábamos envueltos en ellas como actores, no como espectadores. Por tanto había un sentido en el que sabíamos más acerca de nosotros mismos que lo que sabíamos del mundo externo; cuando estudiamos, valga decir, el derecho romano o

las instituciones romanas, no estábamos contemplando objetos en la naturaleza, de cuyos propósitos, si tenían alguno, no podíamos saber nada. Teníamos que preguntarnos qué estaban haciendo esos romanos, qué se esforzaban por hacer, cómo vivían y pensaban, qué clase de relaciones con otros hombres estaban dispuestos de promover o frustrar. No podríamos pedir esto acerca de objetos naturales: sería ocioso preguntar qué están haciendo las vacas, los árboles o las piedras, o las moléculas o las células, no tendríamos razones para suponer que todos ellos persiguen algún propósito; o si lo hicieran no podríamos saber cuál; dado que no los creamos, no podríamos tener una divina vista “interior” de qué fines, si los hubiera, persiguen o se han propuesto cumplir. Había, por tanto, un claro sentido en el que nuestro conocimiento era superior, cuando menos en clase, acerca de nuestros intentos de conocer el movimiento o la posición de los cuerpos en el espacio, el campo de los magníficos triunfos de la ciencia en el siglo XVII. Lo que fue opaco para nosotros cuando contemplamos el mundo externo fue, si no absolutamente, más transparente que cuando nos contemplamos a nosotros mismos. Fue por tanto una perversa especie de autonegación aplicar las reglas y leyes de la física u otras ciencias naturales al mundo de la mente, de la voluntad y del sentimiento; pues al hacer esto nos estábamos prohibiendo gratuitamente a nosotros mismos mucho de lo que podíamos conocer.

Si el mundo inanimado se revistió falsamente de antropomorfismo, con mentes y voluntades humanas, había presumiblemente un mundo al cual era propio dotar precisamente con tales atributos, es decir, el mundo del hombre. Consecuentemente, una ciencia natural de los hombres tratados puramente como entidades naturales, a la par con ríos y plantas y piedras, descansaba en un error cardinal. Respecto a nosotros mismos éramos observadores privilegiados con una perspectiva “interna”, e ignorarla en favor del ideal de una ciencia unificada de todo lo que hay, un método de investigación único, universal, era insistir en una deliberada ignorancia en el nombre de un dogma materialista de lo que únicamente podía ser conocido. Sabemos lo que se quiere decir por acción, propósito, esfuerzo para lograr algo o para entender algo, conocemos estas cosas a través de la conciencia directa de ellas. Poseemos una conciencia propia. ¿Podemos decir también qué persiguen otros? Vico nunca nos dice directamente cómo se logra esto, pero parece dar por sentado que el solipsismo no necesita refutación; y más aún, que nos comunicamos con otros porque podemos, y así lo hacemos, entender en algún modo directo, con más o menos éxito, el propósito y la significación de sus palabras, sus gestos, sus signos y sus símbolos; pues si no hubiera comunicación no habría lenguaje, ni sociedad, ni humanidad. Pero aun si esto se aplica al presente y a los vivos, ¿también se aplica al pasado? ¿Podemos entender los actos, los pensamientos, las actitudes, las creencias explícitas e implícitas, los mundos de pensamiento y sentimiento de las sociedades muertas desaparecidas? Si es así, ¿cómo se logra? La respuesta de Vico a este problema es tal vez la más audaz y la más original de sus ideas.

Declaró que había tres grandes puertas que conducen hacia el pasado: el lenguaje, los mitos y los ritos, esto es, el comportamiento institucional. Hablamos de modos metafóricos de expresión. Los teóricos de estética de su tiempo (nos dice Vico) ven esto

simplemente, cuando mucho, como embellecimiento, una forma elevada de hablar usada por los poetas como un mecanismo deliberado para darnos placer o conmovernos en formas particulares, o como formas ingeniosas de transmitir verdades importantes.¹³ Esto descansa en la suposición de que lo que se expresa metafóricamente podría, cuando menos en principio, ser expresado en prosa llana, literal, aunque esto podría ser tedioso y no darnos el placer creado por el discurso poético. Pero, sostiene Vico, si leemos expresiones primitivas (antigüedades griegas y latinas que conocía mejor, que le proporcionaban la mayoría de sus ejemplos) pronto nos daremos cuenta de que lo que llamamos discurso metafórico es el modo natural de expresión de esos hombres primitivos. Cuando decimos que nos hierve la sangre para nosotros puede ser una metáfora convencional para expresar cólera, pero para el hombre primitivo la cólera era literalmente la sensación de que la sangre le hervía dentro; cuando hablamos de los dientes del arado, o la boca de los ríos, o los labios del vaso, son metáforas muertas o, en el mejor de los casos, artificios deliberados que intentan producir cierto efecto sobre el oyente o el lector. Pero para nuestros remotos ancestros los arados realmente parecían tener dientes; los ríos, para ellos seres semianimados, tenían bocas; el terreno estaba dotado de cuellos y gargantas; los metales y minerales de venas, la Tierra tenía entrañas, las encinas corazones, los cielos sonreían o se ponían ceñudos, los vientos se encolerizaban, la naturaleza toda estaba viva y activa. Gradualmente, conforme variaba la experiencia humana, este modo de hablar en una época, y al que Vico llamó poético, penetró como giros fraseológicos en el habla común cuyos orígenes habían sido olvidados o cuando menos ya no se sentían o se usaban como convenciones u ornamentos por versificadores complicados. Las formas de hablar expresan clases específicas de visión; no hay un hablar “literal”, universal que denote una realidad intemporal. Antes que el lenguaje “poético” los hombres usaron jeroglíficos e ideogramas que proporcionaban una visión del mundo muy diferente de la nuestra propia; Vico declara que los hombres cantaron antes de hablar, hablaron en verso antes de hablar en prosa, como quedó claro por el estudio de la clase de signos y símbolos que usaban y los tipos de uso que hicieron de ellos.

La tarea que tienen aquellos que desean comprender qué clase de vida se ha llevado a cabo en el pasado en sociedades diferentes de la propia, es la de comprender sus mundos: esto es, concebir qué clase de visión del mundo deben de haber tenido los hombres que usaron una clase particular de lenguaje para que ese tipo de lenguaje haya sido una expresión natural de él. La dificultad de esta tarea se demuestra muy forzosamente por el lenguaje mitológico que cita Vico. El poeta romano dice: “Jovis omnia plena”.¹⁴ ¿Qué quiere decir esto? Jove —Júpiter— es para nosotros el padre de los dioses, un barbado tonante, pero la palabra también quiere decir cielo o aire; ¿cómo puede “todo” estar “lleno” de un tonante barbado o del padre de los dioses? Sin embargo, así es, evidentemente, como los hombres hablaban. Por tanto debemos preguntarnos a nosotros mismos cómo debe de haber sido el mundo para aquellos que tal uso del lenguaje, que es casi carente de sentido para nosotros, tenía significado. ¿Qué puedo haber querido decir al hablar de Cibeles como de una enorme mujer y, al mismo

tiempo, como de la Tierra toda; de Neptuno como de una deidad marina barbada que tiene tridente y también como todos los mares y los océanos del mundo? Así Heracles es un semidiós que mató a Hidra, pero al mismo tiempo es el ateniense y el espartano y el argivo y el tebano Heracles; es muchos y uno; Ceres es una deidad femenina pero es también todo el maíz del mundo.

Es muy extraño el mundo que debemos tratar, por decirlo así, de trasponer dentro de nosotros mismos, y Vico nos previene de que sólo con el más doloroso esfuerzo podemos siquiera intentar penetrar la mentalidad de los salvajes primitivos para los cuales estos mitos y leyendas eran aspectos de una visión de la realidad. Sin embargo, esto puede lograrse en cierto grado pues poseemos una facultad que él llama *fantasía* — imaginación— mediante la cual es posible “penetrar” mentes muy diferentes de la nuestra.

¿Cómo se hace esto? Lo más que podemos acercarnos para asir el pensamiento de Vico es su paralelo entre el desarrollo de una especie y el desarrollo de un individuo: precisamente como somos capaces de recolectar las experiencias de la niñez (y en nuestros días el psicoanálisis ha probado mucho más que esto), así debe ser posible recapturar en cierto grado la experiencia colectiva temprana de nuestra raza, aun cuando esto pudiera requerir un terrible esfuerzo. Esto se basa en el paralelo del macrocosmos con el microcosmos individual; la filogénesis parece ontogénesis, idea que se remonta cuando menos hasta el Renacimiento. Hay una analogía entre el desarrollo de un individuo y el de un pueblo. Si puedo reunir lo que fue haber sido niño, tendré algún indicio de lo que fue haber pertenecido a una cultura primitiva. Juzgar a otros por analogía con lo que soy ahora no operará: si el animismo es la falsa atribución de características humanas a objetos naturales, una falacia similar se envuelve al atribuir a los primitivos nuestras propias complicadas nociones; la memoria, no la analogía, parece más cercana a la requerida facultad de comprensión imaginativa —fantasía— con la que reconstruiremos el pasado humano.

Las categorías de la experiencia de distintas generaciones difieren, pero proceden de un orden fijo que Vico piensa que puede reconstruir, haciendo las preguntas correctas a la evidencia que hay entre nosotros. Debemos preguntar qué clase de experiencia se presupone, haciéndola inteligible, en un particular uso de símbolos (esto es, el lenguaje), qué visión particular se encarna en los mitos, en los ritos religiosos, en las inscripciones, en los monumentos del pasado. Las respuestas nos capacitarán para trazar el desarrollo humano y su crecimiento, imaginar, “meternos dentro” de las mentes de los hombres que crean su mundo con esfuerzo, con trabajo, con lucha. Cada frase de este proceso trae, y ciertamente comunica, su experiencia en sus propias formas características: en jeroglíficos, en canciones primitivas, en mitos y leyendas, en danzas y leyes, en ritos religiosos ceremoniales elaborados, que para Voltaire o Holbach o D’Alembert eran meramente anticuadas reliquias de un pasado bárbaro o de una masa de trampas oscurantistas. El desarrollo de la conciencia social y de la actividad es fácil de seguir (sostiene Vico) también en la evolución de la etimología y la sintaxis, que refleja fases sucesivas de la vida social y se desarrolla *pari passu* con ellas. La poesía no es un

embellecimiento consciente inventado por escritores sutiles, ni es sabiduría secreta en forma mnemónica; es una forma directa de expresión propia de nuestros remotos ancestros, colectiva y comunal; Homero no es la voz de un poeta individual sino la del pueblo griego entero. Esta noción en la formulación específica de la misma estaba destinada a tener un rico florecimiento en las teorías de Winckelmann y Herder que, cuando primero desarrollaron sus ideas, no habían oído, hasta donde es posible decirlo, acerca de Vico.

Y por lo que toca al inalterable carácter de la naturaleza humana básica —concepto central de la tradición occidental, desde los griegos a Aquino, del Renacimiento a Grocio, Spinoza y Locke— esto no podría ser así pues las creaciones del hombre —lenguaje, mito, ritual— cuentan una historia diferente. Los primeros hombres fueron brutos salvajes, habitantes de cavernas que usaron signos “mudos”,¹⁵ gestos y luego jeroglíficos. El primer resonar del trueno los llenó de terror. El temor —la sensación de un poder mayor— se despertó en ellos. Se unieron para protegerse; luego sigue la “edad de los dioses” o *patres*, sombríos capitanes de las tribus humanas primitivas. Fuera de sus fortificaciones no hay seguridad: los hombres atacados por otros más fuertes que ellos buscan protección y se la dan los “padres” al precio de convertirse en esclavos o en clientes. Esto marca la edad “heroica” de las oligarquías, de amos ásperos y avariciosos, usuarios de hablar “poético”, gobernantes sobre esclavos y siervos. Llegamos al momento en que estos últimos revolucionan, les arrancan concesiones, particularmente respecto al matrimonio y los ritos de la inhumación, que son las formas más antiguas de la institución humana; hacen que sus nuevos ritos sean registrados, constituyendo así la forma más antigua del derecho. Esto, a su vez, genera prosa, que conduce al argumento y la retórica, y así al cuestionamiento, la filosofía, el escepticismo, la democracia igualitaria y, al final, la subversión de la simple piedad, solidaridad y diferencia hacia la autoridad de las sociedades primitivas, a su atomización y desintegración, a la alienación y el egoísmo destructivos,¹⁶ y finalmente el colapso, a menos que algún Augusto restaure la autoridad y el orden, o una tribu anterior, más primitiva y vigorosa, con energías aun no gastadas y firme disciplina caiga sobre ellas y las subyugue; si esto no ocurre sobreviene una descomposición total. Principia de nuevo la vida en cavernas y el ciclo entero se repite una vez más, *corsi e recorsi*, de la barbarie de la vida salvaje a la segunda barbarie de la decadencia.

No hay progreso de lo imperfecto pues la mera noción de perfección entraña un criterio absoluto de valor; sólo hay cambio inteligible. Las etapas no son mecánicamente provocadas por la anterior, pero se les puede ver fluir de las nuevas necesidades creadas por la satisfacción de las antiguas, por la incesante autocreación y autotransformación de los hombres perpetuamente activos. En este proceso la guerra entre las clases, según el esquema de Vico, juega un papel central. Nuevamente aquí Vico descansa pesadamente en la mitología. Voltaire nos dice que los mitos son “delirios de salvajes e invenciones de los bribones” o, en el mejor de los casos, fantasías anodinas invocadas por los poetas para encantar a sus lectores. Para Vico son, la mitad de las veces, imágenes muy lejanas de conflictos sociales pasados de los cuales crecieron muchas culturas diversas. Es un

ingenioso e imaginativo materialista histórico: Cadmo, Ariadna, Pegaso, Apolo, Marte, Heracles, todos simbolizan virajes decisivos en la historia del cambio social.¹⁷ Lo que para el pensamiento racional de una época posterior parecía una extraña combinación de atributos —Cibeles, que es tanto una mujer como la Tierra, caballos con alas, centauros, driadas y cosas parecidas— es en realidad el esfuerzo de nuestros ancestros para combinar ciertas funciones o ideas en una sola imagen concreta; Vico llama a tales entidades “universales imposibles”,¹⁸ imágenes compuestas de características incompatibles, que los descendientes, que piensan en conceptos y no en términos sensuales, han sustituido con una abstracta fraseología. La transformación de las denotaciones de palabras particulares y sus modificaciones pueden también, para Vico, abrir ventanas hacia la evolución de estructuras sociales. Esto es porque el lenguaje nos dice “las historias de las instituciones significadas por las palabras”.¹⁹ Así la carrera de la palabra “lex” nos dice que la vida en “la gran floresta de la tierra”²⁰ fue seguida por la vida en chozas y después de esto en aldeas, ciudades, academias.²¹

Las atribuciones particulares de Vico son a veces absolutamente inverosímiles o salvajes. Pero esto importa menos que el hecho de que concibió la idea de aplicar a las acumuladas antigüedades de la raza humana una especie de método trascendental kantiano, esto es, un intento por concebir cómo debe haber sido la experiencia de una sociedad particular a través de tal o cual mito, o modo de adoración, o lenguaje, o edificio; su expresión característica. Esto abrió nuevas puertas. Esto desacreditó la idea de algún núcleo espiritual y estático de una “naturaleza humana” intemporal e incambiable. Esto reforzó la vieja noción epicúreo-lucreciana de un proceso de crecimiento lento desde los principios salvajes. No hay un concepto de justicia, propiedad, libertad o derechos inalterable e intemporal; estos valores se alteran conforme se altera la estructura social de la que son parte; los objetos creados por la mente y la imaginación en la que están incorporados estos valores se alteran de fase a fase. Toda la charla de incomparable sabiduría de los antiguos es por tanto una fantasía risible: los antiguos eran unos salvajes atemorizados, *orribili bestioni*,²² que vagaban por la gran selva de la Tierra, criaturas remotas. No hay una ley natural omnipresente. Las listas de principios absolutos escritas por los estoicos por Isidoro de Sevilla, Tomás de Aquino o Grocio no estaban ni explícitamente presentes en las mentes ni implícitamente en los actos de los primeros padres bárbaros, ni aun en la de los héroes homéricos. Los egoístas racionales de Hobbes, Locke o Spinoza son arbitrarios y antihistóricos; si los hombres han sido como fueron descritos por esos pensadores su historia se hace ininteligible.

Cada estadio de civilización genera su propio arte, su propia forma de sensibilidad e imaginación. Las formas posteriores no son ni mejores ni peores que las anteriores, simplemente son diferentes para ser juzgadas cada una como la expresión de su propia cultura particular. Cómo es posible que los primeros hombres, cuyos signos fueron “mudos”,²³ que “hablaban con sus cuerpos”, que cantaron antes de hablar (como lo hacen aún los tartamudos, añade Vico),²⁴ sean juzgados con los criterios de nuestra propia cultura. En un tiempo en que los grandes árbitros franceses del gusto creían en

una norma absoluta de excelencia artística y sabían que el verso de Racine y Corneille (o, ciertamente, de Voltaire) era superior a cualquier cosa, como el informe Shakespeare o el ilegible Milton o, antes de ellos el extraño Dante, y tal vez también los trabajos de los antiguos, Vico sostuvo que los poemas homéricos eran la expresión sublime de una sociedad dominada por la ambición, la avaricia y la crueldad de su clase gobernante, pues sólo una sociedad de esta clase pudo haber producido esta visión de la vida. Épocas posteriores pudieron haber perfeccionado otras ayudas a la existencia, pero no pudieron crear la *Iliada*, que encierra los modos de pensamiento y expresión y emoción de una clase con su particular estilo de vida; literalmente esos hombres vieron lo que nosotros no.

La nueva historia será el recuento de la sucesión y variedad de la experiencia y actividad de los hombres, de su continua autotransformación desde una cultura hacia otra. Esto conduce a un temerario relativismo y mata, entre otras cosas, la noción de progreso en las artes, por lo que las culturas posteriores son necesariamente mejoramientos respecto a, o regresiones de, épocas anteriores, cada una fijada por la distancia que la separa de algún ideal fijo e inmutable, en términos del cual todo conocimiento, belleza o virtud debe ser juzgado. La famosa disputa entre los antiguos y los modernos puede haber carecido de sentido para Vico: cada tradición artística es inteligible sólo para aquellos que usan sus propias reglas, las convenciones internas que les son propias, una parte “orgánica” de su propio patrón cambiante de categorías de pensamiento y sentimiento. La noción de anacronismo, aun si otros tienen alguna insinuación que hacer, a él le parece central. Vico nos cuenta que Polibio dijo una vez que había sido una desgracia para la humanidad que hubieran sido sacerdotes y no filósofos los que presidieron su nacimiento; cuánta crueldad y error se hubiera ahorrado a no ser por esos charlatanes mendaces.²⁵ Lucrecio reiteró apasionadamente esta carga. Para los que vivieron después de Vico esto es como si uno sugiriera que Shakespeare podría haber escrito sus obras en la corte de Gengis Kan, o Mozart compuesto en la antigua Esparta. Vico va más allá que Bodino, Montaigne y Montesquieu.²⁶ ellos (y Voltaire) pudieron haber creído en diferentes *esprits* sociales, pero no en estadios sucesivos de evolución histórica, en el que cada fase tuviera sus propios modos de visión, formas de expresión, ya las llame uno arte, ciencia o religión. La idea del crecimiento acumulativo de conocimiento, un cuerpo simple gobernado por criterios simples, universales, de modo que lo que una generación de científicos ha establecido no necesita ser repetido por otra generación, es algo que no ajusta para nada en este patrón. Así se marca el gran rompimiento entre la noción de conocimiento positivo y el entendimiento.

Vico no niega la utilidad de las últimas técnicas científicas para el establecimiento de los hechos. Él no postula una facultad intuitiva o metafísica que pueda dispensar la investigación empírica. Las pruebas para la autenticidad de documentos y otras evidencias, para fechar, para establecer el orden cronológico, para localizar quién hizo o sufrió qué y cuánto y dónde, ya estemos tratando con individuos o clases o sociedades, para establecer los hechos desnudos, los métodos de investigación recientemente establecidos, muy bien pueden resultar indispensables. Lo mismo se aplica a la

investigación de factores impersonales —geográficos ambientales o sociales— para el estudio de los recursos naturales, fauna, flora, estructura social, colonización, comercio, finanzas; aquí debemos usar los métodos de la ciencia que establecieron la clase de probabilidad de la que Bodino y Voltaire hablaron, y que todo historiador que usa métodos sociológicos o estadísticos ha llevado a cabo desde entonces. Con todo esto Vico no tiene disputa. Entonces, ¿qué es lo nuevo en su concepción de la historia, acerca de la cual, nos dice, invirtió 20 años de labor continua?

Creo que esto: comprender la historia es comprender lo que los hombres hicieron en el mundo en que se encontraron, lo que exigieron de él, cuáles fueron las necesidades sentidas, las metas, los ideales. Él buscó describir la visión que los hombres tuvieron acerca de esto; se preguntó qué necesidades, qué problemas, qué aspiraciones determinaron la opinión que una sociedad tenía de la realidad y creyó que había creado un nuevo método que le revelaría las categorías en las cuales los hombres pensaron, actuaron y cambiaron, ellos mismos y sus mundos. Esta clase de conocimiento no es el conocimiento de hechos o de verdades lógicas proporcionadas por la observación, las ciencias o el razonamiento deductivo; tampoco es el conocimiento de cómo hacer las cosas ni el conocimiento proporcionado por la fe, basado en la revelación divina, en lo que Vico creía. Es más como el conocimiento que tenemos de un amigo, de su carácter, de sus modos de pensamiento y acción, el sentido intuitivo de los matices de su personalidad, sentimientos o ideas que Montaigne describe tan bien y que Montesquieu tomó en cuenta.

Para lograr esto uno debe poseer poder imaginativo de alto grado tal como lo requieren los artistas y, particularmente, los novelistas. Y aun esto no nos llevará lejos para alcanzar modos de vida demasiado remotos o diferentes de lo que nos es propio. Pero no es necesario desesperarnos del todo, pues lo que estamos buscando es entender a los hombres —seres humanos dotados, como lo estamos, con mentes y propósitos y vidas interiores—, cuyas obras no pueden sernos absolutamente ininteligibles, a diferencia del contenido impenetrable de la naturaleza no humana. Sin este poder que Vico describe como el “entrar a” mentes y situaciones, el pasado permanecerá para nosotros como la colección muerta de objetos en un museo.

Esta clase de conocimiento, no incluido en la filosofía de Descartes, está basado en el hecho de que nosotros sabemos qué son los hombres, qué es la acción, qué es tener intenciones, motivos, qué es buscar, comprender e interpretar con el fin de sentirse uno en casa en el mundo no humano, lo que Hegel llamó *Bei-sich-selbst-seyn*.²⁷ El más famoso pasaje de *La ciencia nueva* expresa esta idea central muy vívidamente:

[...] en la noche de espesa oscuridad que envuelve la antigüedad primitiva, tan remota de nosotros, brilla ahí la eterna y nunca factible luz de una verdad más allá de toda duda: que el mundo de la sociedad civil ciertamente ha sido hecho por los hombres y que sus principios, por tanto, se encontrarán dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana. Quien reflexione en ello no podrá sino maravillarse de que los filósofos hayan dedicado todas sus energías al estudio

del mundo de la naturaleza, el que, dado que Dios lo hizo, sólo Él conoce, y que hayan olvidado el estudio del mundo de naciones, o mundo civil que, dado que los hombres lo hicieron los hombres pueden llegar a conocer.²⁸

Los hombres han hecho su mundo civil —esto es, su civilización y sus instituciones— pero, como Marx anotaría más tarde, no todo de “buen paño”, no de un material infinitamente maleable; el mundo externo, la misma constitución física y psíquica de los hombres juega su parte. Esto no le importa a Vico: él está interesado sólo en la contribución humana y cuando habla de las inesperadas consecuencias de las acciones de los hombres que ellos no han “hecho” deliberadamente, las atribuye a la Providencia que guía a los hombres para su beneficio final por sus propios caminos inescrutables. Entonces eso también, como la naturaleza, está fuera del control consciente del hombre. Pero lo que él quiere decir es que lo que una generación de hombres ha experimentado y hecho e incorporado en sus obras, otra generación lo puede alcanzar aunque, pudiera ser, imperfectamente o con dificultad. Para esto uno debe poseer una desarrollada *fantasía*, el término de Vico para la perspicacia imaginativa, que acusa a los teóricos franceses de devaluar. Esta es la capacidad para concebir más de un medio para categorizar la realidad como habilidad para entender qué es ser un artista, un revolucionario, un traidor, saber qué es ser pobre, ejercer autoridad, ser un niño, un prisionero, un bárbaro. Sin ninguna habilidad para estar bajo la piel de otros, la condición humana, la historia, lo que caracteriza un periodo o una cultura frente a otras no puede ser entendido. Los patrones sucesivos de civilización difieren de otros procesos temporales —digamos, geológicos— por el hecho de que son los hombres —nosotros mismos— los que desempeñan un papel crucial en su creación. Esto yace en el corazón de la ciencia o el arte de la atribución: decir qué es lo que va con una forma de vida y no con otra no puede ser logrado sólo mediante métodos inductivos.

Permítaseme dar un ejemplo del método de Vico: argumenta que el relato de que los romanos pidieron prestadas las Doce Tablas (el código original de las leyes romanas) a la Atenas de la época de Solón, no puede ser verdad; pues no es posible que tales bárbaros, como deben haber sido los romanos en el tiempo de Solón, hubieran sabido lo que era Atenas o que ésta poseyera un código que les pudiera ser valioso a ellos. Más aún, en la improbable suposición de que estos romanos antiguos supieran que al sudeste de ellos había una sociedad más o mejor organizada (aun cuando las tribus bárbaras de la Roma temprana escasamente podrían haber albergado, así fuera rudimentariamente, nociones tales como civilización o ciudad-Estado), no hubieran podido traducir las palabras éticas dentro del latín idiomático sin una traza de influencia griega en esto, o usado, por ejemplo, palabra tal como *auctoritas*, para la cual no existía un término griego equivalente.

Esta clase de argumento no descansa sobre una acumulación de pruebas empíricas acerca del comportamiento humano en muchos tiempos y lugares sobre las cuales se pueden hacer descansar generalizaciones sociológicas. Nociones tales como la cultura avanzada y lo que la distingue de la barbarie, no son para Vico conceptos estáticos, sino

que describe etapas en el crecimiento de la conciencia en individuos y sociedades, diferencias entre conceptos y categorías en uso en un nivel de crecimiento de aquellos que forman otro y la génesis del uno y del otro, para entender qué brota finalmente de la comprensión de lo que es niñez y madurez. A principios del siglo XV el humanista italiano Bruni declaró que cualquier cosa que se dijera en griego podría ser igualmente bien dicha en latín. Esto es precisamente lo que Vico niega, como muestra el ejemplo de *auctoritas*. No hay una estructura inmutable de experiencia para reflejar qué lenguaje perfecto podría ser inventado y dentro de qué imperfectas aproximaciones tal lenguaje podría ser trasladado. El lenguaje de los llamados primitivos no es una interpretación imperfecta de lo que posteriores generaciones expresarán más cuidadosamente: encierra su propia, única visión del mundo que puede ser alcanzada pero no totalmente traducida dentro del lenguaje de otra cultura. Una cultura no es una visión menos perfecta que otra: el invierno no es una primavera rudimentaria; el verano no es un otoño subdesarrollado.

Los mundos de Homero, de la Biblia, o de Kalevala, no pueden ser comprendidos en términos de los criterios absolutos de Voltaire o Helvecio o Bucle, y calificarlos de acuerdo con su distancia de los más altos logros de la civilización humana, como se ejemplifica en el *musée imaginaire* de Voltaire, donde las cuatro grandes edades del hombre cuelgan juntas como aspectos del único, mismísimo ápice de los logros humanos. Se diría que esto es un truísmo demasiado elaborado, pero a principios del siglo XVIII esto no era un truísmo. La mera noción de que la tarea de los historiadores no era solamente establecer hechos y dar explicaciones causales acerca de ellos, sino examinar lo que una situación quería decir para los comprendidos en ella, cuál era la perspectiva de ellos, por qué reglas se guiaban, qué “presuposiciones absolutas” (como Collingwood las llamaba)²⁹ estaban comprendidas en lo que ellos (pero no otras sociedades ni otras culturas) decían o hacían, todo esto es ciertamente nuevo y profundamente extraño al pensamiento de los *philosophes* o científicos de París. Esto coloreaba los pensamientos de los que primero reaccionaron contra la Ilustración francesa, críticos, historiadores de las literaturas nacionales en Suiza, en Inglaterra, en Alemania, Bodmer, Breitinger y von Muralt; eruditos hebreos como Lowth y críticos homéricos como Blackwell; pensadores sociales y culturales como Young y Adam Ferguson; Hamann y Möser y Herder. Después de ellos vino la gran generación de los eruditos clásicos, Wolf, Niebuhr y Boeckh, que transformaron el estudio del mundo antiguo y cuyo trabajo tuvo una influencia decisiva sobre Burckhardt y Dilthey y sus sucesores en el siglo XX. De estos orígenes vinieron la filosofía comparada y la antropología comparada, la jurisprudencia comparada, la religión y la literatura, las historias comparadas del arte, la civilización y las ideas, campos en los que no sólo se requiere el mero conocimiento de hechos y acontecimientos sino también la comprensión —lo que Herder fue el primero en llamar *Einfühlung*, empatía—.

El uso de la imaginación informada acerca de, y la perspicacia de, sistemas de valores, concepciones de la vida de sociedades enteras, no se requiere en la matemática o la física, la geología o la zoología o —aunque algunos negarían esto— en la historia económica o aun en la sociología si esto es concebido y practicado como una ciencia estrictamente natural. Esta declaración es intencionalmente extremosa, con la intención

de hacer hincapié en la distancia que se abre entre la ciencia natural y las humanidades a resultas de una nueva actitud hacia el pasado humano. Sin duda, en la práctica hay una gran imbricación entre la historia impersonal como es concebida, digamos, por Condorcet, Buckle o Marx, que creían que la sociedad humana podía ser estudiada por una ciencia humana con principios análogos a la que nos habla del comportamiento de “las abejas o los castores” (para usar la analogía de Condorcet),³⁰ contrastada con la historia de aquello en lo que los hombres creen o por lo cual viven, la vida del espíritu, ceguera que Coleridge y Carlyle imputaban a los utilitaristas, Acton a Bueche (en su famoso ataque contra éste) y Croce a los positivistas. Vico principió este cisma: después de esto los caminos se apartaron. Lo específico y único contra lo repetitivo y lo universal, lo concreto contra lo abstracto, el movimiento perpetuo contra el reposo, lo interno contra lo externo, la calidad contra la cantidad, los principios unidos por una cultura contra los principios intemporales, la lucha mental y la autotransformación como una condición permanente del hombre contra la posibilidad (y la deseabilidad) de la paz, el orden, la armonía final y la satisfacción de todos los deseos humanos racionales; tales son algunos de los aspectos contrastados.³¹

Estas concepciones de su método y la materia de su tema que ahora dan por sentados los historiadores de la literatura, de las ideas, del arte, de la ley, y también los historiadores de la ciencia, y sobre todo los historiadores y los sociólogos de la cultura influidos por esta tradición, no están por regla, y no necesitan estarlo, conscientemente presentes en la mente de los mismos científicos naturales. Sin embargo, antes del siglo XVIII, no había, en cuanto yo sé, un sentido de este contraste. Las distinciones entre el vasto campo de la filosofía —natural y metafísica—, la teología, la historia, la retórica, la jurisprudencia, no estaban netamente trazadas; hubo disputas acerca del método durante el Renacimiento, pero la gran división entre las provincias de las ciencias naturales y las humanidades por primera vez fue hecha, o revelada cuando menos, para mejor o peor por Giambattista Vico. De esta manera comenzó el gran debate cuyo fin aún no está a la vista.

¿Dónde se origina su idea central? ¿La idea de lo que es la cultura y qué es lo que hay que entender en su unidad y variedad, su parecido, pero sobre todo sus diferencias con otras culturas, lo cual socava la doctrina de la identidad de la civilización y el progreso científico concebidos como el crecimiento acumulativo del conocimiento; saltó de su cabeza totalmente armado como Palas Atenea? ¿Quién antes de 1725, había tenido semejantes pensamientos? ¿Cómo se colaron —si en verdad lo hicieron— a Hamann y Herder en Alemania, algunas de cuyas ideas son sorprendentemente similares? Estos son problemas acerca de los cuales, aun ahora, los historiadores de las ideas todavía no investigan suficientemente. Pese a lo fascinantes que son su solución me parece menos importante que los mismos descubrimientos centrales; sobre todo la noción de que el único camino para lograr cualquier grado de conocimiento de uno mismo es el reconstruir sistemáticamente nuestros pasos histórica, psicológica y, sobre todo, antropológicamente a través de las etapas de crecimiento social que siguen formas empíricamente descubribles o, si esto es un término demasiado absoluto, orientaciones o tendencias con

cuyo funcionamiento estamos familiarizados en nuestra propia vida mental, pero que no se mueven hacia una meta única, universal; cada mundo por sí mismo, tiene mucho en común con sus sucesores, con los cuales forma una línea continua de experiencias humanas reconocibles, no ininteligibles para sus habitantes. Sólo de este modo, si Vico tiene razón, podemos esperar comprender la unidad de la historia humana, los eslabones que conectan nuestra propia “edad magnífica” a nuestros “escuálidos” principios en la “gran selva de la Tierra”.³²

Trad. de Hero Rodríguez Toro

¹ Vicent de Lérins, *Commonitorium*, 2. p. 3.

² *Novum organum*, I. 39.

³ M. H. Fisch ha anotado correctamente que la disolución de los monasterios liberó una masa de pruebas documentales de las que no se ha dispuesto hasta ahora, y esto contribuyó al hecho de que la Iglesia, al repeler ataques contra sus reclamaciones históricas, recurrió a armas de investigación histórica.

⁴ Frases como “les saisons et mutations de mœurs d’un peuple” o “la complexion et humour” de una nación, o “façons de vivre”, “forme de vivre”, “la police” o “les motifs, les opinions et les pensées des hommes”, “le génie du siècle, des opinions, des mœurs, des idées dominantes”, “les passions qui conduisaient les hommes” fueron muy comunes durante los siglos XVI y XVII.

⁵ “Histoire”, en *Dictionnaire philosophique*, p. 365, en *Œuvres complètes de Voltaire* [ed. Louis Moland] (París, 1877-1885) (en lo sucesivo M) vol. 19. Las referencias subsecuentes a Voltaire remiten a esta edición, a menos que se especifique lo contrario, por volumen y página: M, XIX, 365.

⁶ Prefacio al *Essai sur l’histoire universelle*, vol. III (1754): M, XXIV, 41.

⁷ *Essai sur les mœurs*, “Avant-propos”: M, XI, 157.

⁸ *Ibid.*, cap. 81: M, XII, 53.

⁹ *Siècle de Louis XIV*, Introducción: M, XIV, 155.

¹⁰ Carta a Maurice Pilavoine, 23 de abril de 1760.

¹¹ *Op. cit.*, nota 5, p. 367.

¹² *Essai sur les mœurs*, cap. 195: M, XIII, 162.

¹³ Así Fontenelle, cuya influencia sólo fue inferior a la de Voltaire, identifica el progreso en las artes (como cualquier otra cosa) con el aumento en el orden, la caridad, la precisión, la *netteté*, cuya más pura expresión es la geometría —el método cartesiano que no puede sino mejorar cualquier cosa que toca, en toda provincia del conocimiento y la creación. Para él la mitología es el producto del salvajismo y la ignorancia. Sospecha de toda metáfora, pero especialmente de las *images fabuleuses*, que brotan de una concepción de las cosas “totalmente falsa y ridícula” —su uso sólo puede ayudar a diseminar el error. Los poetas en los tiempos primitivos emplearon el lenguaje mitológico ornamentalmente, pero también como un estratagema para representarse a sí mismos como inspirados directamente por los dioses; los escritores modernos deberían, cuando menos, usar *images spirituelles* —abstracciones personificadas— acerca, digamos, del tiempo, el espacio, la deidad, que hablen a la razón, no al sentimiento irracional. El poder intelectual, el valor, la humanidad y la inquebrantable persecución de la verdad con

la cual las *lumières* de la época luchan contra las tonterías y el oscurantismo en la teoría, y las bárbaras crueldades en la práctica, no necesitan cegarnos ante los vicios de sus virtudes, que han exigido su terrible precio.

¹⁴ Virgilio, *Églogas*, 3. 60; cf. Arato, *Fenómenos*, 2-4; citado en *The New Science of Giambattista Vico*, trad. Thomas Goddard Bergin y Max Harold Fisch, ed. rev. (Nueva York, 1968), párrafo 379. Las referencias subsiguientes a la *Nueva ciencia* de Vico remiten a esta edición de la siguiente manera: NS, 379.

¹⁵ NS, pp. 401, 434.

¹⁶ Vale la pena anotar el pasaje de la *Nueva ciencia*, de Vico, en la que se describe el final de una civilización decadente: “no importa cuán grande la muchedumbre y la presión de sus cuerpos [los hombres] viven como bestias salvajes en una profunda soledad de espíritu y voluntad, escasamente un par de seres son capaces de estar acordes dado que cada uno sigue su propio placer o capricho” (NS, p. 1106).

¹⁷ Por ejemplo, la historia de Teseo y Ariadna concierne a la vida en el mar: el minotauro representa a los piratas que secuestran en barcos a los atenienses, pues el toro es un antiguo emblema característico en las proas de los navíos, y la piratería fue tenida como un alto honor tanto por los griegos como por los antiguos germanos. Ariadna es el arte mariner, el hilo es el símbolo de la navegación y el laberinto es el mar Egeo. El minotauro es un hijo mestizo, un extranjero llegado a Creta —un emblema temprano del conflicto racial—. Cadmo es el hombre primitivo y matar a la serpiente es el despeje de la vasta selva. Siembra los dientes de la serpiente en el campo —los dientes son los dientes de un arado, las piedras que arroja cerca de él son los terrones del suelo que la oligarquía de héroes retiene en contra de los siervos hambrientos de tierra; los surcos las órdenes de la sociedad feudal; los hombres armados que saltan de los dientes son los héroes, pero ellos luchan no uno contra el otro, como relata el mito (aquí Vico decide “corregir” lo evidente) sino los ladrones y los vagabundos que amenazan la vida de los campesinos ya asentados. Las heridas que Minerva inflige a Marte es la derrota de los plebeyos por los patricios. En el caso de Pegaso las alas representan el cielo, el cielo representa a los pájaros, el vuelo proporciona los tan importantes auspicios. Las alas más un caballo, es el equivalente de los nobles montadores de caballos con el derecho de encargarse de los auspicios, y por tanto de la autoridad sobre el pueblo, y pronto tales mitos representan poderes, instituciones y frecuentemente materializan cambios radicales en el orden social; criaturas mitológicas como Dragón —una serpiente encontrada en China y también en Egipto— o Heracles, o Eneas (cuyo descenso al Averno es, desde luego, un símbolo de la siembra) para Vico no son personajes históricos sino, como Pitágoras y Solón, que son vistos por él como meros símbolos de estructuras políticas y no para ser encajados dentro de cualquier estructura cronológica.

¹⁸ NS, pp. 209, 381, 933.

¹⁹ NS, p. 354.

²⁰ NS, *passim*, e. g., pp. 13, 195, 301, 369, 736, 1097.

²¹ NS, pp. 239-240. Esto es un buen ejemplo del libre vagabundear de la imaginación de Vico: agrupa “lex” (bellota), “ilex”, “aquilex”, “legumen” y “legere” como palabras típicamente “forestales”, sacadas, claramente de la vida de la selva, que llegaron a querer decir actividades y objetos absolutamente diferentes. Al principio “lex” “debió haber querido decir una colección de bellotas”. “Ilex” es “encina” “pues la encina produce las bellotas por las cuales los cerdos se ponen juntos” (así también “aquilex” quiere decir “colector de aguas”). “Lex” fue después una colección de vegetales, de los cuales los últimos fueron llamados *legumina*. Posteriormente, en una época en que las letras comunes no habían sido aún inventadas para escribir las leyes, *lex*, por una necesidad de naturaleza civil debe haber querido decir una colección de ciudadanos, o el parlamento público; así la presencia de la gente fue la *lex*, o “ley” que solemnizan las voluntades que fueron hechas *calatis comitiis*, en presencia de la *comitia* reunida. Finalmente, reunir letras y haciendo, por decirlo así, un haz de ellas para cada palabra, se llamó *legere*, leer”. Esto es característicamente una pieza fantasiosa de filología genético-sociológica; sin embargo, en su debido curso este acercamiento sociolingüístico condujo a ramas importantes y ricas de las humanidades en la forma de jurisprudencia histórica, antropología social, religión comparada y cosas parecidas, particularmente en sus relaciones con los aspectos genéticos e históricos de la teoría lingüística.

²² NS, p. 374.

²³ *Loc. cit.*, nota 15.

²⁴ NS, pp. 225-230, 461.

²⁵ Esto está en realidad fundamentado en una lectura errónea de un texto de Polibio, pero proporcionó a Vico ocasión para su tesis historicista: y aun cuando Polibio no cometió esta falacia forma un hilo en la tradición de la Ilustración contra la cual se rebeló Vico.

²⁶ La diferencia entre las actitudes primeras y últimas brota por el interés en mitos y fábulas por parte de, digamos, Bodin y Bacon y aun de Montesquieu por una parte, y Vico por la otra. Los antiguos pensadores no piensan en mitos y fábulas como invenciones de sacerdotes mentirosos o meramente como resultados de la “debilidad humana” (para usar la frase de Voltaire), sino que miran las antigüedades de esta especie como información acerca de *mœurs* y *façons de vivre* en las sociedades primarias, o antiguas, para el propósito expreso de descubrir si son las lecciones históricas que existen en relación con su propio tiempo y circunstancias. Aun cuando temperamentalmente pudieron haber sido intensamente curiosos acerca de otras sociedades, y reunido estos hechos por su propio interés, el motivo ostensible era ciertamente utilitario —deseaban mejorar la vida humana—. Vico ve los mitos como prueba de las diferentes categorías en que está organizada la experiencia, lentes extraños para nosotros, a través de los cuales el hombre primitivo y los pueblos remotos miraban el mundo en el que vivían: el propósito es comprender de dónde vinimos, cómo llegamos a ser lo que somos; cuánto, poco o mucho, del pasado llevamos aún con nosotros. Su planteamiento es genético, pues sólo a través de su génesis, reconstruida por la *fantasía*, guiada por las reglas que él cree haber descubierto, cualquier cosa puede ser verdaderamente comprendida: no por alguna intuición de esencias inmemoriales, o descripción empírica o análisis del presente estado de un objeto. Esto marca un genuino viraje en la concepción de la historia y de la sociedad.

²⁷ *Op. cit.*, *supra*, nota 103, p. 135, vol. II, p. 44.

²⁸ NS, p. 331.

²⁹ R. G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (Oxford, 1940), *passim*, especialmente cap. 5.

³⁰ *Loc. cit.*, *supra*, p. 26, n. 1.

³¹ Me parece que Erich Auerbach ha centrado esto con elocuencia y precisión: “Cuando la gente se da cuenta de que las épocas y las sociedades no deben ser juzgadas en términos de un concepto patrón de lo que es deseable hablando absolutamente, sino más bien en cada caso en términos de sus propias premisas; cuando la gente considera entre tales premisas no sólo factores naturales como el suelo y el clima sino también los factores históricos y naturales; cuando, en otras palabras, vienen a desarrollar un sentido de dinámica histórica, de la incomparabilidad de los fenómenos históricos [...] de forma que cada época aparezca como un todo cuyo carácter es reflejado en cada una de sus manifestaciones; cuando, finalmente, acepten la convicción de que el significado de los acontecimientos no puede ser tomado en las formas abstractas y generales de percepción y que el material necesitado para comprenderlo no debe ser buscado exclusivamente en los altos estratos de la sociedad y en los acontecimientos políticos de importancia sino también en el arte, la economía, la cultura material e intelectual, en las profundidades del mundo del trabajo diario y sus hombres y mujeres, pues sólo allí uno puede alcanzar lo que es único, lo que está animado por fuerzas internas y que, tanto en un sentido más concreto como más profundo, es universalmente válido”. *Mimesis* (1946), trad. Willard R. Trask (Princeton, 1953), p. 391. No sé de ninguna formulación mejor de la diferencia entre historia como ciencia e historia como una forma de conocimiento propio incapaz de llegar a ser completamente organizado y de ser logrado —como Vico nos advirtió— sólo por “increíble esfuerzo” (NS, p. 338).

³² NS, p. 123; véase también *supra* la nota 20.

HERDER Y LA ILUSTRACIÓN

VIVIMOS EN UN MUNDO QUE NOSOTROS MISMOS HEMOS CREADO¹

I

La fama de Herder se basa en el hecho de que es el padre de los conceptos interrelacionados de nacionalismo, historicismo y *Volkgeist*, uno de los caudillos de la rebelión romántica contra el clasicismo, el racionalismo y la fe en la omnipotencia del método científico; en pocas palabras, el más formidable de los adversarios de los *philosophes* franceses y de sus discípulos alemanes. Mientras que ellos —o al menos los más conocidos entre ellos, D'Alembert, Helvétius, Holbach y, con ciertas cortapisas, Voltaire y Diderot, Wolff y Reimarus— creyeron que la realidad estaba ordenada de acuerdo con leyes universales, intemporales, objetivas e inalterables, las cuales toda investigación racional podría descubrir, Herder sostuvo que cada actividad, situación, periodo histórico o civilización poseía un carácter único propio; de modo que el intento de reducir tales fenómenos a combinaciones de elementos uniformes y de describirlos o analizarlos en términos de reglas universales tendía a suprimir precisamente esas diferencias decisivas que constituían la cualidad específica del objeto estudiado, fuese en la naturaleza o en la historia. A las nociones de leyes universales, principios absolutos, verdades finales, modelos y normas eternas en ética o estética, en física o matemáticas, Herder opuso una distinción radical entre el método apropiado para el estudio de la naturaleza física y el apropiado para el espíritu del hombre, en continuo cambio y desarrollo. A Herder se le acredita el haber dado nueva vida a la noción de pautas sociales, y desarrollo social, así como la importancia vital de considerar los factores cualitativos y los cuantitativos —lo palpable y lo imponderable—, que los conceptos de la ciencia natural niegan o pasan por alto. Preocupado por los misterios del proceso creador, sea en individuos o en grupos, Herder lanzó (se nos dice) un ataque general contra el racionalismo con su tendencia a generalizar, abstraer, asimilar lo distinto, unificar lo dispar, y, ante todo, contra su propósito declarado de crear un *corpus* de conocimiento sistemático que en principio fuera capaz de responder a todas las preguntas inteligibles: la idea de una ciencia unificada de todo lo que existe. En el curso de esta propaganda contra el racionalismo, el método científico y la autoridad universal de leyes inteligibles, a Herder se le atribuye el haber estimulado el crecimiento del particularismo, el nacionalismo y el irracionalismo literario, religioso y político, desempeñando así un papel

importante en la transformación del pensamiento y la acción del hombre en la generación siguiente.

Esta versión, que se encuentra en algunas de las monografías más conocidas sobre el pensamiento de Herder, en general es cierta, pero simplifica las cosas en exceso. Las ideas de Herder sí ejercieron un efecto profundo y revolucionario sobre el pensamiento y la práctica ulteriores. Ha sido elogiado por algunos como el paladín de la fe contra la razón, de la imaginación poética e histórica contra la aplicación mecánica de reglas, de la visión en contra de la lógica, de la vida en contra de la muerte; otros lo han clasificado entre pensadores confusos o retrógrados o irracionalistas que interpretaron mal lo que habían aprendido de la Ilustración y que alimentaron la corriente del chauvinismo y el oscurantismo alemán; otros más han intentado encontrar un terreno común entre Herder y Comte, o Darwin o Wagner, o los sociólogos modernos.

No es mi propósito en este estudio pronunciarme directamente sobre estas cuestiones, aunque sí me inclino a pensar que el grado de su conocimiento de las ciencias naturales de su época, y su fidelidad a ellas, con frecuencia han sido gravemente subestimados. Herder no menos que Goethe, se sintió fascinado y fue influido por los descubrimientos de la ciencia, y, como él, pensó que a menudo se sacaban de ella falsas inferencias generales. Herder fue durante toda su vida un mordaz e implacable crítico de los enciclopedistas, pero aceptó y de hecho aclamó las teorías científicas en que ellos fundamentaron sus doctrinas sociales y éticas; simplemente pensaba que estas conclusiones no podían seguirse a partir de las recién establecidas leyes de la física o de la biología, ya que claramente contradecían lo que cualquier observador sensible, desde los comienzos de la autoconciencia social, sabía que era cierto en la experiencia y la actividad humanas.² Pero lo que me propongo analizar no es la actitud de Herder hacia la ciencia natural de su época. Deseo limitarme, dentro de lo posible (y a veces no lo es) a lo que hay verdaderamente original en las ideas de Herder, más de ninguna manera a todo ello: en particular trataré de examinar tres ideas cardinales en el rico crisol de su pensamiento, ideas que han ejercido gran influencia durante dos siglos y que son nuevas, importantes e interesantes en sí mismas. A estas ideas, que van en contra de la corriente principal del pensamiento de su época, las he llamado *populismo*, *expresionismo* y *pluralismo*.³

Permítaseme empezar reconociendo las más claras deudas de Herder para con otros pensadores.⁴ La tesis de Herder, según la cual la materia apropiada para las ciencias históricas es la vida de las comunidades y no las hazañas de individuos —estadistas, soldados, reyes, dinastías, aventureros y otros hombres célebres—, había sido planteada por Voltaire, Hume y Montesquieu, por Shlözer y Gatterer, y, antes de ellos, por historiadores franceses en el siglo XVI y comienzos de XVIII, y con incomparable imaginación y originalidad por Vico. Hatas donde yo sé, no existe ninguna prueba concluyente de que Herder hubiese leído la *Scienza nuova* de Vico, al menos hasta 20 años después de formada su propia teoría de la historia; pero si no había leído a Vico, sí había oído hablar de él, y probablemente había leído a Wegelin y los comentarios homéricos de Cesarotti. Además, la idea de que los grandes poetas expresaban el espíritu

y la experiencia de sus sociedades y eran sus verdaderos portavoces, estuvo particularmente difundida durante los años de formación de Herder. Shaftesbury celebró a los artistas como las voces inspiradas de sus tiempos, von Muralt, Bodmer y Breitinger en Suiza colocaron a Shakespeare y a Milton y a los antiguos *Minnesinger* alemanes muy por encima de los ídolos de la Ilustración francesa. Bodmer coincidió en estos temas con el devoto admirador de Vico, el conde Pietro Calepio;⁵ la batalla entre el historicismo literario y el neoclasicismo de París y sus seguidores alemanes era enconadamente reñida durante la juventud de Herder. Esto tal vez baste para explicar la notable semejanza entre las ideas de Vico y las de Herder, y para abreviar la prolongada y desesperada búsqueda de líneas más directas. Sea como fuere, la noción de las pautas culturales distaba mucho de ser nueva en su época, como pretendió subrayarlo el irónico título de su temprana obra *Otra filosofía de la historia*. El argumento en su favor había sido bien presentado, aunque en términos un tanto generales, por su archienemigo Voltaire en el célebre *Essai sur les mœurs* y en otros escritos.

Asimismo, el concepto de que la variedad de las civilizaciones queda, en alto grado, determinada por diferencias de factores físicos y geográficos —referidos con el nombre general de “clima”— desde Montesquieu se había vuelto un lugar común. Aparece, antes que en Montesquieu, en el pensamiento de Bodino, Saint-Evremond, el abate Dubos y sus seguidores.

En cuanto a los peligros de la arrogancia cultural —la tendencia a juzgar las sociedades antiguas en términos de valores modernos— habían sido tema central de Lessing, contemporáneo de Herder, aunque de mayor edad (si bien Lessing pudo ser influido por él). Tampoco ha escrito nadie más irónicamente que Voltaire contra la costumbre europea de desdeñar como inferiores a todas las civilizaciones remotas, como la de China, que él había elogiado para exponer la ridícula vanidad, exclusividad y fanatismo de la “bárbara” visión judeocristiana que no reconocía otros valores que los suyos propios. El que Herder volviera esta arma contra el propio Voltaire y lo acusara de un estrecho punto de vista parisino y dieciochesco, no altera el hecho de que la cabeza y la fuente de toda oposición al europocentrismo fue el propio Patriarca. Voltaire había elogiado el antiguo Egipto, y Winckelmann a los griegos; Boulainvilliers había hablado de la superioridad de las naciones del Norte, así como también Mallet en su célebre historia de Dinamarca; el beato Ludwig von Muralt en sus *Cartas sobre el inglés y el francés* había establecido, ya desde 1725, un contraste entre el espíritu independiente de los suizos y de los ingleses, en particular de los escritores ingleses, y los convencionales manierismos de los franceses; Hurd, Millar y, después de ellos, Justus Möser, cantaron las glorias de la Europa medieval mientras Voltaire y la *Encyclopédie* más desdeñaban esa supuesta Edad de Tinieblas. Ciertamente que eran una minoría y, aunque las loas de Justus Möser a la vida libre de los antiguos sajones antes de que fueran tan brutalmente civilizados por Carlomagno bien pudieron estar influidas por Herder, no fueron creadas por él.

Se hizo un nuevo hincapié en las diferencias culturales, y surgieron protestas contra la autoridad de las leyes y las reglas generales e intemporales. La notoria falta de sentido

histórico que hizo a Racine y a Corneille representar personajes clásicos o exóticos orientales con el atuendo y los modales de los cortesanos de Luis XIV fue adversamente comentada por Dubos y satirizada con éxito por Saint-Evremond. En el otro polo de la escala algunos pietistas alemanes, entre ellos Arnold y Zinzendorf, insistieron en la idea de que cada religión tenía una visión única y peculiar, y Arnold basó en esta idea su defensa audaz y apasionada de la tolerancia de las desviaciones de la ortodoxia luterana, y hasta de las herejías y el escepticismo religioso.

El concepto del espíritu de una nación o de una cultura había tomado un lugar central no sólo para Vico o Montesquieu, sino también para el célebre publicista Friedrich Karl von Moser —a quien Herder leyó y conoció—, para Bodmer y Breitinger, para Hamann y para Zimmermann. Bolingbroke había hablado de la división de los hombres en nacionalidades como algo profundamente arraigado en la naturaleza misma. A mediados del siglo abundaban los celtómanos y los gotómanos especialmente irlandeses y escoceses que, aun sin la ayuda de Ossian, elogiaban las virtudes de las tribus gaélicas o germánicas y las representaban como moral y socialmente superiores no sólo a los antiguos griegos y romanos, sino más aún a la decadente civilización de los pueblos latinos y mediterráneos modernos. La célebre carta de Rousseau a los polacos en que les pedía no dejarse asimilar forzosamente por Rusia y aferrarse tenazmente a sus costumbres y características nacionales, por inaceptable que pareciera al cosmopolitismo de su época, muestra el mismo espíritu.

En cuanto al concepto de la sociedad como organismo, al que tanta importancia dieron Burke y Herder, para entonces era ya verdaderamente antiguo. El empleo de metáforas orgánicas es al menos tan antiguo como Aristóteles; nadie las había empleado con más abundancia que los escritores medievales; son el meollo y el centro de los escritos políticos de Juan de Salisbury, y son un arma conscientemente utilizada por Hooker y Pascal contra las nuevas concepciones científico-mecánicas. Ciertamente, no había nada nuevo en esta noción; por lo contrario, representa, si acaso, un deliberado regreso a ideas más antiguas sobre la vida social; esto también puede decirse de Burke, quien fue igualmente aficionado al empleo de analogías tomadas de las nuevas ciencias biológicas; no conozco ninguna prueba de que Burke hubiese leído u oído hablar de las ideas de Justus Möser o de las de Herder.

Las diferencias de ideales —de lo que hace felices a los hombres y a las sociedades— habían quedado vívidamente ilustradas por Adam Ferguson en su muy original *Essay on the History of Civil Society*, que Herder había leído.⁶

En su explicación general de los hechos en términos naturalistas, fuesen geofísicos o biológicos, Herder adoptó el enfoque normal de los seguidores de Locke, Helvétius y los enciclopedistas, y, en realidad, de toda la Ilustración. A diferencia de su maestro Hamann, Herder estuvo decisivamente influido por los descubrimientos de la ciencia natural; les dio una interpretación vitalista, aunque no la interpretación mística o teosófica favorecida por Hemsterhuis, Lavater y otros “intuitivistas”.

El antiguo concepto de una sola gran fuerza cósmica de la naturaleza, encarnada en centros dinámicos finitos, había recibido de Leibniz nueva vida, y era común en todos

sus discípulos.

Asimismo, la idea de un plan divino realizado en la historia humana había pasado en sucesión ininterrumpida desde el Antiguo Testamento y sus intérpretes judíos hasta los padres cristianos, y luego hasta la clásica formulación de Bossuet.

Paralelos entre pueblos primitivos alejados unos de los otros en el tiempo y en el espacio —griegos homéricos y tempranos romanos por una parte, y pieles rojas o tribus germánicas por la otra— habían sido propuestos por Fontenelle y el jesuita francés *père* Lafitau; los protagonistas de este enfoque en los primeros años del siglo, especialmente escritores ingleses como Blackwell y los Warton debieron mucho a estas especulaciones; había llegado a formar parte integral de la cultura homérica, que floreció tanto en Inglaterra, como, bajo el impulso de Vico, en Italia. Ciertamente Cesarotti había percibido las implicaciones ulteriores de este tipo de enfoque de la literatura en la filología y la antropología comparadas; y cuando Diderot en la *Encyclopédie*, en el curso de un artículo general dedicado a la filosofía griega, desechó a Homero como “un teólogo, filósofo y poeta”, citando la opinión de “un hombre bien conocido” de que muy probablemente no se le leería mucho en el futuro,⁷ ésta fue una *boutade* característicamente partidista, con el espíritu de Descartes y de Pierre Bayle, contra la reverencia al pasado y la marchita erudición, eco ya tardío de la batalla de los antiguos y los modernos. Tampoco se dejó en paz a la propia Biblia, que Vico no se había atrevido a tocar. Una crítica filosófica e histórica del texto, que había comenzado con Spinoza y el *père* Simón en el siglo anterior, fue llevada adelante, cautelosamente —pese a cierta oposición de la ortodoxia cristiana, tanto católica como protestante— con estricto respeto a las reglas de la cultura secular. Astruc en Francia, Lowth en Inglaterra y después de ellos los Michaelis en Alemania (y Dinamarca), trataron la Biblia como monumento de la literatura oriental, compuesto en diversas fechas. Todos conocemos la deuda de Gibbon con el trato fríamente secular de Mosheim a la temprana historia eclesiástica cristiana; Herder, quien no era un investigador experimentado, tuvo mucho en qué apoyarse.

Lo mismo puede decirse del patriotismo lingüístico de Herder. La defensa de la lengua alemana había sido vigorosamente emprendida por Martin Opitz en los primeros años del siglo XVIII, y desde entonces había formado parte del programa consciente de teólogos, hombres de letras y filósofos. Mencke, Horneck, Moscherosch, Logau y Gryphius son nombres que acaso no signifiquen mucho, el día de hoy, para los lectores de habla inglesa; pero en los siglos que siguieron a la Reforma, ellos lucharon con terquedad y acierto, bajo el estandarte de Lutero, contra el latín y el francés; hombres más célebres, Pufendorf y Leibniz, Thomasius y Wolff, Hamann y Lessing, también participaron en esta campaña, que había comenzado mucho antes. Una vez más, Herder empezó con algo que para su época estaba ya establecido como actitud alemana tradicional.

En cuanto a la famosa inversión de los valores: el triunfo de lo concreto sobre lo abstracto; el súbito giro hacia lo inmediato, lo dado y lo experimentado, apartándose ante todo de abstracciones, teorías, generalizaciones y pautas estilizadas; la restauración de la calidad a su antigua categoría por encima de la cantidad, y de los datos inmediatos de los

sentidos a su supremacía sobre las cualidades primarias de la física; esto fue lo que confirió celebridad a Hamann; formó la base de las investigaciones “fisionómicas” de Lavater; era al menos tan antiguo como Shaftesbury, y se relaciona con las obras del joven Burke.

La reacción contra la reorganización del conocimiento y de la sociedad mediante la aplicación de principios racionalistas y científicos estaba en pleno auge para la época en que Herder apareció en el escenario. Rousseau la había atacado en 1750 con su primer *Discourse*. Siete años después, su carta moralizadora y reaccionaria a D’Alembert en que denunciaba esta etapa, había señalado un rompimiento total con el bando de los *philosophes*, como ambas partes pronto lo reconocieron. En Alemania, esto fue enérgicamente reforzado por la tradición internista del movimiento pietista. La solidaridad humana y el respeto mutuo de estos pequeños grupos, inspirados por su ardiente fe protestante; su creencia en la verdad sin adornos, en el poder de la bondad, en la luz interna; su desdén de las formas exteriores; su rígido sentido del deber y de la disciplina; su continuo autoexamen; su obsesión por la presencia del mal, que a veces adoptó formas histéricas o sádicas y que generó no poca untuosa hipocresía; y ante todo su preocupación por la vida del espíritu, única que liberaba al hombre de las cadenas de la carne y de la naturaleza, todas estas tendencias son muy marcadas en quienes fueron criados en esta atmósfera severa, y particularmente en los prusianos del Este, Knutzen, Hamann, Herder y Kant. Aunque una gran brecha intelectual separa a Kant de Herder, ambos comparten un elemento común: un anhelo de autodeterminación espiritual contra la semiconsciente deriva a lo largo de las corrientes del dogma no criticado (fuese teológico o científico); de independencia moral (fuese individual o de grupo) y, ante todo, de salvación moral.

Si Herder no hubiese hecho más que crear una auténtica síntesis a partir de estas actitudes y doctrinas, y formado con ellas, si no un sistema por lo menos un *Weltanschauung* coherente, destinado a ejercer una influencia decisiva sobre la literatura y el pensamiento de su patria, esto por sí solo habría sido un logro suficiente para ganarle un lugar único en la historia de la civilización. La invención no lo es todo. Si alguien fuera llamado a demostrar lo que es estrictamente original en las doctrinas individuales de Locke o Rousseau, de Bentham o Marx, de Tomás de Aquino o incluso de Hegel, sin mayor dificultad podríamos rastrear virtualmente todas sus doctrinas a “fuentes” anteriores. Y sin embargo, esto no resta originalidad ni genio a estos pensadores. “Pura morralla por un Napoleón, no es un Napoleón”. Sin embargo, mi propósito no es evaluar la obra de Herder en su totalidad, sino tan sólo considerar ciertas doctrinas auténticamente *sui generis* que en él se originaron; analizarlas no sólo por hacer justicia histórica, sino también como ideas que tienen peculiar relieve e interés en nuestro propio tiempo. La pretensión final de Herder no necesita descansar sobre lo que, si tengo razón, fue más original en su pensamiento. Pues su vasta influencia general ha servido a veces, paradójicamente, para opacar lo que él, virtualmente solo, lanzó al mundo.

II

Permítaseme volver a los tres temas de este estudio, a saber:

1. El *populismo*: la fe en el valor de pertenecer a un grupo, a una cultura que, al menos para Herder, no es política y en realidad, hasta cierto grado, es antipolítica, diferente y aun opuesta al nacionalismo.
2. El *expresionismo*:⁸ la doctrina según la cual la actividad humana en general, y el arte en particular, expresan toda la personalidad del individuo o del grupo, y sólo son inteligibles en la medida en que así lo hacen. Más específicamente, el expresionismo afirma que todas las obras del hombre están por encima de todas las voces que hablan, no son objetos separados de sus creadores, sino parte de un proceso vivo de comunicación entre las personas y las entidades que no existen independientemente, sean bellas o feas, interesantes o aburridas, y hacia las cuales los observadores externos pueden dirigir la mirada fría y desapasionada con que los científicos —o cualquiera que no esté entregado al panteísmo o al misticismo— contemplan los objetos de la naturaleza. Esto está conectado con las nociones, ulteriores, de que cada forma de expresión humana es, en cierto sentido, artística, y que la expresión de sí mismo es parte de la esencia de los seres humanos como tales; lo que a su vez entraña distinciones como las que hay entre vidas integrales y divididas, o comprometidas y no comprometidas (es decir, no realizadas); y de allí se llega al concepto de varios obstáculos, humanos y no humanos y a la autorrealización, que es la forma más rica y más armoniosa de la autoexpresión para la que viven todos los seres, estén conscientes de ello o no.
3. El *pluralismo*: la fe no sólo en la multiplicidad sino en la inconmensurabilidad de los valores de diferentes culturas y sociedades y, además, en la incompatibilidad de ideales igualmente válidos, junto con el implícito corolario revolucionario de que las nociones clásicas de un hombre ideal y de una sociedad ideal son intrínsecamente incoherentes y sin sentido.

Cada una de estas tres tesis es relativamente novedosa; todas ellas son incompatibles con las centrales doctrinas morales, históricas y estéticas de la Ilustración. No son independientes entre sí. Todo está entrelazado en el panorama ilimitable, variado y sumamente rico que presentan las obras de Herder. En realidad, la noción de unidad en la diferencia, aun más que la diferencia en la unidad, la tensión del uno y de los muchos, es su obsesiva *idée maîtresse*. De allí la recurrencia, a través de todos sus análisis, de un tema constante: la unicidad “orgánica” de la personalidad con la forma de vida, la unidad empírica y metafísica de lo físico y lo mental, del intelecto, la voluntad, el sentimiento, la imaginación, el lenguaje y la acción: distinciones y clasificaciones que Herder consideró como, a lo sumo, superficiales, y en su peor aspecto profundamente engañosas. De allí su insistencia en la unidad de pensamiento y sentimiento, de la teoría y la práctica, de lo

público y lo privado, y su obsesivo esfuerzo, sostenido y heroico, por ver el universo como un único proceso.

Las célebres palabras con que comienza su obra más célebre y ambiciosa. *Ideas acerca de la filosofía de la humanidad* —“Nuestra tierra es una estrella entre estrellas”—⁹ son muy características. Siguen capítulos sobre geología, clima, la vida mineral, vegetal y animal, y lecciones de geografía física, hasta que, por fin, se llega al hombre. Hay un correspondiente intento por vincular todas las artes y todas las ciencias, por representar las experiencias religiosas, artísticas, sociales, políticas, económicas, biológicas y filosóficas como facetas de una sola actividad; y puesto que la pauta es una, el hecho y el valor no están divididos (que perdonen Hume y Kant, con cuyas obras Herder estaba bien familiarizado). Entender una cosa era, para él, ver cómo se la podía ver tal como se la veía, juzgar como se la juzgaba, evaluar como se la evaluaba en un contexto dado, por una cultura o una tradición particulares. Captar lo que una creencia, un trozo de ritual, un mito, un poema o un uso lingüístico significaban para un griego homérico, un campesino de Livonia, un hebreo antiguo o un indio norteamericano, qué parte desempeñaba en su vida, fue para Herder no sólo poder ofrecer una explicación científica o de sentido común, sino dar una razón o una justificación de la actividad en cuestión, o al menos, avanzar notablemente hacia ella. Pues explicar las experiencias o actitudes humanas es lograr trasponerse, mediante una imaginación simpatética, a la situación de los seres humanos que serían así “explicados”; y esto equivale a comprender y comunicar la coherencia de un modo particular de vida, sentimiento y acción; y con ello la validez del actor o la acción, la parte que desempeña en la vida y la visión que son “naturales” en esta situación. Se funden entre sí la explicación y la justificación, la referencia a las causas y a los propósitos, a lo visible y a lo invisible, a las declaraciones de hecho y a sus evaluaciones en términos de las normas históricas de valor pertinentes a ellos, y le parece a Herder que pertenecen a un solo tipo y no a varios tipos de pensamiento. Herder es uno de los originadores de la doctrina secular de la unidad de hecho y de valor, de teoría y de práctica, de “es” y de “debe ser”, de juicio intelectual y de compromiso emocional, de pensamiento y de acción.

Los críticos más enconados de Herder siempre han reconocido la potencia y el alcance de su imaginación. Poseyó una asombrosa capacidad para concebir una gran variedad de sociedades reales y posibles en el pasado y en el presente, y una cordialidad y simpatía sin precedentes para todas ellas. Fue inspirado por la posibilidad de reconstruir formas de vida como tales, y se deleitó en detallar su forma individual, la plenitud de la experiencia humana que estaba encarnada en ellas; cuanto más extraña o más extraordinaria fuese una cultura o un individuo, más complacido se sentía Herder. Casi nunca condenará nada que muestre color o unicidad: indios, americanos y persas, Grecia y Palestina, Armiño y Maquiavelo, Shakespeare y Savonarola le parecen fascinantes por igual. Aborrece profundamente las fuerzas que tienden a la uniformidad, a la asimilación, sea en la vida o en los libros de los historiadores, de una cultura o de un modo de vida a otro. Concienzudamente busca uniformidades, pero lo que le fascina es la excepción. Condena la erección de paredes entre un género y otro; pero busca el mayor número

posible de distinciones de especies dentro de un género, y de individuos dentro de las especies. Hamann había predicado la necesidad de conservar la sensibilidad a fenómenos históricos y culturales específicos, no dejarse obsesionar por la pasión de clasificar y generalizar, exigida por redes de minúsculos conceptos: tendencia fatal que atribuyó a las ciencias naturales y a sus esclavos, los franceses que deseaban transformarlo todo mediante la aplicación del método científico. Como Hamann, también Herder conservó su impresionabilidad infantil: su capacidad de reaccionar espontáneamente a los datos diversos, irregulares, no siempre descriptibles que nos ofrecen los sentidos, la imaginación, la revelación religiosa, la historia y el arte. No se apresuró a remitirlos a sus escaparates apropiados en el museo de los conceptos; se sintió imbuido profundamente por el nuevo espíritu del empirismo, de lo sagrado de los hechos. No tanto como Hamann, pero más incluso que Lessing y Diderot, e incomparablemente más que tanto oficiales materialistas y “sensualistas” como Condillac o Helvétius, Herder evitó la tentación de reducir el flujo heterogéneo de la experiencia a unidades homogéneas, de etiquetarlas y hacerlas embonar en marcos teóricos para poder predecirlas y controlarlas. La notoria exuberancia e infirmitad de sus ideas se deben tanto, al menos, a su sentido de la complejidad de los hechos mismos, como a una mentalidad naturalmente rapsódica y turbia. Como escritor es exuberante y desordenado, pero no oscuro ni vago. Aun en sus más grandes raptos no es embriagado de sí mismo; ni siquiera en sus momentos más líricos huye de los hechos hacia un puerto ideal, como los poetas alemanes metafísicos de su época, Gleim o Uz o Klopstock o incluso, en ocasiones, Goethe. Grandes científicos y filósofos a menudo han dejado su huella exagerando violentamente sus visiones originales, pero Herder no puede dejar escapar lo que ve, siente, oye y aprende. Su sentido de la textura de la realidad es concreto, mientras que sus capacidades analíticas son débiles. Las tres tesis originales que forman el tema de ese estudio muestran esto una y otra vez y, por consiguiente, con frecuencia ha sido causa de irritación para pensadores más límpidos, más claros, lógicamente más talentosos.

III

Permítaseme empezar con el populismo de Herder, o su idea de lo que significa pertenecer a un grupo. Todos parecen convenir en que Herder comenzó como un defensor típico, casi rutinario, de las grandes ideas de la Ilustración del siglo XVIII, es decir, como humanitario, cosmopolita y pacifista. Más adelante, parece suponerse, pasó a adoptar una posición más reaccionaria, la subordinación de la razón y el intelecto al nacionalismo, la galofobia, la intuición, la fe acrítica y la confianza en la tradición. Después de todo, ¿no fue esta la evolución, en cierto grado, de otros pensadores de su generación y de la siguiente en Alemania?

Casi sin excepción empezaron saludando con júbilo la Revolución francesa, plantando árboles de la libertad y denunciando como caduco y brutalmente opresor el gobierno de los 300 príncipes alemanes hasta que, horrorizados por el terror y heridos

por la humillación militar de Alemania por los ejércitos de la Francia revolucionaria y, más aún, por los de Napoleón, se convirtieron en patriotas, reaccionarios e irracionalistas románticos. ¿No fue éste el camino seguido por Fichte (en primer lugar, por Fichte), Görres, Novalis y los Schlegel, Schleiermacher y Tieck, Gentz y Schelling, y hasta cierto grado, aun por el gran libertario Schiller? ¿No fueron Goethe y Humboldt (y Georg Forster, aunque él muriera antes de que se impusiese la reacción) casi los únicos en su inmovible fidelidad a la razón, la tolerancia y la unidad de la humanidad, en su libertad de todo nacionalismo y (en común con Kant y con Hegel) en su aborrecimiento a todas las formas de impulso colectivo emocional? ¿No es razonable suponer que este proceso de retirada de la razón se efectuó también en Herder? Ciertamente que murió antes de que Napoleón hubiese infringido las más aplastantes derrotas a los ejércitos y los príncipes alemanes; y sin embargo, ¿no es cierto que Herder empezó como cosmopolita y terminó como nacionalista? También aquí, pues, al aparecer, el orgullo nacional herido, y tal vez la vejez y el enfriamiento del utopismo juvenil, ejercieron su efecto inevitable. Y sin embargo, a mí esta opinión me parece insostenible. Cualquiera que hubiese sido la evolución de Fichte o de Friedrich Schlegel, la forma de nacionalismo de Herder se mantuvo inalterada durante toda su vida. Su sentimiento nacional no fue político y nunca se volvió así, ni abandonó jamás ni modificó el tipo peculiar de universalismo con que había comenzado, fuesen o no congruentes las dos tendencias (la menor de sus preocupaciones) a lo largo de su prolongada y voluminosa actividad intelectual.

Ya desde 1765, en un escrito compuesto en Riga (donde a la edad de 21 años ocupó el puesto de predicador luterano en una ciudad oficialmente rusa), como respuesta a la pregunta “¿Tenemos todavía una república y una patria como los antiguos?”,¹⁰ Herder declaró que ya no era así. En Grecia, la fuerza y la gloria de la *polis* eran las metas supremas de todos los hombres libres. La religión, la moral, la tradición: todo aspecto de la actividad humana brotaba de mantener la ciudad, e iba dirigido a ello, y cualquier peligro para la ciudad era un peligro para todo lo que aquellos hombres eran y para lo que vivían; si caía, todo caía con ella. Pero luego, pasó a decir Herder, llegó el cristianismo, y los horizontes de la humanidad se volvieron incomparablemente más vastos. El cristianismo, explicó, es una religión universal: abarca a todos los hombres y a todos los pueblos; trasciende todas las lealtades locales y temporales en el culto de lo que es universal y eterno.

Esta tesis fue sumamente característica del humanismo cristiano de la *Aufklärung* alemana y, pese a todo lo que se ha dicho en sentido contrario, Herder nunca abandonó este punto de vista. Su creencia central fue expresada hacia el fin de su vida en palabras similares a las de sus primeros escritos: “Jactarse de la propia patria es la forma más estúpida de la jactancia... ¿Qué es una nación? Un gran huerto silvestre lleno de plantas buenas y malas; vicios y locuras se mezclan con virtudes y méritos. ¿Cuál Don Quijote romperá una lanza por esta Dulcinea?”.¹¹ El patriotismo era una cosa, y el nacionalismo otra: no se debe condenar un apego inocente a la familia, el lenguaje, la propia ciudad, el propio país y sus tradiciones. Pero pasa luego a decir que el nacionalismo agresivo es detestable en todas sus manifestaciones, y las guerras son simples crímenes.¹² Y esto es

así porque todas las grandes guerras son, en esencia, guerras civiles, ya que los hombres son hermanos, y las guerras son una forma de abominable fratricidio. “Una patria que se alinea contra otra en sangrientas batallas es la peor barbarie del vocabulario humano”.¹³ Un año después añade: “Podemos ser héroes más nobles que Aquiles, patriotas más sublimes que Horacio Cocles.”¹⁴ Estas ideas difícilmente pudieron deberse tan solo al hecho, por el cual a veces se les pretende explicar, de que el nacionalismo político habría sido un panorama demasiado irrealista en un país débil y dividido, gobernado por varios centenares de déspotas hereditarios; de modo que el solo buscarlo allí demuestra una falta de sentido histórico. Y sin embargo los italianos, que no estaban menos divididos ni menos desvalidos en lo político, habían desarrollado un claro afán de unificación política que podía remontarse al menos hasta Maquiavelo, aun cuando las condiciones sociales y políticas prevalecientes en Italia no fueran muy distintas de las de la Alemania del siglo XVIII.

La actitud de Herder es claramente la actitud ilustrada normal de su época; sin embargo, lo notable es que no la abandonó. Creyó en la hermandad, en la solidaridad social, en el *Volkstum*, en la nación, pero al final de su vida detestó y denunció toda forma de centralización, coerción y conquista, que estaban encarnadas y simbolizadas para él y para su maestro Hamann, en el maldito Estado. La naturaleza crea naciones, no Estados.¹⁵ El Estado es un instrumento de felicidad para un grupo, no para los hombres como tales.¹⁶ No hay nada contra lo cual truene más elocuentemente que contra el imperialismo: el aplastamiento de una comunidad por otra, la eliminación de culturas locales pisoteadas bajo las botas de algún conquistador. Rivaliza con Justus Möser en su ternura hacia las antiguas tradiciones e instituciones encarnadas en formas particulares de vida que han creado unidad y continuidad en la comunidad humana. Nada le importa la *virtù* en el sentido renacentista del término. Alejandro Magno, Julio César y Carlomagno no son héroes para Herder. La base del Estado es la conquista, la historia de los estados es la historia de la violencia, una sangrienta historia de agresión. El Estado es la rueda de Ixión y exige una insensata autoinmolación. ¿Por qué deben padecer hambre y frío centenares de personas para satisfacer el capricho de un demente coronado, o los sueños engendrados por la fantasía de un *philosophe*?¹⁷

Esto puede ir dirigido específicamente a Federico *el Grande* y sus asesores franceses, pero su alcance es universal. Todo régimen de hombres sobre sus congéneres es antinatural. Son relaciones humanas auténticas las de padre e hijo, marido y mujer, hermanos, hijos, amigos, hombres; estos términos expresan relaciones naturales que hacen feliz a la gente. Todo lo que el Estado nos ha dado son contradicciones y conquistas y, tal vez lo peor de todo, deshumanización.¹⁸ ¿Qué placer hay en ser “un ciego engranaje de una maquinaria”?¹⁹ Dios ha dividido al mundo por montañas y océanos para impedir que algún temible Nimrod lo conquiste todo. Las *Ideen* se anticipan a los historiadores socialistas, al representar la historia de los conquistadores como la historia de cazadores de hombres. Pese a su voto de mirar con ojo favorable o al menos imparcial todas las culturas y todas las naciones, Herder no puede obligarse a perdonar a

Roma por haber aplastado las culturas de los pueblos que había conquistado, ni siquiera la de Cartago. Puede haber mérito en la eficiencia y en la unidad, mas para él esto está compensado con creces por la tragedia de la destrucción; es decir, por el mal del bárbaro desdén a tantas formas espontáneas y naturales de expresión humana: “A quienes la naturaleza separó mediante lenguaje, costumbres y carácter, que nadie los una mediante la química.”²⁰ Esto es lo que los romanos intentaron hacer y es como se mantuvo unido el Imperio romano. Y su “sacro” sucesor no fue mejor: fue un monstruo antinatural, una absurda unión de culturas dispares, “la cabeza de un león con la cola de un dragón, las alas de un águila, las garras de un oso [‘unidos’] en una antipatriótica estructura de un Estado”.²¹ Los judíos, hoy “parásitos” prestamistas,²² por lo menos no rendían culto a sí mismos; son elogiados por no haber convertido a Palestina en la fuente y el centro del mundo, por no haber idealizado a sus antepasados y por no derivar su genealogía de dioses y de semidioses (es esto último lo que les permitió sobrevivir a la Diáspora).²³ Los imperios, especialmente los multinacionales (“bárbara mezcla de diversas tribus y pueblos bajo un solo centro”),²⁴ se basan en la fuerza; tienen pies de barro y habrán de caer. Las teocracias que han fundado sobre algún principio no político, una fuerza espiritual o religiosa —China o Egipto, por ejemplo para tomar sólo las creencias no cristianas— han demostrado, correspondientemente, ser más duraderas. La espada del espíritu es mejor que la simple fuerza bruta: ni siquiera la más aguda pobreza, la mayor miseria, y aun menos la ambición y la sed de poder, dan derecho a los hombres de recurrir a la violencia. Igual que Möser, Herder lamenta el hecho de que los alemanes sean pobres, estén hambrientos y sean despreciados; que la viuda de Lutero tuviera que implorar la ayuda al rey de Dinamarca; que Kepler muriera de hambre; que hombres de habla alemana estén dispersos, exiliados por Inglaterra, América, Rusia y Transilvania; que talentosos artistas e inventores se vean obligados a abandonar su país y derramar sus talentos sobre otros; que hombres de Hesse sean vendidos y comprados como esclavos negros mientras sus familias perecen de hambre. Y, sin embargo, la conquista no es la respuesta. Herder se explayó durante toda su vida sobre la locura y las crueldades del imperialismo.

En su primer ensayo sobre la filosofía de la historia (*Auch eine Philosophie* de 1774), habla de los conquistadores romanos como mezcla de sangre, lujuria y vicios siniestros.²⁵ Durante las dos décadas siguientes y, en realidad, en los últimos años de su vida. Herder continúa denunciando la inhumanidad del régimen colonial, tanto el antiguo como el moderno: “Los pueblos extranjeros fueron juzgados [por Roma] en términos de costumbres desconocidas para ellos”;²⁶ impuestas por la violencia, deformaron el carácter de los conquistados hasta que “el águila romana [...] les sacó los ojos, les devoró las entrañas, y cubrió [sus] míseros cadáveres con sus débiles alas”.²⁷ No fue un buen día aquel en que la sangrienta tiranía de Roma fue unida al cristianismo.²⁸ Roma arruinó Grecia, y los caballeros teutones y los recién convertidos polacos exterminaron a los prusianos y esclavizaron a los pobres baltos y a los pacíficos esclavos.

¿Podéis nombrarme un país [pregunta en sus *Cartas sobre el avance de la humanidad* (1793-1797)] en que los europeos hayan penetrado sin deshonorarse para siempre ante una humanidad indefensa y confinada, por medio de la palabra injusta, el engaño codicioso, la opresión aplastante, las enfermedades, dones fatales que han llevado? Nuestra parte de la Tierra no debe ser llamada la más sabia, sino la más arrogante, más agresiva, más metalizada: lo que ha dado a esos pueblos no es civilización sino la destrucción de los rudimentos de sus propias culturas; por doquier han hecho esto.²⁹

Esto es lo que los ingleses han hecho en Irlanda, en las tierras altas escocesas, y que los europeos han hecho en sus colonias, cuyos naturales han “desarrollado una pasión por el aguardiente”, por lo cual fueron considerados “maduros para la conversión a nuestra fe”.³⁰ En 1802, en su periódico *Adastrea*, imagina una conversación entre un asiático y un europeo; en el curso de la conversación, dice el asiático (procedente de la India):

—Dime, ¿no has perdido aún la costumbre de tratar de convertir a tu fe a los pueblos cuya propiedad robas, a quienes asaltas, esclavizas, asesinas, privas de su tierra y de su Estado, a quien tus costumbres le parecen repugnantes? Suponiendo que uno de ellos llegara a tu país, y con un aire insolente declarara absurdo todo lo que es más sagrado para ti, tus leyes, tu religión, tu sabiduría, tus instituciones, etc., ¿qué harías a semejante hombre? —Oh, pero eso es algo totalmente distinto —replicó el europeo—, nosotros tenemos fuerzas, naves, dinero, cañones, cultura.³¹

Sobre este tema, Herder siempre se mostró irreductible y apasionado: “¿por qué estás vertiendo agua sobre mi cabeza?”, preguntó un esclavo moribundo a un misionero cristiano. “Para que puedas irte al cielo.” “No quiero ir a un cielo en que hay hombres blancos”, replicó el esclavo y volviéndose hacia un lado, murió.³² Por este medio los europeos están dedicados a forjar las cadenas con que otros pueblos los sujetarán.³³ Herder está tan seguro como Karl Marx de que quienes oprimen y explotan a otros e imponen sus propias instituciones a otros están actuando como sus propios sepultureros: que un día sus víctimas se levantarán contra ellos y emplearán sus mismos lemas, sus métodos e ideales para aplastarlos.

La misión de Alemania no es conquistar; es ser una nación de pensadores y educadores. Ésta es su verdadera gloria.³⁴ El sacrificio —de sí mismo— y no la dominación de un hombre sobre otros, tal es el fin propio del hombre. Herder se enfrenta contra todo lo que es depredador, contra el uso de la fuerza en cualquier causa salvo en la defensa propia. Las Cruzadas, por muy cristiana que fuera su inspiración, le son odiosas, pues conquistaron y aplastaron otras comunidades humanas. Y sin embargo, para él, el consentimiento es una base falsa de la sociedad, pues el consentimiento es, en última instancia, una forma de ceder, aunque sea racional o voluntaria, ante la fuerza,

mientras que las relaciones humanas deben descansar en el respeto, el afecto, el parentesco, la igualdad, no en el temor, en la prudencia ni en el cálculo utilitario. Cuando las religiones olvidan los fines del hombre y se convierten en cultos vacíos y mecánicos, se desarrollan hasta llegar a ser fuente de una mistificación ininteligible, y sus ceremonias caen hasta no ser más que un recital de fórmulas muertas, mientras que los sacerdotes, quienes ya no comprenden ni su propia fe, se convierten en instrumentos de otras fuerzas, en particular del Estado y de los hombres que lo gobiernan. Para él, como para Nietzsche, el Estado es el más frío de todos los fríos monstruos. Nada en el conjunto de la historia humana es más odioso para él que las iglesias y los sacerdotes que son instrumentos del poder político; de ellos habla con la misma voz de Voltaire o la de Holbach; en cuanto al Estado (habla en palabras que podrían ser de Rousseau), dice que despoja a los hombres de sí mismos.³⁵ El Estado se convierte en una droga con ayuda de la cual los hombres intentan olvidarse de sí mismos, en un método autogenerado de escapar de la necesidad de vivir, de crear y de elegir. Además, el simple ejercicio de la actividad burocrática es una forma de autoembriaguez, y habla de ella como de una especie de opio por el cual los hombres se metamorfosean en funcionarios mecánicos. Profundas diferencias, tanto personales como literarias, llegaron a separar a Herder de Goethe y de Schiller, pero cuando, en su *Xenien*, escrito conjuntamente, dicen:

*Deutschland? Aber wo liegt es? Ich weiss das Land nicht zu finden.
Wo das Gelehrte beginnt, hört das Politische auf.*
[¿Alemania? ¿Dónde se encuentra? No sé donde está ese país.
Donde comienza el sabio, termina el político.]

y

*Zur Nation euch zu bilden, ihr hoffet es, Deutsche, vergebens,
Bildet, ihr könnt es, dafür freyer zu Menschen euch aus.*
[En nación convertiros esperáis, alemanes, en vano, mejor podéis formaros
más libres como hombres.]

están hablando también por Herder.³⁶ El Estado es la sustitución de la vida, de las perspectivas y de la realidad por la maquinaria, lo que lo espantó a él no menos que a Rousseau.

¿Cuál es, entonces la vida que deben llevar los hombres? Deben vivir en unidades naturales, es decir, en sociedad unidas por una cultura común. Además, la naturaleza no hace a algunas naciones intrínsecamente superiores a otras. Cualesquiera que fuesen las cualidades de los antiguos germanos, mirarlos así por esta razón, como el pueblo europeo elegido por Dios, en virtud de su capacidad originaria, para poseer el mundo entero y ser servido por otros pueblos... tal sería una innoble vanidad de bárbaros.³⁷ No existe un

Favoritvolk.³⁸ Una nación fue hecha lo que es por el “clima”,³⁹ la educación, las relaciones con su vecina, y otros factores variables y empíricos, y no por una impalpable esencia interna o por un factor inalterable como la raza o el color. Todo esto, dicho ya más avanzada su vida, es la leche pura de la doctrina de la Ilustración. Herder protesta, no sin una cierta maliciosa satisfacción (como también Hamann con un placer igualmente irónico), cuando el gran liberal Kant en su *Anthropologie* subrayaba demasiado la raza y el color. Igualmente se indigna ante la proposición kantiana de que “el hombre es un animal que necesita amo”,⁴⁰ replica: “Invirtamos la frase: el hombre que necesita un amo es un animal; en cuanto se vuelve humano, ya no necesita un amo”.⁴¹ También denuncia la filosofía de la historia de Kant, según la cual son los vicios de la humanidad —la sed de poder y de dominio sobre los escasos recursos de la tierra— los que estimulan la competencia, la lucha y por tanto el progreso, con el corolario de que los sufrimientos del individuo son indispensables para el mejoramiento de la especie (doctrina que estaba destinada a tener su más rico desarrollo en Hegel, y en otra forma en la doctrina revolucionaria de Spencer y en los caprichos del darwinismo social). Herder repudia estas doctrinas con el más puro espíritu del cosmopolitismo liberal e individualista de Weimar. De hecho, la percepción de que implicaciones crueles y siniestras están contenidas en toda doctrina que predique el sacrificio de individuos en el altar de vastas abstracciones —la especie humana, la sociedad, la civilización, el progreso (pensadores posteriores dirían la raza, el Estado, la clase y una élite elegida)— tiene aquí sus verdaderos comienzos.

La no disimulada falta de simpatía de Kant hacia las generalizaciones globalizantes e imprecisas de Herder, y sus quejas de que éstas nunca eran apoyadas por una evidencia adecuada o por un argumento riguroso, bien pueden explicar la deliberada elección que hizo Herder del célebre paladín de la voz inexorable del deber, la igualdad moral de los hombres y el infinito valor del individuo como blanco de su propio y apasionado antirracismo y antimperialismo y de su defensa del derecho de todos los hombres y todas las naciones a desarrollarse a lo largo de sus propios lineamientos, elegidos por ellos. Para Herder, variedad no entraña conflicto. No ve por qué una comunidad absorta en el desarrollo de su propio talento natural no debe respetar una actividad similar de parte de otras. El Kant de la *Grundlegung* o del *Zum ewigen Frieden* acaso estuviera de acuerdo; pero el Kant de la *Anthropologie* y de los otros ensayos sobre la historia universal evidentemente no lo estuvo. Kant trazó una clara línea de demarcación entre, por una parte, la moral individual, universal, absoluta, libre de todo conflicto interno, basada en una racionalidad trascendente absolutamente desconectada de la naturaleza y la historia y la realidad empírica y, por otra parte, las discordancias de los procesos de la naturaleza, cuyo objeto era la conservación de la especie y la promoción del progreso por medio de competencia y lucha. Herder no habría querido saber nada de esto; para él, tal dualismo es totalmente ininteligible. Las claras y duras distinciones entre los órdenes de la experiencia, las facultades mentales y corporales, la razón y la imaginación, el mundo del sentido y de los mundos del entendimiento o de la voluntad ética o del conocimiento *a priori* le parecieron otras tantas particiones artificiales, “paredes de madera”,⁴²

levantadas por filósofos, que en nada correspondían a la realidad. Su mundo es orgánico, dinámico y unitario: cada uno de sus ingredientes es único y a la vez está entrelazado con todos los demás por una variedad infinita de relaciones que, a la postre, no se pueden analizar y ni siquiera plenamente describir. “Similitudes, clases, órdenes, etapas” escribió en 1775, “son [...] castillos de naipes en un juego. El creador de todas las cosas no ve como ve el hombre. No conoce clases; cada cosa se asemeja sólo a sí misma.”⁴³ “No estoy seguro de saber lo que significan ‘material’ e ‘inmaterial’. No creo que la naturaleza levantara paredes de hierro entre estos términos [...] no puedo verlas en ninguna parte.”⁴⁴ Herder está ansioso por no perder ninguna parte de la realidad, por no borrar ni suprimir o anular irregularidades para que quepan en un sistema, para que queden limpiamente incluidas en una fórmula general. De su maestro, Hamann, hereda el deseo de captar el todo en su plenitud, en todas sus manifestaciones peculiares, complejas e históricamente cambiantes (esto fue lo que fascinó y que permanentemente influyó sobre el joven Goethe, cuando se conocieron en 1770), y va bastante más allá que Montesquieu, quien enarboló el estandarte de la rebelión contra los *grands simplificateurs*.⁴⁵ Las fuentes de la vida son misteriosas y ocultas para quienes carecen del sentido de lo interno del espíritu de una sociedad, una época, un movimiento: una sensibilidad muerta por la disección practicada por las *lumières* francesas y sus imitadores académicos alemanes. Como Hamann, está convencido de que la claridad, el rigor, la agudeza del análisis, la disposición racional y ordenada, sea en la teoría o en la práctica, sólo pueden comprarse a un precio demasiado alto. En este sentido, es el crítico más profundo de la Ilustración, tan formidable como Burke o como De Maistre, pero libre de los prejuicios reaccionarios de éstos y su odio a la igualdad y la fraternidad.

IV

En cuanto a la doctrina de expresión de Herder, para él está profundamente conectada con los modos en los cuales y por los cuales viven los hombres. ¿Qué determina las unidades en que es “natural” que vivan los hombres? Pese a su tendencia a considerar la familia y las instituciones patriarcales como las formas básicas de toda asociación humana, Herder no afirma explícitamente la doctrina de Aristóteles (y de Rousseau) de que una sociedad humana “natural” o satisfactoria sólo está constituida por pequeños grupos humanos en que los hombres pueden conocerse unos a otros cara a cara y en que (según la frase de Aristóteles) un heraldo puede ser oído por todos. Los grupos humanos, grandes y pequeños, son productos del clima, la geografía, las necesidades físicas y biológicas, y factores similares; se forma un grupo por tradiciones comunes y recuerdos comunes de los cuales el principal nexo y vehículo —en realidad, más que vehículo, su encarnación misma— es el lenguaje. “¿Tiene una nación [...] algo más precioso que el lenguaje de sus padres? En él mora todo su mundo de tradición, historia, religión, principios de existencia; su corazón mismo y su alma.”⁴⁶ Y así es porque los hombres

necesariamente piensan en palabras o en otros símbolos, ya que pensar es emplear símbolos, y sus sentimientos y actitudes ante la vida están —sostiene Herder (como Vico antes que él)— incorporados en formas simbólicas: el culto, la poesía, el ritual; y esto es así ya sea que busquen placeres o necesidades: la danza, la caza —formas primitivas de solidaridad social expresadas y conservadas por el mito y la representación formalizada —, de hecho, toda la red de creencias y de conductas que unen a los hombres entre sí sólo puede explicarse en términos de un simbolismo público común, en particular por el lenguaje.

Herder había derivado de Hamann su concepto de que palabras e ideas son lo mismo. Los hombres no piensan, por decirlo así, en pensamientos e ideas, y luego buscan palabras con las cuales “vestirlos”, así como buscamos un guante en que quepa una mano enteramente formada. Hamann enseñó que pensar era emplear símbolos, y que negar esto era no tan falso cuanto ininteligible, porque sin simbolismo, seríamos llevados falazmente a dividir los aspectos de una sola experiencia en entidades separadas: la fatal doctrina de Descartes, quien habló de cuerpo y alma, del pensamiento y de su objeto, de materia y de mente, como si fuesen existencias independientes. Las distinciones que trazamos entre el pensamiento y el sentimiento (y sus “objetos”), la sensación física y la conciencia intelectual o moral o estética son, según Hamann (donde podemos comprenderlo), un intento por llamar la atención ora hacia esta, ora hacia aquella faceta de una sola experiencia; tendencia que, si se lleva demasiado lejos, tiende a separar y abstraer una faceta de otra, y llevada más lejos aún, a conducir a la invención de objetos imaginarios, o de entidades idealizadas: a transformar la realidad en una colección de invenciones artificiales. Esto brota de un afán de clasificación científica exacta, pero deforma los hechos, congela el continuo fluir del sentido vivo de la naturaleza y de Dios en fragmentos muertos, y seca las fuentes del verdadero sentido de la realidad: la imaginación, la conciencia y la revelación divina, el conocimiento directo de la realidad, obtenidos por los sentidos que siempre tienen los hombres no viciados por la lógica y la metafísica del racionalismo.

Hamann fue un cristiano tocado de misticismo: vio el mundo, la naturaleza y la historia como el habla de Dios dirigida al hombre; las palabras de Dios eran jeroglíficos, a veces enloquecedoramente oscuros, o eran alegorías, o eran símbolos que abrían puertas hacia la visión de la verdad que, si los hombres vieran y oyeran bien, responderían a las preguntas con sus cabezas y sus corazones.⁴⁷ El propio Hamann no fue un visionario. No había tenido ninguna revelación especial; pero cuando, en medio de una aguda crisis espiritual, se volvió hacia la Biblia, quedó abrumado al percatarse de que la historia de los judíos encarnaba una verdad universal y transhistórica, pues simbolizaba su propia y penosa busca de Dios, busca que también era de todos los hombres. Los hombres habían sido hechos a imagen de Dios, pero como habían enseñado los antepasados pietistas de Hamann, el hombre era pecador y débil, tropezaba y caía y volvía a levantarse cuando trataba de oír la voz de su padre y señor, el Cristo que había dentro y fuera de él, el único que podía completarlo. El hombre sólo podía curarse rindiéndose a la unidad de la vida, permitiendo que todo su ser —espíritu y carne, mente, voluntad y, ante todo, los

sentidos— absorbiera lo que Dios estaba diciéndole directamente en la Sagrada Escritura, y también significado por el funcionamiento de la naturaleza y por la pauta de la historia humana. Naturaleza e historia eran símbolos, criptogramas del *logos* para ser leídos por quienes no habían sido pervertidos por sutilezas metafísicas. El pecado era la negación de la gracia divina y de lo que Dios había dado a los hombres: pasiones, deseos, amor, un sentido de la alegría en cada manifestación de la vida, de la naturaleza sensual, de la creación y la procreación en todas sus formas. En realidad, no podía probarse la existencia de esta realidad; Hume estaba en lo correcto: por medio de la razón no pueden demostrarse hechos ni acontecimientos. Y sin embargo, los aceptamos porque no podemos evitarlo, porque es una fe animal en el mundo exterior, dada la percepción sensoria, la única que nos hace posible pensar o actuar en absoluto. Dios, el mundo de los sentidos, el significado de las palabras: todos fueron directamente dados y están íntimamente presentes en cada hombre con sólo que se permita a sí mismo ver, oír, ser.

Herder se mantuvo libre del misticismo. Fueron el rechazo de Hamann a los análisis racionalistas y su manifiesto sensualismo y empirismo, así como su simple fe cristiana, los que influyeron sobre Herder, y no el peculiar nominalismo místico que llevó a Hamann a tratar de comprender los propósitos ocultos de Dios en la significación oculta de las palabras hebreas o griegas, individuales, de la Sagrada Escritura. La doctrina del lenguaje de Hamann —que sólo el lenguaje era el órgano central de toda comprensión y de toda acción intencional, que la actividad fundamental de los hombres era hablar a otros (a hombres o a Dios o a sí mismos), y que sólo por medio del lenguaje podían los individuos o grupos hacerse comprender, así como los significados que encarnaban en la poesía o en el ritual, o en la red de las instituciones y los modos de vida humanos— esta gran revelación llegó a ser artículo de fe para Herder. Comprender a los hombres era comprender lo que querían decir, lo que se proponían o deseaban comunicar. Creación es comunicación. Durante el gran debate del siglo XVIII acerca de los orígenes del habla humana, Herder adquirió reputación europea al decir que el lenguaje no era ni un súbito ni milagroso don de Dios, como sostenían Süssmilch y otros escritores ortodoxos cristianos, ni tampoco un invento deliberado de hombres particulares en un momento específico del tiempo, un instrumento para mejorar la vida, como la rueda o la brújula, como casi llegaron a decirlo los científicos franceses —Maupertuis y Condillac— y como Monboddo explícitamente lo sostuvo. El lenguaje era un desarrollo natural, ni más ni menos misterioso que cualquier otra forma de desarrollo natural, y que, si creíamos en un Dios creador, era divino en la medida en que Dios había dado al hombre una naturaleza capaz de actividad mental; la aptitud de generar símbolos, de comunicación, de intencionalidad, era intrínseca a su desarrollo.

Otras veces, recordando, tal vez por obra de Hamann, sus creencias de clérigo luterano —después de todo, era el predicador áulico del Gran Ducado de Weimar— Herder se desdijo y concedió que el lenguaje en realidad había sido implantado o enseñado al hombre por Dios, en un acto creador específico. Pero no pudo conservar esta fe. ¿Cómo podían unas criaturas no lo bastante desarrolladas espiritualmente para emplear el lenguaje, volverse de pronto capaces de hacerlo? ¿Y qué significa estar

espiritualmente desarrollado, sino ser capaz de pensamiento (es decir, del uso de símbolos, fuesen imágenes, gestos o palabras)? Desafiando a los luteranos estrictos, hacia el fin de su vida Herder volvió abiertamente a la creencia de que el lenguaje era una parte esencial del proceso natural del desarrollo de la conciencia, en realidad, de la solidaridad humana, que descansa en la comunicación entre los hombres; pues ser plenamente humano es pensar, y pensar es comunicarse; la sociedad y el hombre son igualmente inconcebibles sin uno de los dos. Por tanto “la razón pura y simple sin lenguaje es en la tierra una utopía”,⁴⁸ Herder quiere decir que esto es inconcebible, más que improbable. Las palabras que conectan pasiones con cosas, el presente con el pasado, y hacen posible el recuerdo y la imaginación, crean la familia, la sociedad, la literatura, la historia. Declara que hablar y pensar en palabras es nadar en una corriente heredada de imágenes y palabras; debemos aceptar estos medios por simple confianza: no podemos crearlos.⁴⁹ La noción de un hombre absolutamente solitario —en contraste con un hombre artificialmente autoaislado— le resulta tan ininteligible como lo es para Aristóteles o para algún filósofo lingüista de nuestra propia época. La simple contemplación no revela la verdad; sólo lo hace la vida, es decir, la acción, con o contra otros. Para Herder, el hombre está formado y debe ser definido en función de su asociación con los demás.

Podemos purificar y reformar un lenguaje, pero no podemos crear uno de la nada; pues crear un lenguaje es pensar, y pensar es emplear el lenguaje. No es posible romper este círculo. La relación de palabras particulares o grupos de palabras con cosas específicas no es lógica ni metafísicamente necesaria, sino causal o convencional. Se emplean palabras particulares al comunicar experiencias particulares, como resultado ya sea de influencias naturales —factores ambientales— colectivamente llamados “el clima”, siguiendo a Montesquieu; o bien de factores psicológicos; o del simple azar; o de las decisiones de seres humanos que, adquiriendo algunos términos por medios “naturales” (en algún estado prerracional), inventan otras a su capricho, arbitrariamente. Por ello es una quimera la doctrina de las esencias reales: el plan wolffiano de descubrir la verdad mediante el análisis de conceptos. Locke tenía razón: no tenemos una visión de las “esencias”. Sólo la experiencia puede decirnos si la expresión *x* en un texto particular significa lo mismo que la expresión *y*. La certidumbre dogmática de sectarios fanáticos acerca de lo que debe significar este o aquel texto sagrado es, por consiguiente, irracional e inmotivada. El conocimiento de la filología —el desarrollo histórico de los lenguajes— es lo único que nos revela la historia de sus cambiantes usos y significados. Herder es antimecanicista: pero es un empirista, descendiente directo de Occam y de los naturalistas ingleses. Sólo una asidua investigación histórica, una visión comprensiva del propósito del hablante, una captación de la maquinaria de la comunicación por la cual los seres humanos se comprenden unos a otros, sea directamente o a través de los siglos, puede colmar el abismo entre civilizaciones distintas y, sin embargo, nunca enteramente divorciadas. El lenguaje expresa la experiencia colectiva del grupo.⁵⁰

¿Tiene una nación algo más inapreciable? Del estudio de las literaturas nativas:

Aprendemos a conocer épocas y pueblos más profundamente a lo largo del camino engañoso y desolado de su historia política y militar. En esta última rara vez vemos más que la manera en que un pueblo fue gobernado, cómo se dejó masacrar; en la primera aprendemos cómo pensó, qué anheló y deseó, cómo encontró sus placeres, cómo fue guiado por sus maestros o por sus inclinaciones.⁵¹

De allí el hincapié de Herder en la importancia de los estudios genéticos y la historia del lenguaje y de allí también el gran impulso que dio a los estudios de la lingüística comparada, la antropología comparada y la etnología y, ante todo, al gran movimiento filológico que llegó a ser el orgullo de la cultura alemana hacia el fin de su vida y en el siglo siguiente. Sus propios esfuerzos en esa dirección no fueron menos sugestivos ni especulativos que los de Vico. Después de declarar, en un lenguaje tomado de Lavater, que la “fisionomía del lenguaje”⁵² es importantísima, insistió, por ejemplo, en que los lenguajes que conservaban los géneros (como el ruso, con el que entró en contacto durante sus años en Riga) implicaban una visión de un mundo diferente del mundo de aquellos cuyos lenguajes son asexuados; y lo mismo hacia el uso particular de los pronombres. Insistió en que los verbos —conectados con la acción— llegaron antes que los sustantivos, conectados con la contemplación de objetos; que las naciones activas emplean diferentes modos lingüísticos que las pasivas; que los matices del lenguaje señalan diferentes formas de experiencia (*Weltanschauungen*). La lógica es, para Herder, una abstracción de las lenguas vivas o muertas. No hay una estructura lógica “profunda” presupuesta por todas las formas de pensamiento racional; en su *Sprachphilosophie*, la lógica es una aproximación a lo que es común en las lenguas isomorfas, las cuales, a su vez, señalan un mayor grado de similitud en las experiencias de sus usuarios. La antropología, no la metafísica ni la lógica, sea aristotélica o leibniziana o kantiana es, según Herder, la clave para el entendimiento de los seres humanos y de su mundo. Es la historia del lenguaje la que más clara y continuamente revela fenómenos como el desarrollo social —los ciclos de la infancia, juventud, madurez, decadencia— que son comunes a individuos y naciones.

La relación del lenguaje con el pensamiento, aunque en cierto sentido sea uno solo, es ambivalente. Sea como fuere, el arte de escribir, la incorporación del pensamiento en formas permanentes, aunque crea la posibilidad de una continuidad de autoconciencia social y hace accesible su propio mundo y otros mundos al individuo, también ataja y mata. Lo que se ha puesto por escrito es incapaz de ese proceso vivo, de continuada adaptación y cambio, de la constante expresión del flujo inanalizable e incaptable de la experiencia real, que debe poseer el lenguaje para comunicar plenamente. Sólo el lenguaje hace posible la experiencia, pero también la congela. Hamann habló del valle de los huesos secos que sólo “un profeta”⁵³ (como Sócrates, san Pablo, Lutero y tal vez él mismo) podría recubrir de carne. Herder habla de cadáveres —formas de petrificación lingüística— contra los cuales, a su debido tiempo se rebelan los hombres. La historia de la revolución lingüística es la historia de la sucesión de culturas, de las verdaderas

revoluciones en la historia de la especie humana. ¿Hubo alguna vez un lenguaje común a todos los hombres? Herder no desea afirmar esto. Por una parte, se aferra a la noción de un mundo, de una personalidad humana básica, de la interrelación “orgánica” de todo; insiste en la locura y el peligro de la abstracción, de la fragmentación, de escindir la personalidad humana en facultades separadas, como no sólo Wolff sino también Kant lo habían hecho en sus psicologías y en su estricta separación del cuerpo y el alma, la naturaleza y el espíritu, de lo empírico y lo *a priori*, de lo histórico y de lo eterno. Y sin embargo, también es cristiano y está comprometido con una doctrina aristotélica y bíblica de las especies naturales. El hombre es único; *lord* Monboddo y los naturalistas deben estar equivocados. Por eso, sin duda, el lenguaje tiene que ser un don directo de Dios y no producto de un proceso gradual de surgimiento de los seres racionales a partir de algún prerracional estado de la naturaleza que parte del reino animal y de formas subhumanas de sensibilidad, o incluso de insensibilidad.⁵⁴ La contradicción nunca se reconcilia.

La única identificación que Herder nunca abandona es la de pensamiento y acción, lenguaje y actividad. La poesía, particularmente la temprana poesía épica, es, según él, actividad pura. Quedó fascinado por Ossian, como muchos de sus contemporáneos. Probablemente de estos poemas, y no de Homero —aunque habla de los poemas homéricos como de improvisaciones, y no de un artefacto muerto— deriva su noción de la poesía como actividad. La poesía, en particular entre los pueblos primitivos es, sostiene Herder, de carácter mágico; no es una fría descripción de la naturaleza o de cualquier otra cosa: es el acicate a la acción para héroes, cazadores y amantes; estimula y dirige. No la puede saborear el erudito en su mullido sillón, sino que sólo es inteligible para quienes se han colocado en situaciones similares a las condiciones en que tales palabras surgieron a la existencia. Durante su viaje de Riga a Nantes observó a los marinos sobre un mar embravecido. Estos hombres rudos, bajo una disciplina salvaje, que vivían con el terror y en constante contacto íntimo con los elementos que trataban de dominar, hicieron resurgir, para Herder, el mundo sombrío de los escaldos y los vikingos y los eddas,⁵⁵ mundo apenas inteligible para apacibles filólogos en sus estudios o remotos epicúreos literarios que perezosamente dan vuelta a las páginas, sin la capacidad de recrear el mundo del que estas obras son visión y son voz. Palabras, ritmos y acciones son aspectos de una sola experiencia. Estos son hoy, lugares comunes, pero (a pesar de Vico) distaban mucho de serlo en la época de Herder.

“Cuando más salvaje, es decir, cuando más vivo y amante de la libertad es este pueblo (pues tal es el simple sentido de la palabra), tanto más salvajes, es decir, vivos, libres, sensuales y líricamente activos, deben ser sus cantares, si tiene cantares”, escribió en 1773.⁵⁶ Compara “la viva presencia de sus imágenes” de esas canciones con las canciones “escritas para papel”. “Estas flechas de un salvaje Apolo penetran en los corazones, llevando con ellas almas y recuerdos.”⁵⁷ “Todos los pueblos no refinados cantan y actúan; cantan acerca de lo que hacen y así, cantan su historia. Sus canciones son los archivos de su pueblo, el tesoro de su ciencia y religión [...] un cuadro de su vida

doméstica, en la alegría y el dolor, en el lecho nupcial y en la tumba [...] Aquí, todos se retratan a sí mismos y aparecen tal como son.”⁵⁸ El lenguaje, el contenido y el tono, nos revelan más acerca de las apariencias, creencias, orígenes, la historia, y la mezcla de naciones que los relatos de viajeros. Entonces comienza el artificio. Cuando las palabras se divorciaron de la música, cuando el poeta comenzó a escribir “lentamente para ser leído”,⁵⁹ acaso haya ganado el arte, pero hubo una pérdida de magia, de “poder milagroso”.⁶⁰ ¿Qué saben de todo esto nuestros críticos modernos, los “contadores de sílabas”, “especialistas en escansión”, maestros de la erudición muerta? “¡Corazón! ¡Calor! ¡Sangre! ¡Humanidad! ¡Vida!”⁶¹ “¡Siento! ¡Existo!”⁶² Estos son los lemas de Herder; no es de sorprender que los poetas del *Sturm und Drang* se reconocieran en sus escritos.

Herder sueña con una visita a los mares del Norte al leer “la historia de Utal y de Ninetuma a la vista de la misma isla en que todo ello ocurrió”. Su viaje a Francia, que lo llevó más allá de las costas de Escandinava y de Inglaterra, lo llenó de júbilo: “Esta fue una naturaleza viva y creadora, entre las profundidades del mar y el cielo”,⁶³ muy diferente del mundo en que él había vivido. Donde “apenas vemos o sentimos, sólo reflexionamos y razonamos”,⁶⁴ en que los poetas inventan pasiones imaginarias y cualidades de alma desconocidas por ellos o por cualquiera, y comparan versos acerca de objetos que no podemos pensar o sentir o imaginar siquiera. Encuentra un espíritu afín en el sabio inglés Robert Wood, quien contempló las ruinas de Troya, teniendo un volumen de Homero en la mano.⁶⁵ Deberá ir a las tierras altas escocesas, a ver los lugares descritos por el gran Ossian y “oír las canciones vivas de un pueblo vivo”.⁶⁶ Al fin y al cabo, “también los griegos una vez fueron [...] salvajes, y en el mejor periodo de su florecimiento quedaba en ellos mucho más de la naturaleza de lo que puede describir la mirada miope de una escoliasta o de un erudito clásico”. Homero se remite a las antiguas sagas, Tirteo a las baladas, Arión y Orfeo son “nobles chamanes griegos”, las canciones de Safo se parecen, más que nada, a los cantos de una muchacha livonia de nuestra propia época.⁶⁷ Nuestros eruditos y traductores no tienen la menor idea de esto. Consideremos la traducción de una canción lapona, hecha por el poeta menor Christian Ewald Kleist:

Por esta canción daría yo, con gusto, una docena de las imitaciones de Kleist. No te sorprendas [escribe a su prometida, Carolina] que un joven lapón, que no conoce escuela ni escritura y apenas conoce a Dios, cante mejor que el comandante Kleist. Después de todo, el lapón improvisó su canción mientras iba deslizándose con su reno sobre la nieve, y el tiempo era lento en el camino hacia el lago Orra, donde vivía su amada.⁶⁸

Los eruditos suizos e ingleses habían celebrado a Homero, Dante, Shakespeare y Milton; Hurd, Young, Percy, Lowth y Blackwell resucitaron el estudio de la poesía antigua. El

entusiasmo por las realizaciones del genio colectivo de las sociedades primitivas, bajo el impulso de Rousseau, fue transformado en un movimiento europeo por la apasionada defensa de Herder.

Todas las expresiones auténticas de la experiencia son válidas. Difieren porque las vidas difieren: tal vez porque el eje de la Tierra está inclinado 24 grados. Esto genera diferentes “climas” geofísicos, diferentes experiencias, diferentes sociedades. Deleita a Herder todo lo que le parece auténtico. Tiene sus preferencias: prefiere a los griegos, los germanos y los hebreos sobre los romanos, los antiguos egipcios o los franceses de su propia época o del siglo anterior. Pero, al menos en teoría, está dispuesto a defenderlos a todos; desea y cree que es capaz de penetrar —“sentirse él mismo”⁶⁹ (*Einfühlen* es su invención, 100 años antes de Lipps o Dilthey o Croce)— en su esencia, captar lo que debe ser vivir, contemplar metas, actuar y reaccionar, pensar o imaginar en las manera únicas dictadas por sus circunstancias, y así captar las pautas de la vida, únicas en cuyos términos se pueden definir tales grupos. Aquí, el concepto central es el de un crecimiento natural, biológico, emocional e intelectual. La naturaleza es crecimiento: de lo que habían hablado Bodmer y Bretinger, tal vez haciendo eco al *nascimento* de Vico, como *Naturwüchsigkeit*: crecimiento natural espontáneo, y no la estática “naturaleza auténtica” de la estética de Boileau, ni *la belle nature* de Bartteux, que el artista puede aprender a discernir y a revelar a partir del pozo de la simple experiencia.

Todo lo que es natural es valioso. No tiene cabida la noción (por ejemplo, del marqués de Sade) de que los vicios o la decadencia o la agresión no son menos naturales que el rico y armonioso desarrollo de todas las potencialidades humanas. A este respecto, Herder es un verdadero hijo de la Ilustración en su aspecto más genuino así como más imaginativo y penetrante. Sin duda tuvo razón Arthur Lovejoy cuando incluyó a Herder entre los pensadores (tal vez la mayoría en Occidente) que identificaron el “tiene que ser” de las leyes naturales que hace que las cosas sean lo que son, y que gobernaba el mundo inexorablemente, con el “debe” de las reglas normativas, derivadas al parecer de la naturaleza misma, cuya obediencia conduce a los hombres a la felicidad, a la virtud y a la sabiduría. Pero este consenso tiene sus límites. Herder difiere marcadamente del pensamiento central de la Ilustración francesa, y no sólo en los aspectos que ya han notado todos sus comentadores.

Lo primero que se suele subrayar es su relativismo,⁷⁰ su admiración de toda cultura auténtica por ser lo que es, su insistencia en que los aspectos de las civilizaciones deben ser comprendidos desde dentro, en sus propias etapas de desarrollo, propósitos y aspectos; y en segundo lugar, su claro rechazo de esa corriente central del racionalismo cartesiano que sólo considera lo que es universal, eterno, inalterable, gobernado por relaciones rigurosamente lógicas (tema exclusivo de las matemáticas, la lógica, la física y las ciencias naturales), como verdadero conocimiento.

Pero Herder se rebeló contra la *Aufklärung* de una manera aún más profunda, rechazando la noción misma de barreras insuperables en la naturaleza o en la experiencia, barreras entre tipos de conciencia o facultades o ideas u objetos profundamente distintos. Lo que repugna por igual en pensadores tan profundamente distintos como Descartes,

Kant y los *philosophes* franceses es su común insistencia en divisiones rígidas entre “facultades” y tipos de experiencia, que le parece a él que simplemente fueron introducidas para hacer posible clasificar y generalizar. Admira a Leibniz más que a Kant: reconoce el abismo lógico entre las verdades matemáticas y las de hecho, pero considera las primeras (probablemente siguiendo a Hume) como tautológicas, como afirmaciones no relacionadas con la naturaleza.⁷¹ Es un radical empirista en cuestiones de epistemología. Las categorías trascendentales de Kant, que pretenden determinar las experiencias *a priori*, le parecen una monstruosa confluencia de lo analítico y lo sintético: rechaza lo “sintético *a priori*”, como una odiosa confusión.⁷² La realidad, para Herder, no admite leyes *a priori*; el intento de Kant por separar los juicios contingentes de los necesarios acerca de la experiencia le parece mucho más engañoso que la distinción entre las necesidades intuitivas y las contingencias observadas, a partir de las cuales Spinoza y Leibniz edificaron sus sistemas. Las categorías, distinciones rigurosas de tipos de verdad acerca de la naturaleza de la realidad —como las distinciones similares establecidas entre palabras y conceptos— deforman el juicio no sólo en la epistemología y en la lógica, sino también en la política, la ética y las artes; de hecho, en todas las regiones de la experiencia. Todas las actividades, insiste Herder, expresan íntegro y no dividido al hombre a quien Descartes y Kant, en sus diversas maneras, han hecho lo que han podido por dividir en compartimentos con su psicología académica, de “razón”, “imaginación”, “intuición”, “sentimiento”, “voluntad”.⁷³ Declara que no conoce ningún criterio para distinguir esas facultades kantianas como *Erkennen*, *Empfinden*, *Wollen*, que están indisolublemente unidas en la personalidad orgánica de los hombres vivos.

El ataque a Kant que aparece en la *Metakritik* de 1799 simplemente resume la actitud de toda una vida. Los términos blanco y negro que los neoescolásticos solían emplear para describir al hombre —organización inagotablemente compleja— le parecen a Herder caprichosamente absolutos y arbitrarios. En lugar, por ejemplo, de preguntarse cómo son los hombres libres, libres de o para qué, y dónde y cuándo, y en qué respectos, o qué les hace más o menos libres, estos pensadores declaran de manera dogmática que el hombre es libre, totalmente libre en algún sentido absoluto, en contraste con los animales que son enteramente mecánicos o al menos enteramente carentes de libertad. Dicen que el hombre se distingue por su posesión de la razón (no por ser más o menos racional), y lo definen de acuerdo con propiedades seleccionadas que se deben poseer íntegramente o no poseer en absoluto; lo describen en los términos de marcadas y artificiales dicotomías que arbitrariamente rompen la eterna multiplicidad de la naturaleza, siempre entrelazada, continua, a veces irregular, fluida, informe, a menudo inanalizable pero siempre perceptible, dinámica, agitada, ilimitada y eterna,⁷⁴ y así dan unos lentes deformadores a filósofos e historiadores. Los intentos de someter manifestaciones tan complejas y tan variadas a alguna ley general o, ya sea por filósofos en busca de conocimientos, o por estadistas que intentan organizar y gobernar, le parecieron a Herder no más que una búsqueda del mínimo común denominador, de lo que puede ser menos característico e importante en la vida de los hombres y, por tanto, culpable de la

superficialidad en la teoría y de la tendencia a imponer una paralizadora uniformidad en la práctica. Herder es uno de los primeros adversarios de la uniformidad, pues ésta es enemiga de la vida y de la libertad.

Una de las doctrinas centrales de la tradición occidental, al menos desde Platón, ha sostenido que el bien es uno, mientras que el mal tiene muchas facetas; sólo hay una verdadera respuesta a cada verdadera pregunta, pero hay muchas falsas. Incluso Aristóteles, para quien el ideal platónico de una sociedad inmutable y absolutamente unificada es demasiado rígido, porque no tolera la variedad de caracteres y deseos humanos, simplemente informa de esto como de un hecho, y no como de algo deseable en sí mismo. La corriente central de la ética y la política, así como la metafísica y la teología y las ciencias, es metida en un molde monista: intenta llevar los muchos a una unidad coherente y sistemática. Herder es un temprano y apasionado paladín de la variedad: la uniformidad mutila y mata. El “fermento” de la Edad Media al menos, escribió en 1774, “frena las devoradoras fauces del despotismo” cuya tendencia es

aplastarlo todo, dándole una mortal uniformidad. Ahora bien ¿es mejor, es más sano y más benéfico para la humanidad producir tan solo los pernos inertes de una enorme máquina no pensante, o levantarse y activar unas energías vívidas? Aun si las instituciones no son perfectas, aun si los hombres no siempre son honrados, aun si hay cierto desorden y no poco desacuerdo, aun así sigue siendo preferible a un estado de cosas en que los hombres se vean obligados a pudrirse y decaer durante su propia vida.⁷⁵

El propio Montesquieu, tan elogiado por su nuevo sentido de las diferencias entre las sociedades y del “espíritu” que anima sus leyes y sus instituciones, ha tratado de meter estas pululantes variedades de vida y la cultura humana en la camisa de fuerza de tres tipos básicos: “¡Esas míseras generalizaciones! [...] La historia de todos los tiempos y los pueblos, cuya sucesión forma la grande y viva obra de Dios, reducida a ruinas, dividida y limpiamente en tres montones [...] ¡Oh, Montesquieu!”.⁷⁶

Todos los regionalistas, todos los defensores de lo local contra lo universal, todos los paladines de formas de vida profundamente arraigadas, tanto reaccionarios como progresistas, tanto auténticos humanistas como oscurantistas adversarios del avance científico, le deben algo, sépanlo o no, a las doctrinas que Herder (con un alcance mucho más amplio y magnífico que Möser o Burke o Ferguson) introdujo en el pensamiento europeo. Vico habría logrado algo de esto. Pero no era (ni es) leído; y Savigny observó que se le hizo justicia demasiado tarde para ejercer una influencia decisiva.

Por mucho que Herder elogiara, de dientes para afuera, los “tipos naturales” en general concibió la naturaleza como una unidad en que las *Kräfte* —las fuerzas misteriosas, dinámicas, intencionadas, cuya interrelación constituye todo movimiento y desarrollo— fluyen unas dentro de otras, chocan, se combinan, se funden. Estas fuerzas no son causales ni mecánicas como en Descartes; ni están aisladas unas de otras como en

la *Monadología* de Leibniz; su concepto de ellas debe más al misticismo neoplatónico y renacentista y, tal vez, a la *natura naturans* de Erígena que a las ciencias de su época. Para Herder, la realidad es una especie de simbiosis de estas *Kräfte* (cuyo carácter permanece oscuro) con un ambiente que es concebido en términos un tanto estáticos; si el ambiente se altera demasiado súbitamente, el resultado es algún tipo de desplome.

Herder encontró más y más testimonios de ello. Las flores trasplantadas se marchitan en climas poco favorables; y así también los seres humanos. Los groenlandeses no prosperan en Dinamarca. Los africanos se sienten miserables y decaen en Europa. Los europeos se debilitan en América. La conquista aplasta, y las emigraciones a veces producen debilitamiento: falta de fuerza vital, el empequeñecimiento de los seres humanos y una triste uniformidad. Las *Ideen* están llenas de tales ejemplos. Como Fourier después de él, Herder creyó en la completa realizabilidad de todos los potenciales (“Todo lo que puede ser, es; todo lo que puede llegar a ser, llegará a ser; si no hoy, entonces mañana”),⁷⁷ ya que todo embona en alguna parte. Sólo la artificialidad es destructiva, tanto en la vida como en el arte. Los matrimonios de conveniencia, realizados fríamente, arruinan a los hijos y son peores para ellos que la animalidad pura. Los patriarcas a veces ejercen una autoridad cruel y severa: pero al menos esto es más “natural” —y por tanto, menos dañino— que los artificiales razonamientos de los filósofos. Herder alberga una desconfianza rousseauniana del “razonamiento”. No cree que las disecadas máximas de Voltaire o los silogismos de Wolff sean mejores para los niños que la conducta severa pero natural de los hombres primitivos. Todo es preferible a un sistema que impone el ideal de una cultura sobre otra y que adapta, ajusta, favorece las “fisionomías” uniformes, en oposición a una condición que es “natural” en un estado de desorden creador, pues sólo allí pueden vivir y crecer la individualidad y la libertad. De allí su condena a todas las teorías que catalogan excesivamente a los hombres —por ejemplo, en los tipos raciales o en órdenes sociales— y con eso los separan unos de otros. La centralización y el *dirigisme* son los enemigos: aun cierto grado de ineficiencia es preferible a “un estado de cosas en que se hace que los hombres se pudran y decaigan durante su propia vida”. Con el mismo espíritu “la reforma política debe llegar desde abajo”,⁷⁸ puesto que “aun cuando el hombre abusa de la manera más despreciable de su libertad, sigue siendo rey; pues todavía puede elegir, aun si elige lo peor; puede gobernarse a sí mismo, aun si, al legislar se convierte en una bestia”.⁷⁹ Son bastante obvias sus diferencias de los otros adversarios de las *lumières* francesas: Möser, Kant, Rousseau y Burke.

Herder condena las antropologías que tratan a los hombres en general y que dejan al individuo despojado de demasiadas características diferenciadoras. Incluso la tradición, que por lo demás actúa como conservadora de las características más vitales de los grupos humanos, puede ser un peligro cuando se vuelve demasiado mecánica y actúa como narcótico, como le pareció que lo había hecho en Asia, a la que puso a dormir eliminando demasiados de los otros ingredientes de una vida saludable, demasiadas otras *Kräfte* que son indispensables para la vida y la actividad. Este pensamiento no puede formularse con precisión; pero, como siempre en Herder, es sugestivo y tiene una clara

dirección general. “El salvaje que se ama a sí mismo, a su esposa y a su hijo [...] y trabaja por el bien de su tribu como por su propio bien [...] es, a mi parecer, más auténtico que ese fantasma culto, el [...] ciudadano del mundo, quien, ardiendo de amor por todos sus compañeros, los otros fantasmas, ama una quimera. El salvaje en su choza tiene espacio para cualquier desconocido [...] el corazón saturado del cosmopolita superfluo no es hogar de nadie”.⁸⁰ Repite a lo largo de las *Ideen* que la originalidad — libertad de elección y creación— es el elemento divino que hay en el hombre. Cuando un salvaje habla con vigor y precisión está siendo superior al hombre civilizado que se yergue sobre un pedestal edificado por otros.⁸¹ Mucho se habla en las *Ideen* (y después encuentra un eco en Fichte) acerca de hombres que viven a costa de otros: son vistos como “cosmopolitas superfluos”, hombres cuyos sentimientos se han desecado, seres deshumanizados, víctimas de la naturaleza o de la historia, paráliticos morales o físicos, parásitos, esclavos en cadenas.

¿Cómo llegan los hombres a perder su humanidad? Viviendo de otros y del trabajo y las ideas de otros. Herder, en oposición a los primitivistas, saludó con agrado la invención: las artes y las ciencias son frutos de los poderes creadores del hombre, y por medio de ellos éste se eleva a la altura de los propósitos de la naturaleza. La invenciones como tales no corrompen (en esto, Herder difiere del Rousseau del primer y del segundo *Discours*); sólo si vive de las invenciones de otros, se vuelve mecánico y pierde vitalidad.⁸² También aquí, como en los escritos de Mably, Rousseau, Friedrich Karl von Moser,⁸³ comienza ese lamento, aun más característico en el siglo siguiente, y tal vez oído más a menudo en el nuestro, por la naturaleza que se va para siempre, por las virtudes perdidas de una época anterior y más vigorosa en la vida de la humanidad. Herder, no menos que Mill o Carlyle o Ruskin, habla sombríamente de la trivialidad y la inercia del hombre moderno y del arte moderno, en contraste con los seres humanos vigorosos, recios e independientes de las horas matutinas de la humanidad: los creadores de las grandes epopeyas y cantares, de una época anónima pero más robusta. Antes que Henri de Saint-Simon, Herder traza un contraste entre las épocas creadoras y las épocas relativamente estériles en la historia de la cultura. Herder tiene sus momentos de optimismo cuando supone que es posible una renovación: que si un hombre puede “dejar de estar en contradicción consigo mismo” y “retornar a sí mismo”, y si los pueblos pueden “encontrarse a sí mismos” y aprender a no “pensar con los pensamientos de otros pueblos”,⁸⁴ podrán recuperarse y revivir y crear nuevas obras de arte, en términos modernos, tan nobles y expresivas de su verdadera naturaleza como lo más grande que el hombre haya creado en el pasado. Sólo hay un curso contra el cual Herder se opone resueltamente: es decir, todo intento de volver al pasado. Allí no hay salvación. Suspirar por los griegos y desear volver a ellos, de lo cual es sospechoso Winckelmann, es absurdo e imposible: la idealización de los griegos por Winckelmann, como los originadores del arte, que entre ellos alcanzó una altura sublime nunca alcanzada, digamos, por los egipcios, es absolutamente antihistórica y nada más que un terrible engaño.⁸⁵

Muchos son los peligros del libre desarrollo. En primer lugar, existe un Estado centralizado; puede despojarnos de algo esencial: puede despojarnos de nosotros mismos. Hay culturas extranjeras que devoran la canción popular alemana “como un cáncer”.⁸⁶ canción popular que es una respuesta a los anhelos humanos más profundos, a deseos colectivos que intentan encarnar una experiencia común en formas simbólicas no soñadas siquiera en la filosofía de Voltaire. Existe el peligro más específico de las lenguas extranjeras: yo soy capaz de tartamudear con inmenso esfuerzo, palabras de una lengua extranjera; su espíritu me evadirá. ¡Y sin embargo, a eso dedicamos los mejores años de nuestra vida!⁸⁷ Pero no somos griegos; no somos romanos; y no podemos llegar a serlo. El deseo de volver es estar dominado por una visión falsa, por una ilusión paralizadora tan fatal como cualquiera otra ilusión para la que intente ser una cura. La imitación es una maldición terrible: la naturaleza humana no es idéntica en diferentes partes del mundo; los mundos de las cosas y los sonidos son diferentes. Entonces, ¿qué debemos hacer? Debemos tratar de ser nosotros mismos. “Seamos característicos de nuestra nación, nuestro lenguaje, nuestro panorama y dejemos que la posteridad decida si somos o no somos clásicos.”⁸⁸ Tal vez el *Messias* de Klopstock tuviera menos éxito del que habría merecido porque no fue lo bastante “nacional”.⁸⁹ Es aquí donde Herder expresa sus sentimientos nacionalistas más ardientes: “¡Pero, ahora! ¡Vuelvo a gritar, hermanos alemanes! ¡Ahora! Los vestigios de toda vida del pueblo [*Volksdenkart*] están rodando al abismo del olvido [...] la luz de la llamada cultura está devorándolo todo como un cáncer”.⁹⁰ “Hablamos las palabras de extranjeros y nos roban nuestros propios pensamientos”.⁹¹ No ve ningún mérito en los campesinos con pelucas, así como Hamann habla de “narices falsas”.⁹² Apela a los alemanes para que se conozcan a sí mismos, para que comprendan su lugar y respeten su papel en el cosmos, en el tiempo y en el espacio.

V

¿Es nacionalismo esto? En un sentido obvio, lo es. Es antifrancés: el viaje a Nantes y a París (como el ulterior viaje a Roma) deprimió profundamente a Herder. Conoció algunos de los más distinguidos *philosophes*, pero evidentemente no logró ningún grado de comunicación con ellos. Sufrió esa mezcla de envidia, humillación, admiración, resentimiento y orgullo desafiante que los pueblos atrasados sienten hacia los avanzados, de parte de los miembros de una clase social hacia quienes pertenecen a una escala superior en la jerarquía. El orgullo nacional herido —casi huelga decirlo— engendra nacionalismo, pero es importante comprender que el nacionalismo de Herder nunca fue político. Si denuncia el individualismo, también detesta al Estado, que coacciona y mutila la libre personalidad humana. Su visión social es antagónica al gobierno, al poder, a la dominación. Luis XIV y Federico *el Grande* (como antes César y Carlomagno) representan un ideal detestable. Herder no pide poder y no quiere afirmar la superioridad

de su propia clase o su cultura o su nación. Desea crear una sociedad en la que los hombres, sean quienes fueren, puedan vivir vidas plenas, alcanzar la libre autoexpresión, “ser alguien”; y cree que cuantos menos gobiernos haya, mejor. No podemos retornar a la *polis* griega. Ésta, en realidad, bien pudo ser la primera etapa de un desarrollo destinado en sus etapas ulteriores a volverse nacionalista y chauvinista en su pleno sentido agresivo. Si esto es histórica y sociológicamente cierto o no, lo claro es que Herder no albergó estos sentimientos. Aunque parece haber acuñado la palabra *Nationalismus*, su concepción de una sociedad buena está más cerca del anarquismo de Thoreau o de Proudhon o Kropotkin, y de la concepción de una cultura (*Bildung*), de la que liberales como Goethe y Humboldt eran partidarios, que de los ideales de Fichte o de Hegel o de los socialistas de la política. Para él *die Nation* no es una entidad política. Le repugnan las pretensiones de sus contemporáneos celtómanos y teutómanos que entonan rapsodias sobre los antiguos gaélicos o normandos. Celebra los comienzos de Alemania porque forman parte de su propia civilización y la iluminan, no porque la civilización alemana ocupe un lugar más alto que la de otros en alguna escala cósmica. “En las obras de la imaginación y el sentimiento, toda el alma de la nación se revela con la mayor libertad.”⁹³ Esto fue desarrollado por Sismondi, Michelet, Mazzini, hasta llegar a ser una doctrina político-cultural en toda forma; pero Herder está aún más cerca de la visión de Ruskin o Lamennais o William Morris, de los populistas y socialistas cristianos, y de todos aquellos que, en la actualidad, se oponen a las jerarquías de *status*, o poder, o a la influencia de manipuladores de cualquier índole. Él está con aquellos que protestan contra la mecanización y la vulgarización, y no con los nacionalistas de los últimos 100 años, sean moderados o violentos. Favorece la autarquía, pero sólo en la vida personal; es decir, en la creación artística y en los derechos de la autoexpresión natural. Todas sus invocaciones de *Nationalgeist* (expresión probablemente acuñada por Friedrich Karl von Moser), y de sus muchos alias —*Geist des Volkes*, *Seele des Volkes*, *Geist der Nation*, *Genius des Volkes* y el más empírico *Nationalcharakter*—⁹⁴ pretenden subrayar lo que es nuestro, no lo de ellos, aun cuando lo de ellos pueda ser intrínsecamente más valioso visto en alguna escala más vasta.

Herder no admite tal escala: las culturas son comparables pero no conmensurables; cada una es la que es, de un valor literalmente inestimable en su propia sociedad y, por consiguiente, para la humanidad en conjunto. Sócrates, para él, no es ni el sabio cosmopolita intemporal de la Ilustración, ni —como lo vio Hamann— el destructor de pretensiones de conocimiento, cuya ironía y autodeclarada ignorancia abrieron el camino a la fe y a la salvación. Sócrates es, ante todo, un ateniense del siglo V; y esa edad ha pasado. Aristóteles puede haber sido más talentoso que Leibniz, pero Leibniz es nuestro y Aristóteles no; Shakespeare es nuestro, otros grandes genios, como Homero o Moisés, no lo son. La individualidad lo es todo; las combinaciones artificiales de antiguo y nuevo, de nativo y extranjero, producen ideas falsas y prácticas ruinosas.⁹⁵ Sigamos nuestro propio camino; dejemos que los hombres hablan bien o mal de nuestra nación, nuestra literatura, nuestro idioma: éstos son nuestros, son nosotros mismos, y eso debe bastar.⁹⁶

Mejor ser alemanes, sean lo que fueren, que falsos griegos, franceses o ingleses.⁹⁷ Pero cuando dice: “¡Despierta, nación alemana! ¡No dejes que te roben tu Paladio!”⁹⁸ declara que se avecinan terribles tempestades y advierte a los hombres que no duerman como Jonás en la tempestad, y cuando, nos advierte contra el terrible ejemplo de la dividida Polonia⁹⁹ y dice: “¡Pobre, desgarrada, aplastada Alemania, ten esperanzas!”¹⁰⁰ y “Alemanes, hablad alemán, vomitad el horrible lodo del Sena!”¹⁰¹ es difícil evitar el pensamiento de que esto en realidad puede haber alimentado el siniestro nacionalismo de Görres y Jahn, de Arndt y de Treitschke, y de sus monstruosos sucesores modernos. Y sin embargo, las frases del propio Herder se refieren a una determinación puramente cultural; odia las *policirte Nationen*.¹⁰² La nacionalidad es, para él, pura y estrictamente un atributo cultural; cree que el pueblo puede y debe defender su herencia cultural: jamás debe ceder. Casi censura a los judíos, pese a su apasionada adicción a sus antigüedades, por no conservar un sentido suficiente del honor colectivo y no haber hecho un esfuerzo por retornar a su hogar en Palestina, que es el único lugar en que pueden volver a florecer hasta ser una *Nation*. Está interesado no en la nacionalidad sino en las culturas, en mundos, en la experiencia total de los pueblos; y los aspectos de esta experiencia que celebra son relaciones personales, amistad y enemistad, actitudes hacia la naturaleza, guerra y paz, arte y ciencia, los caminos por los que se buscan la verdad, la libertad y la felicidad, y en particular las relaciones de los grandes jefes civilizadores con la muchedumbre ingrata. Teme a la organización como tal y, como los primeros románticos ingleses, como Young o Thomas y Joseph Warton, desea conservar lo que es irregular y único en la vida y en el arte, aquello que ningún sistema puede contener en su integridad.

El ataque de Herder a la centralización política y la polarización intelectual brota de la misma fuente. Cuando imagina el mundo como un jardín que puede contener muchas flores, y cuando habla de la posible y deseable armonía entre todas las culturas nacionales, no sólo está pasando por alto las agresivas potencialidades de los estados-naciones suponiendo blandamente que no hay razón de conflicto entre varios nacionalismos. Antes bien, es profundamente hostil al crecimiento de la centralización política, económica y militar, pero no ve ninguna razón por la que tengan que chocar las comunidades culturalmente autónomas. Desde luego, puede ser poco realista y ahistórico suponer que un tipo de autarquía no necesita conducir a otros tipos más peligrosos. Pero no es el mismo tipo de irrealismo del que él y la Ilustración en general han sido acusados. Su fe no está en el nacionalismo, el colectivismo, la teutomanía o el romántico culto del Estado, sino en algo que, si acaso, es incompatible con esos ideales. Es el paladín de esas misteriosas *Kräfte* que son “vivas y orgánicas”.¹⁰³ Para él, como para Shaftesbury (uno de esos pensadores ingleses que, como Young y Carlyle, influyeron sobre los alemanes mucho más que sobre sus propios compatriotas) existe, a la postre, sólo un gran creador *Kraft*: “Lo que está vivo en la creación es, en todas sus formas y canales, un espíritu, una sola llama”.¹⁰⁴ Difícil sería llamar a esto una noción empírica o científica. Canta himnos a la *Seele des Volkes* que es la encarnación social de la *vis viva* leibniziana,

“maravillosa, única [...] inexplicable, inextinguible y tan antigua como la *Nation*”.¹⁰⁵ Su expresión más vívida no es, desde luego, el Estado, sino la “fisonomía de su habla”.¹⁰⁶

Lo que deseo subrayar es que el auténtico heredero de esta doctrina no es la política de poder sino lo que ha llegado a ser llamado populismo. Es éste el que adquirió tanto impulso entre los pueblos oprimidos de la Europa Oriental, y que después cundió por Asia y África. No inspiró *étatistes* sino creyentes en “raíces populares”: eslavófilos y *Narodniks* rusos, socialistas cristianos y todos esos admiradores del arte folclórico y las tradiciones populares cuyo entusiasmo adquirió formas a la vez serias y ridículas, y que no nos son desconocidas aun hoy. El populismo pudo haber tomado, a menudo, formas reaccionarias y alimentado la corriente del nacionalismo agresivo; pero la forma en que Herder lo sostuvo era democrática y pacífica, no sólo antidinástica y antielitista, sino profundamente antipolítica, dirigida en contra del poder organizado, fuese de naciones, clases, razas o partidos. Lo he llamado populismo porque este movimiento, fuese en Europa o fuera de ella, me parece la más cercana aproximación al ideal de Herder. Por regla general, es pluralista, considera malo al gobierno; siguiendo a Rousseau, tiende a identificar “el pueblo” con los pobres, los campesinos, el pueblo común, las masas plebeyas,¹⁰⁷ no corrompidas por la riqueza o por la vida urbana y, que hasta el día de hoy, anima a entusiastas del *folk* y a fanáticos culturales, igualitarios y agitadores en pro de la autonomía local, paladines de las artes y artesanías y la vida sencilla, y a inocentes utópicos de todas clases. Se basa en la fe en las texturas sueltas, las asociaciones voluntarias, los nexos naturales, y se opone enconadamente a los ejércitos, las burocracias y las sociedades “cerradas” de cualquier índole.

A lo largo de la historia el populismo, desde luego, ha quedado íntimamente entrelazado con el verdadero nacionalismo, y en realidad, a menudo ha ofrecido el terreno en que la más ciega xenofobia y el irracionalismo crecieron hasta alcanzar alturas peligrosas; y esto no es más accidental que las alianzas del nacionalismo con la democracia o el romanticismo o el liberalismo en varios momentos en el siglo XIX. No obstante, es un error histórico y moral identificar la ideología de un periodo con sus consecuencias en algún otro, o con su transformación en otro contexto y en combinación con otros factores. La progenie de Herder en, digamos, Inglaterra o los Estados Unidos se encuentra principalmente entre estos aficionados que se absorbieron en las antigüedades y formas de vida (antiguas y modernas) de culturas distintas de las suyas, en Asia y África o en las provincias “atrasadas” de Europa o de América, entre *amateurs* profesionales y coleccionistas de canciones y poesías antiguas, entre devotos entusiastas y a veces sentimentales de formas de vida más primitivas en los Balcanes o entre los árabes; viajeros nostálgicos y exiliados como Richard Burton, Doughty, Lafcadio Hearn, los compañeros ingleses de Gandhi o de Ibn Saud, autonomistas de la cultura y los movimientos juveniles no políticos, así como serios estudiosos y filósofos del lenguaje y de la sociedad.

Acaso los descendientes más característicos de Herder se encontraban en Rusia, por la que sintió un interés tan duradero. En ese país, sus ideas entraron en el pensamiento de aquellos críticos y artistas creadores que no sólo desarrollaron formas nacionales y

seudonacionales de su propio arte originario, sino que se volvieron apasionados paladines de todas las formas tradicionales de arte y autoexpresión “naturales” y “espontáneas” cada vez que se manifestaron. Estos admiradores del color y la variedad étnica como tales, Mussorgsky, Stasov y algunos de los músicos y pintores a quienes ellos inspiraron, lejos de apoyar la autoridad y la represión, adoptaron políticamente la izquierda y sintieron profunda simpatía por todas las formas de autoexpresión cultural, especialmente de parte de las minorías perseguidas: georgianos, polacos, judíos, finlandeses, pero también españoles, húngaros y otras naciones “no reconstruidas”. Denunciaron, aunque fuese injusta y destempladamente, a esos “organilleros” como Rossini y Verdi, o a las escuelas neoclásicas de pintura, por su supuesto cosmopolitismo, por su comercialismo, por una tendencia a destruir las diferencias regionales o nacionales en favor de formas de vida planas y mecánicas: en suma, por su desarraigo (término que después llagó a ser tan siniestro y ominoso en boca de oscurantistas y chauvinistas), su inhumanidad, opresión y deshumanización. Todo esto es característicamente herderiano.

Algo de esto, asimismo, pudo haber entrado en el ideal de Mazzini, de la joven Italia que había de vivir en armonía y mutuo entendimiento con la joven Alemania —y con la “juventud” de todas las naciones— una vez que se hubiesen librado de los grilletes del imperialismo opresor, de las autocracias dinásticas, de la negación de los derechos de todas las unidades humanas “naturales”, y hubiesen alcanzado una libre autodeterminación. Tales ideas pudieron ser absolutamente utópicas. Pero si eran nacionalistas, lo eran en un sentido muy diferente del posterior —y peyorativo— sentido de la palabra. El populismo bien pudo ser, en parte, responsable del aislacionismo, del provincialismo, de la desconfianza de todo lo que fuese terso, metropolitano, elegante y socialmente superior, del odio al *beau monde* en todas sus formas; pero esto acompañó una hostilidad hacia la centralización, el dogmatismo, el militarismo y la autoafirmación o, en otras palabras, hacia todo lo que es comúnmente asociado con el nacionalismo ya maduro del siglo XIX, así como con una profunda antipatía hacia las multitudes; Herder cuidadosamente distinguió el *Pöbel auf den Gassen* (“la chusma”) del *Volk* (es decir, el cuerpo de la nación) como quiera que esto pudiera hacerse.¹⁰⁸ Y sintió un odio por la violencia y por la conquista tan enérgico como el que pudiera encontrarse entre los otros humanistas de Weimar, como Goethe, Wieland y Schiller. Los fieles seguidores de Herder a menudo pudieron ser —y pueden seguir siéndolo— confusos, sentimentales, imprácticos, ineficientes y a veces ridículos, pero no empresariales, calculadores y brutales. Y nadie mostró más profundamente este contraste que el propio Herder.

VI

A este respecto, vale la pena considerar la actitud de Herder para con tres grandes mitos del siglo XVIII que alimentaron la corriente del nacionalismo decimonónico. Ya nos hemos referido a su denuncia de la jactancia patriótica, la doctrina del *Favoritvolk*. Una de las

frases más frecuentemente citadas de *Otra filosofía de la historia* nos dice que: “cada nación tiene su propio centro interno de felicidad, así como cada esfera tiene su propio centro de gravedad”.¹⁰⁹ Esto es lo que tanto el historiador como el crítico y el filósofo deben captar, y nada es más fatal que la intentada asimilación del *Mittelpunkt* de una cultura con los de otras. Hemos de “penetrar el tiempo, el lugar, toda la historia¹¹⁰ de un pueblo; hemos de sentirnos dentro de [*sich hinein fühlen*] todo”.¹¹¹ Esto es lo que los historiadores contemporáneos suyos (está refiriéndose específicamente a Schlözer) conspicuamente dejan de hacer.¹¹² No basta comprender la escritura hebrea, nos dice, para verla como una sublime obra de arte, y comparar sus bellezas con las de Homero, como lo había hecho Robert Lowth, el erudito de Oxford; hemos de transportarnos a una tierra distante y a una época anterior, y leerlo como el poema nacional de los judíos, un pueblo pastoral y agrícola, escrito en un lenguaje antiguo, simple, rústico y poético, no filosófico ni abstracto. “Seamos un pastor entre pastores, un campesino medio de un pueblo agrícola, un oriental entre los primitivos moradores del Oriente, si queremos gozar de estas creaciones en la atmósfera en que nacieron.”¹¹³ Los alemanes no son hebreos antiguos; las imágenes bíblicas son tomadas de un mundo ajeno a ellos. Cuando el poeta de la Biblia habla de las nieves del Líbano o de las gratas viñas del Carmelo estas palabras son huecas para el poeta alemán.¹¹⁴ “Las terribles tempestades del mar pasando sobre su tierra en Arabia eran para ellos como corceles galopantes que llevaban la carroza de Jehová a través de las nubes.”¹¹⁵ Sostiene que sería mejor para un poeta contemporáneo cantar acerca de chispas eléctricas que copiar estas imágenes judaicas; para la Biblia, el arco iris es el taburete para pies de la casa del Señor; para los escaldos, es un puente en llamas sobre el cual los gigantes tratan de atacar el cielo.¹¹⁶ Todo esto es, si acaso, medianamente inteligible para nosotros. Los alemanes no son judíos bíblicos, y tampoco son griegos o romanos clásicos.¹¹⁷ Cada experiencia es lo que es. Comprenderla es captar lo que significó para quienes la expresaron en los monumentos a través de los cuales tratamos de leerla. Toda comprensión es necesariamente histórica. Los *Aufklärer* —Gottsched, Lessing y Moses Mendelssohn— no sólo carecen de toda perspectiva histórica sino que tienden a calificar, a dar puntos de excelencia moral. Herder, de este humor (que él habría considerado spinociano), nos advierte, al menos en 1774 en *Auch eine Philosophie* en contra de la evaluación moral (por muy propenso que él mismo fuera a ella, entonces y después), y apremia al crítico a comprender ante todo que si hemos de condenar y de elogiar, habremos de hacer esto tan solo después de un ejercicio de visión favorable: de nuestra capacidad de *Einfühlen* (“empatía”).

Auch eine Philosophie contiene la descripción más elocuente del recién descubierto sentido de la historia, con su asombrosa semejanza con la de Vico, a quien, hasta donde podemos saberlo, Herder no leyó hasta 20 años después:

Indeciblemente difícil es transmitir la particular cualidad [*Eigenheit*] de un ser humano, e imposible es decir precisamente lo que distingue a una persona, su

modo de sentir y de vivir; ¡cuán diferente y cuán individual [*anders und eigen*] se vuelve todo una vez que sus ojos lo ven, una vez que su alma lo capta, una vez que su corazón lo siente! ¡Cuánta profundidad hay en el carácter de un solo pueblo, que, por mucho que se haya observado y contemplado con curiosidad y asombro, sin embargo escapa de la palabra que intenta captarlo y aun con la palabra necesaria para captarlo, rara vez es tan reconocible que sea universalmente comprendido y sentido. Si esto es así, ¿qué ocurre cuando tratamos de dominar todo un océano de pueblos, tiempo, culturas, países con una sola mirada, un sentimiento, por medio de una sola palabra? ¡Palabras y pálido juego de sombras! Todo un cuadro vivo de modos de vida, de costumbres, deseos, características de la tierra y del cielo, habrán de añadirse, o ser puestos de antemano. Debemos empezar sintiendo simpatía con una nación si queremos sentir una sola de sus inclinaciones o acciones, o de todas ellas juntas.¹¹⁸

Grecia, continúa Herder, no fue Atenas. Estuvo habitada y fue gobernada por atenienses, beocios, espartanos y corintos. Los egipcios fueron comerciantes no menos que los fenicios. Macedonia fue una conquistadora como Roma. Los grandes pensadores griegos tenían mentes especulativas tan agudas como las de los modernos. Y sin embargo (Herder lo repite, dentro y fuera de su contexto), eran egipcios, romanos, griegos, macedonios y *no* habitantes de nuestro mundo. Leibniz es nuestro, no lo es Platón. Similitud no es identidad; debemos ver al mismo tiempo el bosque y los árboles, aunque sólo Dios puede hacerlo por completo. Toda historia es un conflicto interminable entre la idea general y lo particular; todas las ideas generales son abstracciones peligrosas, engañosas e inevitables. Debemos tratar de ver el todo, por muy inalcanzable que pueda ser esta meta. Las excepciones y las desviaciones sólo asombrarán a quienes insisten en imponer una imagen idealizada a la multiplicidad de la realidad. Hume y Voltaire, Robertson y Schlözer son denunciados por emplear la vara de medir de su propia época. Todas las civilizaciones son inconmensurables.¹¹⁹ El crítico debe —en la medida de sus posibilidades—, rendirse a su autor y tratar de ver con los ojos del autor.

Herder disiente de la justamente célebre teoría de Diderot sobre el actor que internamente se separa de un papel cuando lo actúa.¹²⁰ El verdadero intérprete debe tratar de penetrar —perderse en— el original que él, por decirlo así, recrea, aun si nunca podrá lograr esto por completo. La auténtica traducción de un idioma —es decir, de un modo de vida— a otro es, desde luego, imposible; ningún verdadero idioma es literalmente traducible: los olivos consagrados a Minerva que crecían en torno de la Academia no pueden salir de las fronteras de Atenas. “Aun cuando Esparta saqueó Atenas, la diosa protegió su bosquecillo. Así, nadie puede tomar de nosotros las bellezas de nuestro idioma: las bellezas entretejidas en su texto, brillantes como el seno de Friné bajo su velo de plata.”¹²¹ Traducir es —para bien o para mal— crear; la traducción debe ser un *Originalarbeit* por un *schöpferisches Genie*;¹²² y desde luego, dado que el creador es lo que es, y no otro ni otra cosa, mucho se pierde y debe perderse. Egipto no

debe ser juzgado con las normas griegas, ni con las modernas de Shaftesbury; el niño de escuela no es infeliz porque no encuentra ningún placer en las diversiones de un adulto, ni tampoco la Edad Media careció de todo valor porque no habría complacido a Voltaire: hay más en el gran fermento de la Época de las Tinieblas que los absurdos de las leyes ripuarias o sálicas. La cultura medieval en Occidente debe ser vista como una gran rebelión contra la sofocante centralización de Roma, “darle cuerda de nuevo al gigantesco reloj estropeado”.¹²³ Denunciarla o idealizarla es igualmente absurdo: “De ninguna manera estoy dispuesto a defender las constantes emigraciones y devastaciones, las guerras feudales, las hordas de monjes, las peregrinaciones, las Cruzadas. Sólo deseo explicarlas: mostrar el espíritu que alimentaba a través de todo ello, el fermento de las fuerzas humanas”.¹²⁴ Esto fue bastante original en 1774. La Edad Media no es un corredor hacia el Renacimiento, ni es el paganismo una antesala del cristianismo. Una cultura nunca es simplemente un medio hacia otra; aun si hay un sentido en que la humanidad en su conjunto va avanzando,¹²⁵ cada una de las etapas es un fin en sí misma: los hombres nunca son medios hacia fines que estén más allá de ellos. No menos que su adversario Kant, Herder predica fervorosamente la doctrina de que sólo personas y sociedades, y casi todas ellas, son buenas en sí mismas: en realidad, son todo lo que es bueno, eternamente bueno, en el mundo que conocemos. Estas máximas, que hoy (al menos en Occidente) parecen tan triviales, eran herejías antinómicas a mediados del siglo XVIII en París y en sus dependencias intelectuales.

Dejemos aquí el mito del modelo dominante. Más audaz aún fue el rechazo de Herder de los mitos históricos del siglo;¹²⁶ del mito francés de la cultura clásica creada por los galorromanos, en que se encontraba la verdadera alma de Francia, y que los bárbaros destruyeron, y, así mismo, del contramito de la superioridad de los conquistadores francos, al que habían dado su apoyo Montesquieu, Mallet y Boulainvilliers. De manera similar, Herder no tiene paciencia con el mito renacentista de aquel mundo pagano bañado por el sol, que fue muerto por la sombría religión cristiana, destructora de los placeres: tiene palabras duras acerca de los monjes que suprimieron los antiguos cánticos germanos; pero esto no significa que la Edad Media sea la sombría morada de demonios, esclavos, sacerdotes diabólicos y tiranos¹²⁷ pintada por Voltaire, Gibbon, Hume y, aun después, Heine y todos los neopaganos. Pero tampoco apoya Herder la cada vez más difundida leyenda protestante alemana del incorruptible, valeroso guerrero querusco Hermann canonizado por Klopstock como Armiño, y luego, en la forma del joven Sigfrido, colocado por Wagner en el panteón nacionalista alemán. Estas fantasías no ofrecen vía de escape. Todo intento de huir, fuese al moderno París o a los sombríos bosques alemanes, es condenado por Herder como igualmente engañoso. Quienes, por cualquier razón, no quieren enfrentarse a la realidad, están condenados.

El tercer gran mito del siglo XVIII fue el del progreso continuo, si no inevitable, al menos virtualmente cierto. Con el consiguiente desdén al embrutecido pasado, que entrañaba el concepto de todos los siglos anteriores como otros tantos pasos hacia la vida superior del presente y hacia la vida aun más maravillosa del futuro. Herder rechaza esto,

en absoluto. Cada cultura es una lira armoniosa: simplemente, debemos tener oído para percibir sus melodías. Quienes tratan de comprender deben aprender a captar los aspectos en que Abraham o Leónidas o César no son hombres de nuestro tiempo: ver el cambio tal como ocurre, no en segmentos yuxtapuestos que se pueden separar, comparar y se les pueden asignar calificaciones, según el grado en que se acercan a nuestras normas de ilustración. ¿No hay, entonces, ningún progreso? ¿Son igualmente valiosas todas las culturas? Esta no es la opinión de Herder. Sí hay un *Fortgang*, pero esto no es lo mismo que la noción de progreso enunciada, digamos por Turgot o por Condorcet o, en particular, por Voltaire (por ejemplo, *La Philosophie d'histoire par feu l'abbé Bazin*), contra la cual, junto con el filósofo suizo de la historia Iselin, los truenos de Herder van específicamente dirigidos. La versión de todos ellos es un hueco engaño ahistórico. La diversidad lo es todo. Esta es la tesis central de —si le damos todo su título— *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, como de casi todos los primeros escritos de Herder:

El temple general, filosófico y filantrópico de nuestra época trata de extender “nuestro propio ideal” de virtud y felicidad a cada nación lejana, aun a las edades más remotas de la historia [...] Los que se han echado auestas la tarea de explicar los siglos de progreso por lo general han acariciado el concepto de que debió de conducir a mayor virtud y felicidad. En apoyo de esto, han tejido o inventado hechos, restado importancia o suprimido los hechos que lo niegan [...] han tomado palabras por obras, ilustración por felicidad, mayor refinamiento intelectual por virtud y así inventaron los fundamentos de “la general mejora progresiva del mundo”.¹²⁸

Otros comprendieron que este era un engaño peligroso, y cayeron en un desolado escepticismo como Montaigne, Bayle, Hume y, a la postre, incluso Voltaire y Diderot.

Esto se basa en una concepción errónea de lo que es el progreso. Se encuentra en toda una variedad de culturas, inconmensurable entre cada una e incapaz de quedar dispuesta en una sola escala de progreso o retroceso. Cada sociedad, cada cultura se desarrolla a su propia manera. Cada época es distinta y “cada una lleva dentro de sí el centro de su felicidad. El joven no es más feliz que el niño inocente y satisfecho; y tampoco el anciano apacible es menos feliz que el hombre vigoroso, en la flor de la edad”.¹²⁹ La Edad Media está llena de “abominaciones, errores y absurdos”,¹³⁰ pero también posee “algo sólido, coherente, noble y majestuoso”¹³¹ que nuestra época, con su “debilitante frialdad [...] y miseria humana”,¹³² apenas puede comprender. “La luz no alimenta a los hombres”,¹³³ y la riqueza no basta; menos aún las realizaciones técnicas “en manos de una persona, o de unas cuantas, que piensan por todos los demás”.¹³⁴ Hay muchos modos de vida y muchas verdades: creer que todo es verdadero o falso es una miserable ilusión general de nuestra época progresista. El verdadero *Fortgang* (“avance”)

es el desarrollo de los seres humanos como conjuntos integrados y, más particularmente, su desarrollo como grupos: tribus, culturas y comunidades determinadas por el idioma y la costumbre, que crean a partir de la totalidad de su experiencia colectiva y se expresan en obras de arte que son consiguientemente inteligibles a los hombres comunes, y en ciencias y artesanías y formas de la vida social y política y cultural que satisfacen los anhelos (conscientes e inconscientes) y desarrollan las facultades de una sociedad determinada, en su interrelación con su medio natural alterable, pero no grandemente alterable.

Atar e interrogar a este Proteo, al que suele llamarse carácter nacional y que se muestra ciertamente no menos en los escritos que en las costumbres y acciones de una nación [...] tal es una alta y bella filosofía. Se la practica con la mayor certeza en la poesía; pues en las obras de [...] imaginación y sentimiento se revela con la mayor libertad toda el alma de la nación.¹³⁵

Esto es lo que los griegos clásicos lograron hacer tan maravillosamente. Pese a todos los anatemas de Hamann, Herder no puede contenerse de expresar su apasionada admiración por la cultura de Atenas... sentimiento que compartió con Goethe y Hegel, Hölderlin y Schiller y, en realidad, con la mayoría de los alemanes cultos de su época, tanto románticos como antirrománticos. Herder cree que la realización griega se debe, en parte, a la hermosura de la naturaleza de Grecia, la cual inspiró principios que aquellos afortunados habitantes (errónea pero excusablemente) consideraron objetivos y universalmente válidos. Pero no debe haber *Favoritvolk*; Herder se apresura a añadir en la lista a los habitantes de Cachemira y los persas, los bucarios y circasianos, quienes también vivieron en hermosos medios naturales, se hicieron bellos a sí mismos, y produjeron hermosas culturas (a diferencia de los hebreos, cuyos méritos no son estéticos). Los griegos avanzaron; desarrollaron armoniosa y triunfalmente sus propias facultades porque la naturaleza era propicia y porque no hubo grandes accidentes naturales que frenaran este desarrollo. Pero no son una puerta de entrada a los romanos, cuya civilización debe ser juzgada en los términos de sus propias normas internas, de su propio “centro de gravedad”.

Lo que Herder llama *Fortgang* es el desarrollo interno de una cultura en su propio hábitat, hacia sus propias metas; pero dado que hay algunas cualidades que son universales en el hombre, una cultura puede estudiar, comprender y admirar a otra, aunque no puede volver a ella y sólo se pondrá en ridículo si lo intenta. A veces, Herder habla como Bossuet: como si la historia no fuese un relato episódico sino un vasto drama; como si el dedo de Dios guiara los destinos de la humanidad de alguna manera teleológica en una obra de teatro de la cual cada gran época cultural fuese un acto. No desarrolla este concepto, que llevó a Bossuet a ver cada acto como vinculado, hasta cierto punto, entre su predecesor y su sucesor. Más a menudo habla como si la historia fuese en realidad un drama, pero un drama sin desenlace: como si fuese un especie de

sinfonía cósmica cada uno de cuyos movimientos es significativo entre sí y la cual, en todo caso, no podemos oír completa, pues sólo Dios puede hacerlo. Los últimos movimientos no necesariamente están más cerca de alguna meta última, ni son prefiguraciones de ella, y por tanto, no son superiores a los primeros movimientos. La vida no es un rompecabezas cuyos fragmentos deben embonar en alguna pauta, en función de la cual y sólo así son inteligibles, de modo que lo que tomado por sí solo parece irracional o feo, debe verse como ingrediente indispensable del gran todo armonioso: el espíritu del mundo llega a la plena conciencia de sí mismo, según la célebre imagen de Hegel. Herder cree en el desarrollo de cada movimiento de la sinfonía (cada acto del drama) en función de sus propios fines, sus propios valores, que no son ni más ni menos moralmente valiosos porque pasan o son destruidos y son sucedidos por otros.

Existe un propósito general que la vida humana debe alcanzar en la tierra y al cual Herder llama *Humanität*. Éste es un término notoriamente vago, en Herder y en la *Aufklärung* en general, y connota el desarrollo armonioso de todas las almas inmortales hacia objetivos universalmente válidos: razón, libertad, tolerancia, amor y respeto mutuos entre individuos y sociedades, así como salud física y espiritual, percepciones más sutiles, dominio sobre la Tierra, la percatación armoniosa de todo lo que Dios ha implantado en su obra más notable y creado a su propia imagen.¹³⁶ Ésta es una fórmula general y optimista, característicamente englobante, del humanismo de Weimar, que Herder en realidad adopta, sobre todo en sus últimas obras, pero que no parece haber utilizado (pues no tiene connotación precisa) como norma universal de explicación o de valor.

Herder desea ante todo ser comprensivo e imparcial. Le disgusta la arquitectura gótica pese a la elocuencia en su favor con que causó tan profunda impresión a Goethe en Estrasburgo; le repugnan las órdenes de caballería y todos los valores medievales en general, pero los defiende contra Voltaire, contra las caricaturas. Sobre todo hacia el fin de su vida, no atribuyó gran valor al primitivismo como tal, y a este respecto difirió de sus auténticos admiradores del siglo XVIII. Y sin embargo, la subyugación colonial de las poblaciones aborígenes, antiguas y modernas, dentro y fuera de Europa, siempre es representada como moralmente odiosa y como un crimen contra la humanidad. Si hay que defender al paganismo contra el ataque cristiano, y a Homero contra Klotz y la *Encyclopédie*, también el cristianismo debe ser defendido contra Holbach, Voltaire y los sinófilos; y los chinos y mongoles, a su vez, contra la arrogancia de los europeos. Los chamanes del Asia Central, insiste Herder, no son simples timadores; y tampoco los mitos son simples falsedades acerca de una realidad inventada por sacerdotes malvados para engañar y adquirir poder sobre las masas, como Bayle y Voltaire había hecho creer al mundo; y las invenciones de los poetas tampoco pretenden simplemente producir placer o instruir. Aquí coincide con Vico algún tiempo antes de leerlo (nos preguntamos si alguna vez echó más de una ojeada a su obra). Los chamanes expresan en forma de mito y superstición los objetos de los deseos naturales de los hombres: una visión del mundo de la cual brotó naturalmente la poesía, la cual la expresa. Mundos enteros son creados por tal poesía, mundos dignos del hombre y de sus poderes creadores, mundos no

commensurables con otros mundos, pero todos ellos igualmente dignos de nuestro interés y necesitados de nuestra visión, porque son mundos hechos por hombres; contemplándolos, podemos lograr captar lo que, llegado nuestro turno, podemos ser y crear. No haremos esto aprendiendo las lecciones del pasado (a veces, Herder dice que el pasado se repite a sí mismo, pero su doctrina central, en oposición a Hume o a Voltaire, es que cada página es única) sino, antes bien, porque la visión de las creaciones pasadas nos inspira a encontrar nuestro propio centro de gravedad, nuestro propio *Mittelpunkt* o *Schwerpunkt*, o el del grupo —nación, región, comunidad— al que pertenecemos.

Sin tal pertenencia no hay verdadera creación ni verdadera comprensión de las metas humanas. Por tanto, imponer un conjunto de valores ajenos a otra *Nation* (como lo han hecho los misioneros en las provincias del Báltico y como lo están haciendo, por ejemplo, en la India), es a la vez ineficaz y dañino.¹³⁷ Los perores de todos son los que no tienen ningún grupo, porque son exiliados o se han exiliado física o espiritualmente (para Herder, unos y otros no son muy distintos), y están condenados a la esterilidad. Le parece que tal desintegración amenaza a los alemanes de su propia época. Con indignación, algunos de sus críticos modernos indican que Herder condenó a Francia — ¡la Francia de los siglos XVIII y XIX!— como una sociedad exhausta. Pero, cualesquiera que fuesen sus fallas como profeta (Herder habla con muchas voces, algunas poco claras y, a menudo, expresa sentimientos contradictorios), como psicólogo social se elevó por encima de su generación; con mayor claridad que ningún otro escritor concibió y arrojó luz sobre la función social, decisivamente importante, de “pertenecer”, de lo que es pertenecer a un grupo, una cultura, un movimiento, una forma de vida. Éste fue un logro sumamente original.

VII

Es deber del compositor, como miembro de una sociedad,
hablar a sus congéneres humanos, y para ellos.

Creo en raíces, en asociaciones, en trasfondos,
en relaciones personales... mi música, hoy, tiene
sus raíces en donde vivo y donde trabajo.

BENJAMÍN BRITTEN¹³⁸

El concepto de pertenecer a algo se encuentra en el meollo de todas las ideas de Herder. Su doctrina de la unidad de la teoría y la práctica, como la de su populismo, sólo es inteligible en estos términos. Pertenecer no es una condición pasiva, sino una cooperación activa, una labor social: “La verdad completa siempre es sólo el hecho”.¹³⁹ Ya sea que leamos sus últimos libros sobre sus *Ideas acerca de la filosofía de la historia de la humanidad*, el anterior tratado *Sobre la poesía hebrea*, sus ensayos sobre Shakespeare, Ossian, Homero, los “Bosquecillos críticos”, o los tardíos *Adrastea* o

Kalligone, vemos que lo que predomina es la noción de que existen pautas centrales en cuyos términos puede y en realidad debe ser identificada cada cultura auténtica y los seres humanos que la constituyen. Para Herder, ser miembro de un grupo es pensar y actuar de cierta manera, a la luz de particulares metas, valores, imágenes del mundo; y pensar y actuar así es pertenecer a un grupo. Las nociones son literalmente idénticas. Ser alemán es formar parte de una corriente única cuyo elemento predominante es el lenguaje, pero, que, no obstante, es un elemento entre mucho otros. Expresa el concepto de que las maneras en que un pueblo —digamos, el alemán— habla o se mueve, come o bebe; su escritura a mano, sus leyes, su música, su visión, sus formas de danza, su teología, tienen pautas y cualidades en común que no comparten o que comparten en grado notablemente menor, con las actividades similares de algún otro grupo: los franceses, los islandeses, los árabes y los griegos antiguos. Cada una de estas actividades pertenece a un grupo que debe ser captado en su totalidad: se iluminan unas a otras. Todo el que estudie los ritmos del habla o la historia o la arquitectura o las características físicas de los alemanes conseguirá, con ello, una comprensión más profunda de la legislación, la música y el atuendo alemanes. Hay una propiedad que no se puede abstraer ni articular —lo que hay de alemán en los alemanes— que todas estas diversas actividades manifiestan de manera incomparable. Actividades como la caza, la pintura, el culto, comunes a muchos grupos en muy diferentes tiempos y lugares, se asemejarán entre sí porque pertenecen al mismo género. Pero la cualidad específica que muestra cada tipo de actividad tendrá más en común con actividades genéricamente distintas de la misma cultura¹⁴⁰ que con actividades específicamente similares de otra. O, por la menos, aquello que las diversas actividades de la misma cultura tendrá en común —la pauta común omnipresente en virtud de la cual se les ve como elementos de una misma cultura— es más importante ya que explica las características de estas actividades en un nivel más profundo que sus semejanzas más superficiales con las correspondientes actividades de otras culturas y otros grupos humanos. En otras palabras, lo que la poesía épica alemana tiene en común con la vida familiar alemana o la gramática alemana determina las pautas de esas actividades —corre por ellas más profundamente— que lo que poesía alemana tiene en común con la poesía hindú o la hebrea.

Esta propiedad común no está oculta; no se necesita ninguna facultad no empírica especial para detectarla; es un atributo natural y abierto a la investigación empírica. Pese a su teología, a su fe en la supremacía de la religión y a su empleo de nociones metafísicas como “el alma” y el “espíritu” colectivos, pese a las misteriosas *Kräfte*, pese a ocasionales lapsos en la aceptación del dogma de tipos naturales, Herder fue mucho más empirista del principio al fin de su vida que Leibniz, Kant o incluso Helvétius. Esto ha quedado oscurecido por el hecho de que la siguiente generación de metafísicos alemanes, sobre la que él influyó, habló con mucha libertad en fórmulas trascendentes. Y sin embargo, en su propia época, Herder a veces despertó la sospecha de los más estrictos entre sus colegas clérigos, de inclinarse peligrosamente hacia herejías materialistas. El meollo de su empirismo estuvo en la importancia que atribuyó al descubrimiento de pautas en la historia y la naturaleza. Es esta cualidad de pauta,

directamente perceptible pero literalmente inanalizable en virtud de la cual lo que los alemanes piensan o hacen o dicen es, por regla general, característica e inconfundiblemente alemana; es esta cualidad de *Gestalt*¹⁴¹ la que, en opinión de Herder, nos hace atribuir el hacedor y el hecho, el pensador y el pensamiento, a una cultura específica alemana en una etapa específica de su desarrollo.

Embonar en esta pauta es pertenecer: por esta y no por otra razón un alemán exiliado del ambiente de sus conacionales alemanes, tal vez un sajón o un prusiano obligado a vivir en otro lugar, no se sentirá allí en su hogar; y todo el que no se siente en su hogar no puede crear de manera natural, libre, generosa, desinteresada, a la manera que Schiller llamó “ingenua” y que Herder, lo reconozca o no, es la que más admira y en la que más cree. Todas sus palabras acerca del carácter nacional, el genio nacional, la *Volksseele*, el espíritu del pueblo, etc., se reducen sólo a esto. Su concepto de lo que es pertenecer a una familia, una secta, un lugar, un periodo o un estilo, es el fundamento de su populismo, y de todos los ulteriores programas conscientes de autointegración o reintegración entre los hombres que se sienten dispersos, exiliados o enajenados. El lenguaje en el que habla de sus infortunados compatriotas, llevados por la pobreza o por los caprichos despóticos de sus amos, a Rusia o Transilvania o a América para volverse negros y esclavos, no es tan sólo un lamento por las miserias materiales y morales del exilio, sino que se basa en la idea de que apartar a los hombres de su centro vivo —de la textura a la que naturalmente pertenecen— u obligarlos a sentarse junto a los ríos de alguna remota Babilonia, y a prostituir sus facultades creadoras en beneficio de extranjeros, es degradarlos, deshumanizarlos, destruirlos.¹⁴²

Ningún escritor ha subrayado más vivamente el daño causado a los seres humanos al arrancarlos de las únicas condiciones en que su historia ha hecho posible que ellos vivan vidas plenas. Insiste una y otra vez en que ningún medio o grupo o modo de vida es necesariamente superior a ningún otro; pero es lo que es, y la asimilación a una sola pauta universal de leyes o de idioma o de estructura social, como lo proponían las *lumières*, destruiría lo más vivo y valioso que hay en la vida y en el arte. De allí la encendida polémica contra Voltaire, quien, en su *Essai sur les mœurs*, declaró que “El hombre, en términos generales, siempre fue lo que es hoy”,¹⁴³ o que la moral es la misma en todas las naciones civilizadas.¹⁴⁴ De allí que, por definición, pareciera seguirse que el resto era bárbaro o estúpido. Los galos “una desgracia de la naturaleza”.¹⁴⁵ De allí, también el ataque a Sulzer por exigir una gramática filosófica universal, de acuerdo con cuyas reglas podríamos juzgar el grado de perfección del idioma de un pueblo y, en caso necesario, corregir sus reglas a la luz de las reglas universales. Huelga decir que para Herder esto era falso en principio, si bien suponía a un tiempo la muerte de la poesía y la fuente de todo poder creador. Cada grupo tiene derecho a ser feliz, a su manera; es terrible arrogancia afirmar que, para ser felices, todos debieran volverse europeos.¹⁴⁶ Esto no es así porque, como lo sostuvo Voltaire, otras culturas puedan ser superiores a la nuestra, sino, sencillamente, porque son comparables. “Nadie puede transmitir el carácter de *su* sentimiento, o transformar mi ser en el suyo.”¹⁴⁷ “El negro tiene tanto derecho a

pensar que el hombre blanco degenera [...] como el blanco tiene [derecho] de pensar en el negro como una bestia negra [...] La civilización del hombre no es la del europeo; se manifiesta, de acuerdo con tiempo y lugar, en cada pueblo.”¹⁴⁸ Una vez más, no hay *Favoritvolk*. Herder supone tan solo que para ser cabalmente humano, es decir, cabalmente creador, hay que pertenecer a algo, a algún grupo o a alguna corriente histórica, que puede definirse salvo en los términos genéricos de una tradición, un medio y una cultura, generados a su vez por fuerzas naturales: el *Klima* (es decir, el mundo exterior) y una estructura física y unas necesidades biológicas que, en interrelación con la mente y la voluntad de cada individuo, crean el proceso colectivo dinámico que llamamos sociedad.

Esta teoría no entraña ninguna mitología. Según Herder, todos los grupos son, en última instancia, colecciones de individuos; su empleo de los términos *orgánico* y *organismo* aún es plenamente metafórico y no, como en pensadores ulteriores y más metafísicos, tan solo metafórico a medias. No hay prueba de que él considerara a los grupos como entidades o valores “supraindividuales” metafísicos. Para Herder, ésta ni es una mística de la historia, ni de una especie de individuos a la que habría que sacrificar, y menos aún, de la sabiduría superior de la raza, o de una nación en particular o siquiera de la humanidad en conjunto. No obstante, comprender a los hombres es comprenderlos genéticamente, en función de su historia, del gran complejo de “fuerzas” espirituales y físicas en que se sienten libres y a sus anchas. De su concepción central deriva el concepto de estar a sus anchas, y la correspondiente noción de desarraigo (la nostalgia, observó una vez, es el más noble de todos los dolores) que se encuentra en el meollo de sus reflexiones sobre la vaciedad del cosmopolitismo, del daño hecho a los hombres por la barreras sociales, la opresión por extranjeros, la división, la especialización, así como los conceptos interconectados de la explotación y de enajenación de los hombres entre sí, en última instancia, de sus propios auténticos egos. Quienes han captado la noción de que lo hombres sufren no sólo por la pobreza, la enfermedad, la estupidez o los efectos de la ignorancia, sino también porque están mal adaptados o son extranjeros o no se les habla, la noción de que la libertad o la igualdad no son nada sin la fraternidad; que sólo son verdaderamente humanas aquellas sociedades que pueden seguir a un jefe pero no obedecen a un amo,¹⁴⁹ están en posesión de una de la *idées maîtresses* de Herder. Sus escritos transformaron radicalmente el concepto de las relaciones de los hombres entre sí. La célebre definición de libertad dada por Hegel, como *Bei-sich-selbst-seyn*,¹⁵⁰ así como su doctrina de *Anerkennung* —reconocimiento recíproco entre los hombres— me parece que deben mucho a las enseñanzas de Herder. La proposición de que el hombre es sociable por naturaleza había sido expresada por Aristóteles y repetida por Cicerón, santo Tomás, Hooker, Grocio, Locke y muchos más. La profundidad y el alcance de los escritos de Herder sobre la asociación humana y sus vicisitudes, la plétora de observación histórica y psicológica concreta con que desarrolló el concepto de lo que para los hombres significa pertenecer a una comunidad, hicieron que tales fórmulas parecieran tenues abstracciones y las sacaron, permanentemente, de circulación. Ningún teórico social serio después de Herder se atrevió a plantear clichés mecánicos de este tipo en

lugar de pensamiento. Su visión de la sociedad ha dominado el pensamiento occidental; la extensión de su influencia no siempre ha sido reconocida porque penetró demasiado profundamente en la textura del pensamiento ordinario. Su inmenso impacto, del que habló Goethe y del que dio testimonio J. S. Mill, se debe principalmente a su tesis central—su explicación de lo que es vivir y actuar en conjunto— de la cual fluye el resto de su pensamiento, y a la que constantemente retorna. Esta idea se encuentra en el corazón de todo populismo y ha penetrado en todo ulterior intento de llegar a la verdad acerca de la sociedad.

VIII

Hasta allí la contribución específica del Heder a la comprensión de los hombres y de su historia. Hay dos implicaciones de su concepción de los hombres que han recibido poca atención de sus intérpretes. Son, en primer lugar, su doctrina de la indivisibilidad de la personalidad humana y, como corolario de esto, su concepto del artista y de su papel expresivo en la sociedad; y, en segundo lugar, su pluralismo y la doctrina de la incompatibilidad de los fines humanos últimos.

Herder, como todo el mundo lo sabe, se ocupó de mucho en cuestiones estéticas, y trató de buscar todas las manifestaciones del arte en sus formas más ricas y plenas. Tendió a encontrarlas en las creaciones de las primeras edades del hombre. Según Herder, el arte es la expresión de los hombres en la sociedad en su plenitud. Decir que el arte es expresión es decir que es una voz que habla, y no la producción de un objeto, es decir, un poema, una pintura, un cuenco de oro, una sinfonía, todos los cuales poseen sus propiedades, como objetos en la naturaleza, cualesquiera que fuesen los propósitos o el carácter o el medio de los hombres que los crearon.¹⁵¹ Con las muy apropiadamente llamadas *Stimmen der Völker in Liedern*, y con su argumento explícito, Herder intenta demostrar que todo lo que un hombre hace y dice y crea debe expresar, lo intente o no, toda su personalidad; y puesto que un hombre no es concebible fuera de un grupo al que—si fue razonablemente afortunado— sigue perteneciendo (retiene sus características en estado mutilado, aun si fue arrancado de él), también transmite su individualidad colectiva.¹⁵² una cultura concebida como constante fluir de pensamiento, sentimiento, acción y expresión. Herder se opone con todas sus fuerzas a la idea, tan influyente en su época como en la nuestra, de que el propósito del artista es crear un objeto cuyos méritos son independientes de las cualidades personales del creador, o de sus intenciones, conscientes o inconscientes, o de su situación social.

Esta es una doctrina estética que imperó mucho antes de que fuese explícitamente formulada la doctrina del arte por el arte. El artesano que crea un cuenco de oro tiene derecho, según esta opinión, a decir que a quienes adquieren o admiran su creación no les toca preguntar si él mismo es sincero o calculador, piadoso o ateo, marido fiel, políticamente bien orientado, compañero simpático o persona moralmente pura. Herder

es el verdadero padre de la doctrina de que la misión del artista, por encima de todas las demás, es dar testimonio en sus obras de la verdad de su propia experiencia interna;¹⁵³ a partir de allí se sigue que toda falsificación consciente de esta experiencia, por cualquier motivo que sea, así fuera simplemente un intento de satisfacer el gusto de sus clientes, de excitar sus sentidos o incluso de ofrecerles una instrucción por medios que tienen poco que ver con su propia vida o sus convicciones, o utilizar técnicas y habilidades como ejercicio ajeno, practicar el virtuosismo por el virtuosismo mismo o por el placer que produce, todo es una traición a su vocación.

Esto estuvo implícito en el movimiento artístico que llegó a ser llamado *Sturm und Drang*, una de cuyas principales cabezas fue Herder. Considerarse a sí mismo como profesional que en sus obras de arte desempeña un papel, o actúa con una parte especializada de sí mismo mientras que el resto queda libre de observar la actuación; sostener que una conducta propia como hombre —como padre, como francés, como terrorista político— puede quedar totalmente apartada de la función profesional como carpintero, médico, artista; esta idea, a la cual Voltaire, si la hubiese considerado, difícilmente habría podido ponerle objeción, es, para todos los escritores del *Sturm und Drang* un fatal error de apreciación y una distorsión de la naturaleza del hombre y de sus relaciones con los demás. Puesto que el hombre es en realidad uno y no muchos (y quienes son personalidades auténticas divididas, literalmente ya no están cuerds) de allí se sigue que si un hombre es artista, político, jurista, o soldado todo lo que hace expresa todo lo que es.

Algunos entre los *Stürmer* siguieron siendo individualistas: por ejemplo, Heinse o Klinger. Pero Herder se muestra irreductiblemente hostil a esa egomanía. Para él, inevitablemente el individuo es un miembro de algún grupo; por ende todo lo que hace debe expresar consciente o inconscientemente las aspiraciones de su grupo. Por tanto, si está consciente de sus propios actos (y toda conciencia de sí mismo es una evaluación embrionaria y, por tanto, crítica) esa conciencia, como toda verdadera crítica, inevitablemente y en alto grado es crítica social, porque está en la naturaleza de los seres humanos el tener conciencia social: expresión es comunicación. Herder siente que toda la historia muestra que esto es así. Separar (y no simplemente distinguir como facetas o aspectos de una sustancia) el cuerpo y el alma, la ciencia y la artesanía o el arte, el individuo y la sociedad, la descripción y la evaluación, el juicio filosófico, científico e histórico, las declaraciones empíricas y metafísicas, como si pudiesen ser independientes unos de otros, es, según Herder, algo falso, superficial y engañoso.

El cuerpo es la imagen, la expresión del alma, no su tumba ni su instrumento ni su enemigo. No existen “paredes de hierro” entre el cuerpo y el alma;¹⁵⁴ todo puede pasar en todo lo demás por las transiciones insensibles de las que había hablado Leibniz en sus *Nouveaux essais*. En un tiempo los hombres “eran todo: poetas, filósofos, agrimensores, legisladores, músicos, guerreros”.¹⁵⁵ En aquellos días había una unidad de teoría y de práctica, de hombre y de ciudadano, una unidad que fue destruida por la división del trabajo. Después de ella, los hombres se volvieron “mitad pensantes, mitad sensibles”.¹⁵⁶

Existe, observa, algo malo en los moralistas que no actúan, en los poetas épicos que no son heroicos, en los oradores que no son estadistas, y en los estetas que no pueden crear nada. Una vez que las doctrinas son aceptadas acríticamente —como verdades dogmáticas, inalterables, eternas— se vuelven fórmulas muertas, o bien su significado queda horriblemente deformado. Esa osificación y esa decadencia conducen a absurdos en el pensamiento y a una conducta monstruosa en la práctica.¹⁵⁷

Esta doctrina estaba destinada a tener un gran florecimiento, no sólo en la aplicación del concepto de enajenación en los escritos del joven Marx y sus amigos en su face izquierdista-hegeliana, y entre quienes han utilizado estas ideas en nuestro propio tiempo, sino más particularmente entre los radicales y revolucionarios rusos premarxistas. Ningún *corpus* de hombres creyó nunca tan devota y apasionadamente en la unidad del hombre como la *intelligentsia* rusa del siglo XIX. Estos hombres —al principio, miembros disidentes de la nobleza, después miembros de muchas clases— estuvieron unidos por una fe ardiente en el derecho y el deber de todos los hombres a realizar sus potencialidades creadoras (físicas y espirituales, intelectuales y artísticas) a la luz de la razón y de la visión moral con que están dotados todos los hombres. Lo que predicaron los *philosophes* franceses del siglo XVIII y los románticos alemanes, estos hombres intentaron practicarlo. Para ellos, la luz llegó de Occidente. Y como la cantidad de hombres alfabetizados —ya no digamos culto— en Rusia era infinitesimal en comparación con el número de quienes vivían en la ignorancia la miseria, el hambre irremediable y la pobreza, sin duda el primer deber de cualquier hombre decente era poner todo lo que pudiera en el esfuerzo por elevar a sus hermanos a un nivel en que pudiesen llevar una existencia humana.

De aquí brotó la concepción de la intelectualidad como una orden sagrada llamada por la historia a dedicar sus vidas al descubrimiento y el uso de todos los medios posibles —intelectuales y morales, artísticos y tecnológicos, científicos y educativos— en un sólo esfuerzo concertado por descubrir la verdad, realizarla en sus vidas y con su ayuda rescatar a los hambrientos y los desnudos, y hacerles posible vivir en libertad y ser hombres una vez más. El hombre es uno e indivisible; todo lo que es y hace fluye de un mismo centro; pero al mismo tiempo es como es dentro de una red social de la que es un elemento; ignorar esto es falsear la naturaleza del hombre. La célebre doctrina de que el artista, y ante todo el escritor, tiene una obligación social de expresar la naturaleza del medio en que vive, y que no tiene derecho de aislarse artificialmente, so capa de alguna teoría acerca de la necesidad de la neutralidad moral o de la necesidad de especialización, la pureza del arte o su función específicamente estética —una tarea sacerdotal que no debe ser contaminada, especialmente por la política—; todo esta concepción, por la cual se entablaron tan feroces batallas en el siglo siguiente, brotó de la doctrina de Herder sobre la unidad del hombre.

“Todo lo que un hombre emprende, ya sea producido en acción o palabra o en cualquier otra forma, debe brotar de todos sus poderes unidos; toda separación de poderes debe ser repudiada.”¹⁵⁸ Este principio de Hamann, tan admirado por Goethe, formó a Herder, y llegó a ser (a través de Schiller y de Friedrich Schlegel) el credo de los

críticos radicales rusos. Todo lo que haga el hombre si éste es como debe ser, expresará toda su naturaleza. El peor pecado es mutilarse a sí mismo, suprimir esta o aquella faceta de él, al servicio de algún falso ideal estético o político o religioso. Éste es el corazón mismo de la rebelión contra el recortado jardín francés del siglo XVIII. Blake es un apasionado portavoz de esta fe, no menos que Hamann o Herder o Schleiermacher. Comprender a cualquier creador —cualquier poeta o, para el caso, cualquier ser humano que no esté semimuerto— es comprender su época y su nación, su modo de vida, la sociedad que (como la naturaleza en Shaftesbury) “piensa en él”. Herder dice una y otra vez que el verdadero artista (en el sentido más lato) crea sólo por la plenitud de la experiencia de toda su sociedad, especialmente a partir de recuerdos y antigüedades, que forjan su individualidad colectiva; y habla de Chaucer, Shakespeare y Spenser como artistas imbuidos en su folclor nacional. Acerca de esto puede estar equivocado, pero la dirección de su pensamiento es bastante clara. La poesía —y en realidad, toda literatura y todo arte— es la expresión directa de una vida sin inhibiciones. La expresión de la vida puede ser disciplinada, pero la vida misma no tiene que serlo. Así como la poesía temprana fue mágica, un acicate para héroes, cazadores, amantes, hombres de acción, una continuación de la experiencia, así también *mutatis matandis* debe serlo también hoy. La sociedad pudo haberse desintegrado tristemente desde aquellos días, y Herder reconoce que el rapsódico Klopstock bien puede ser capaz hoy, de expresar conscientemente sólo su propia individualidad en lugar de la vida comunal; pero debe expresar aquello que haya en él, y sus palabras comunicarán la experiencia de esa sociedad a sus congéneres. “Un poeta es un creador de un pueblo; le da un mundo para contemplarlo, sostiene su alma en sus manos.”¹⁵⁹ Desde luego, en la misma medida es creado por él.¹⁶⁰ Un hombre vive en un mundo del que, junto con otros, en cierto sentido es el creador. “Vivimos en un mundo que nosotros creamos.”¹⁶¹ Estas palabras de Herder estaban destinadas a ser infladas hasta llegar a extravagantes formas metafísicas por Fichte, Schelling, Hegel y el movimiento idealista en filosofía; pero se encuentran, así mismo, en la fuente de las más profundas visiones sociológicas de Marx y de la revolución en la visión histórica que éste inició.¹⁶²

Podemos considerar a Herder entre los originadores de la doctrina del compromiso artístico: tal vez fue junto con Hamann el primer pensador que conscientemente habló (como bien podíamos esperar del fundador del populismo) en términos del escritor totalmente *engagé*, que vio al artista como comprometido *ipso facto*, y no autorizado a dividirse en compartimentos, a separar el cuerpo del espíritu, lo secular de lo sacro y, ante todo, la vida del arte. Creyó del principio al fin de su vida que todos los hombres son, en cierto grado, artistas, y que todos los artistas son libres, antes que nada hombres: padres, hijos, amigos, ciudadanos, correligionarios, hombres unidos por la acción común. Por tanto, el propósito del arte no es existir por el arte mismo (los tardíos escritos *Adrastea* y *Kalligone* son los ataques más feroces contra esta doctrina, que él sospechó que Kant y Goethe habían planteado) ni ser utilitario, ni propagandístico, ni transmitir un “realismo social”; menos aún, desde luego, debe tratarse simplemente de embellecer la

vida o inventar formas de placer o producir artefactos por el mercado. El artista es un recipiente sagrado que ha sido formado y es la más alta expresión del espíritu de su época, lugar y sociedad; es el hombre que transmite, hasta donde es posible, una experiencia humana total, un mundo entero. Esta es la doctrina que, bajo el impulso del romanticismo alemán y del socialismo francés, afectó profundamente la concepción del artista y su relación con la sociedad, y animó a los críticos y escritores rusos desde finales del decenio de 1830 hasta, por lo menos, *El doctor Zhivago*. La teoría del arte como expresión total del artista como hombre que da testimonio de la verdad, en oposición al concepto del artista como proveedor, por muy talentoso y dedicado que fuera, o como sacerdote de un culto esotérico, penetró en la práctica de los grandes novelistas rusos del siglo XIX, hasta en la de escritores tan “puros” como Turgenev y Chejov y, por medio de sus obras ha tenido una influencia grande (de hecho, decisiva) no sólo sobre la literatura y la crítica, sino también en las ideas morales y políticas, y en la conducta de Occidente y, de hecho, del mundo entero. Por ende, Herder acaso no estuviera completamente errado cuando con tanta confianza proclamó el papel que sería desempeñado por el artista en el mundo venidero.

Fuese como crítico de estética o como filósofo de la historia o como creador de la noción de hombre no enajenado, o como el crítico más vehemente de clasificadores y separadores, Herder (junto con Hamann) surge como el originador de la doctrina de la unidad del arte y la vida, de la teoría y la práctica. Es el más elocuente de todos los predicadores de la restauración de los seres humanos integrados por el crecimiento de la civilización, la *Humanität*, fuese por un acto de bendición espiritual del agua por la cual se podía descubrir y continuar la corriente secreta de la auténtica tradición humanista, o bien, como lo exigía Rousseau, por alguna transformación social que destruiría los grilletes que clasifican y confinan a los hombres, permitiéndoles entrar o reingresar en el Jardín del Edén que perdieron cuando cedieron a la tentación de organizarse y de dominarse unos a otros. Una vez derribados los muros que separan a los hombres, muros de Estado o de clase o raza o religión, los hombres volverán a sí mismos y serán, una vez más, hombres y creadores. Enorme ha sido la influencia de esta parte de su enseñanza sobre las ideas de otros, que hablaron con mayor claridad y actuaron con más grande efecto político.¹⁶³

IX

Por último, llegó a la que tal vez sea la más revolucionaria de las implicaciones de la posición de Herder, su célebre rechazo de los valores absolutos, su pluralismo.

Los hombres, según Herder, sólo florecen realmente en circunstancias propicias, es decir, donde el grupo al que pertenecen ha alcanzado una relación fructífera con el medio por el cual es forjado y al que, a su vez, forja. Allí el individuo ha quedado felizmente integrado a la “comunidad natural”,¹⁶⁴ que crece de manera espontánea, como una

planta, y que no es contenida por frenos artificiales, ni unida por una simple fuerza, o regulada por leyes y reglas inventadas, benévolamente o no, por el déspota o sus burócratas. Cada una de estas sociedades naturales contiene dentro de sí (en palabras de *Otra filosofía de la historia*) el “ideal de su propia perfección en absoluta independencia de toda comparación con las de otros”.¹⁶⁵ Si esto es así, ¿cómo hemos de responder a la pregunta, planteada por hombres durante toda la historia conocida, y resuelta con tan grande autoridad y claridad por las grandes *lumières* del siglo XVIII, a saber, ¿cuál es la mejor vida para los hombres? Y, más particularmente ¿cuál es la sociedad más perfecta?

Al fin y al cabo, no escasean las soluciones. Cada época ha ofrecido sus propias fórmulas. Algunas han buscado la solución en los libros sagrados o en la revelación o en las palabras de profetas inspirados o en la tradición de sacerdocios organizados; otras la encontraron en la visión racional del hábil metafísico, o en la combinación de observación científica y experimentación, o en el buen sentido “natural” de hombres no “contaminados” por filósofos o teólogos ni pervertidos por el “error interesado”. Otras más la han encontrado tan solo en el corazón no corrompido del hombre bueno y simple. Algunos pensaron que sólo expertos bien adiestrados podrían descubrir las verdades grandes y salvadoras; otros supusieron que, en cuestiones de valor, todos los hombres cuerdos estaban igualmente bien capacitados para juzgar. Algunos sostuvieron que tales verdades podían ser descubiertas en cualquier momento, y que había sido simple mala fortuna el haber necesitado tanto tiempo para descubrir las más importantes de ellas, o que habían caído en el olvido. Otros más sostuvieron que la humanidad estaba sometida a la ley del crecimiento; y que la verdad no sería vista en toda su plenitud hasta que la humanidad no hubiese llegado a la madurez: la edad de razón. Algunos dudaron incluso de esto, y dijeron que los hombres jamás alcanzarían tal conocimiento en la Tierra; o que, si lo hacían, eran demasiado débiles para seguirlo en la práctica, ya que semejante perfección sólo era alcanzada por los ángeles, o en la vida venidera. Pero una suposición era común en todas estas ideas: que era posible, al menos en principio, trazar algún esbozo de la sociedad perfecta o del hombre perfecto, aunque sólo fuera para definir hasta qué punto la sociedad o un individuo determinado se quedaba lejos de ese ideal. Esto era necesario para que pudiésemos comparar los grados de imperfección.

Pero esta fe en la respuesta objetiva final no ha sido absolutamente universal. Los relativistas sostuvieron que distintas circunstancias y temperamentos exigían diferentes políticas; pero, en su mayoría, hasta ellos supusieron que, aunque los caminos pudieran separarse, la meta última —la felicidad humana, satisfacción de los deseos humanos— era una y sólo una. Algunos pensadores escépticos del mundo antiguo —por ejemplo Carneades— llegaron más lejos, y expresaron el inquietante pensamiento de que algunos valores últimos pudiesen ser incompatibles entre sí, de modo que ninguna solución podría incorporarlos lógicamente a todos ellos. Algo había de esta duda en la lógica del concepto de la sociedad perfecta no sólo entre los griegos sino también en el Renacimiento, en Pontano, en Montaigne, en Maquiavelo y, después de ellos, en Leibniz y Rousseau, quienes pensaron que no podría lograrse ninguna ganancia sin una correspondiente pérdida.¹⁶⁶ Algo de esto, también, pareció encontrarse en el meollo de las tragedias de

Sófocles, Eurípides y Shakespeare. No obstante, la corriente central de la tradición de Occidente resultó poco afectada por esta duda fundamental. La suposición básica era que el problema del valor era resoluble en principio, y resoluble con una finalidad. Otra pregunta era saber si las soluciones podían ser aplicadas por hombres imperfectos, pero esta cuestión no afectaba la racionalidad del universo. Esta es la piedra de toque del arco clásico que, después de Herder, empezó a desplomarse.

Si las ideas de Herder sobre la humanidad eran correctas —si los alemanes en el siglo XVIII no pueden volverse griegos ni romanos ni antiguos hebreos ni simples pastores, mucho menos todo esto a la vez— y si cada una de las civilizaciones (a las cuales infunde tanta vida por su comprensivo *Einfühlen*) es sumamente distinta, y en realidad, incombible, entonces, ¿cómo pudo existir, así fuera en principio, un ideal universal, válido para todos los hombres, en todo tiempo y lugar? Las “fisonomías” de las culturas son únicas: cada una presenta una maravillosa exfoliación de potencialidades humanas en su propio tiempo y lugar y ambiente. Nos está prohibido hacer juicios de valor comparativo, pues esto es medir lo inconmensurable; y aun cuando el propio Herder no siempre se muestre muy congruente a este respecto (ya que condena y elogia civilizaciones enteras), su doctrina, al menos en sus obras más originales, no lo permite. Tampoco puede dudarse de que él mismo hiciera valerosos esfuerzos por vivir a la altura de sus primeros principios: pese a su repugnancia del establecimiento egipcio rígidamente centralizado, o del imperialismo romano, o de la brutal caballería de la Edad Media, o del dogmatismo y la intolerancia de la Iglesia católica, trató de ser no sólo justo para con esas civilizaciones, sino de representarlas como realización, cada una, de un ideal de validez invencible que, como expresión de una manifestación particular del espíritu humano, era valiosa en sí misma, y no un paso hacia algún orden superior.

Es este rechazo de un dogma central de la Ilustración, que veía en cada civilización, o bien un peldaño hacia otra superior, o una triste recaída a una inferior y anterior, el que da fuerza y sentido de realidad y poder de persuasión al vasto panorama de Herder. Ciertamente es que en las *Ideen* enuncia la idea general de la *Humanität* hacia la cual el hombre va ascendiendo con lentitud, y algunos de los intérpretes de Herder han intentado, fielmente, representar su temprano relativismo como una fase de su pensamiento que él “superó”, o bien reconciliarlo con su nebulosa noción de un solo y progresivo avance hacia la *Humamität*. Por ello, Max Rouché piensa que Herder concibe la historia como un drama, cada uno de cuyos actos, tal vez cada una de sus escenas, puede y debe ser interpretado y evaluado independientemente, lo que no nos impide percibir que, tomados en conjunto, estos episodios constituyen un solo y progresivo ascenso.¹⁶⁷ Tal vez Herder llegó a creer esto, o a creer que lo creía. Pero eso no pasa de ser una concepción vaga; su capacidad e imaginación, hasta en las *Ideen*, se dirigen a la evocación de las culturas individuales y no de los supuestos nexos entre ellas. Toda la fuerza del argumento tanto en obras tan tempranas como la *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*, *Von deutscher Art und Kunst*, *Vom Geist der Ebräischen Poesie*, los *Kritische Wälder* y en las ulteriores prudentemente redactadas *Briefe zu Beförderung der Humanität*, y en las propias *Ideen*, para no hablar de su clásico planteamiento del

relativismo histórico en *Auch eine Philosophie der Geschichte*, consiste en mostrar y celebrar la unicidad, la individualidad y, ante todo, la inconmensurabilidad mutua de cada una de las civilizaciones que tan armoniosamente describe y defiende.¹⁶⁸

Pero si cada una de estas formas de vida es inteligible en sus propios términos (únicos términos que hay), si cada una es un todo “orgánico”, una pauta de fines y medios que no se puede resucitar y aún menos amalgamar, difícil sería poder graduarlas como otros tantos eslabones en un progreso cósmico, objetivamente cognoscible, algunas de cuyas etapas se vuelven automáticamente más valiosas que otras por su relación; digamos, o porque reflejan o porque están próximas a la meta final hacia la cual la humanidad, aunque con paso vacilante, va marchando. Esto coloca la *Weltanschauung* de Herder, en la medida en que es congruente y pese a todas las visiones que comparte con ellas, fuera de las filosofías “perfectibilistas” de los tiempos modernos, tan remotas de la táctica divina de Bossuet (o hasta de Burke) como de la doctrina del progreso determinado por el desarrollo de la razón, predicada por Lessing o Condorcet, o del *bon sens* de Voltaire, o del ideal de la autocomprensión y autoemancipación progresivas, espirituales o sociales, hegeliano o marxista.

Si aceptamos la noción de Herder de la misma validez de culturas inconmensurables, entonces se vuelven incoherentes los conceptos de un Estado ideal o de un hombre ideal. Esta es una negación de los fundamentos de la tradicional moral occidental mucho más radical que nada de lo que algún día sostuviera Hume. El relativismo ético de Herder es una doctrina diferente a la de los sofistas griegos o de Montesquieu o Burke. Estos pensadores estuvieron de acuerdo, en términos generales, en que lo que los hombres buscan es la felicidad; simplemente, señalaron que las diferencias de circunstancia y la interrelación del medio —el “clima”— con la naturaleza del hombre, concebida como bastante uniforme, creaban diversos caracteres y visiones y, ante todo, distintas necesidades que exigían diferentes medios institucionales de satisfacción. Pero reconocieron una general identidad o similitud de propósito en todas las formas conocidas de actividad humana, metas universales e intemporales de los hombres como tales, que los unían en una sola especie humana o Gran Sociedad. Esto, al menos en teoría, permitiría que un déspota universal bien informado y con imaginación social, siempre que fuese bien ilustrado, gobernara cada sociedad con la debida consideración a sus necesidades individuales; y haría avanzar a todos hacia una final armonía universal, cada cual por su propio camino y hacia el mismísimo propósito: la felicidad y el reino de la sabiduría, la virtud y la justicia. Esta es la concepción de Lessing, encarnada en la célebre parábola de los tres anillos en *Natán el Sabio*.¹⁶⁹

Herder tuvo profundas afinidades con la *Aufklärung*, y escribió con optimismo y elocuencia acerca del ascenso del hombre hacia la *Humanität* ideal, y expresó sentimientos que Lessing habría suscrito, y no menos que él, Goethe. Y sin embargo, pese a la autoridad de algunos excelentes eruditos,¹⁷⁰ yo no creo que nadie que lea las obras de Herder con la *Einfühlung* que él pide y también describe, sostenga la impresión de que esto es —el ideal de la ilustrada Weimar— lo que tiene en mente. Es un escritor rico, sugestivo, prolijo, maravillosamente imaginativo, pero raras veces claro o riguroso o

definitivo. A menudo sus ideas son confusas, a veces contradictorias, nunca totalmente específicas o precisas como, en realidad, se quejó de ello en especial Kant. Como resultado, pueden darse (y se han dado) muchas interpretaciones a sus obras. Pero lo que se encuentra en el corazón de todos sus pensamientos, lo que influyó sobre pensadores ulteriores, particularmente los románticos alemanes y, a través de ellos, sobre toda la historia del populismo, nacionalismo e individualismo, es el tema al que vuelve una y otra vez: que no debemos juzgar una cultura por las normas de otra; que las diversas civilizaciones son crecimientos diferentes, persiguen metas distintas, encarnan diversos modos de vida, están dominadas por diferentes actitudes hacia la vida, de modo que para comprenderlas debemos efectuar un acto imaginativo de “empatía” en su esencia misma, comprenderlas hasta donde sea posible “desde dentro”, y contemplar el mundo por sus ojos: ser un “pastor entre pastores” con los antiguos hebreos,¹⁷¹ o navegar por los mares del Norte en una tempestad y volver a leer los *Eddas* a bordo de una nave que lucha por pasar por el Skagerrak.¹⁷²

Estas sociedades tan indiferentes y sus ideales no son conmensurables. Preguntas como cuál de ellas es la mejor, o incluso cuál preferiríamos y cuál juzgaríamos más cercana al ideal humano universal, la *Humanität*, así fuera subjetivamente concebida — la pauta que más probablemente produciría al hombre como debiera ser o como creemos que debiera ser— para un pensador de este tipo son por tanto y en última instancia absurdas. “Ningún hombre, ningún país, ningún pueblo, ninguna historia nacional, ningún Estado es como ningún otro, por tanto, la Verdad, la Belleza, el Bien que hay en ellos tampoco son similares.”¹⁷³ Herder escribió esto en su diario en 1769. La pezuña hendida del relativismo, o mejor dicho del pluralismo, se muestra hasta en sus más ortodoxos análisis de los ideales universales: pues Herder cree que cada imagen de *Humanität* es única y *sui generis*.¹⁷⁴ Fue esta corriente de pensamiento, y no el lenguaje del universalismo del lugar común que comparte con su época, la que asombró y tal vez escandalizó a los *Aufklärer*, a los kantianos, y a los pensadores progresistas de su época. Pues esto va directamente en contra de la noción de un progreso continuo de parte de la humanidad en conjunto que, pese a dificultades y recaídas, debe, o al menos puede y debiera, seguir adelante; proposición con la que estaba plenamente comprometida la Ilustración alemana, no menos que la francesa o la italiana.¹⁷⁵

Herder no es subjetivista. Cree en normas de juicio objetivas que derivan de comprender la vida y los propósitos de sociedades individuales, y que a su vez son estructuras históricas objetivas y que requieren, por parte del estudioso, una información vasta y escrupulosa así como una imaginación favorable. Lo que rechaza es la norma única y englobante de valores, en términos de la cual puedan evaluarse todas las culturas, personajes y acciones. Cada fenómeno que debe investigarse presenta su propia vara de medir, su propia constelación interna de valores a la luz de la cual, y sólo así, pueden verdaderamente comprenderse “los hechos”. Esto es mucho más profundo y radical que percatarse de que el hombre es incapaz de la perfección completa, lo que, por ejemplo, admitía Winckelmann,¹⁷⁶ lamentaba Rousseau y aceptaba Kant; o la doctrina de que

toda ganancia entraña alguna pérdida,¹⁷⁷ pues lo que esto quiere decir es que los fines más elevados por los que los hombres, con razón, se han esforzado y por lo que a menudo han muerto, son estrictamente incompatibles entre sí. Aun si fuera posible revivir las glorias del pasado, como lo creyeron esos pensadores prehistoricistas (por ejemplo, Maquiavelo o Mably) que pidieron un retorno a las virtudes heroicas de Grecia o de Roma, no podríamos resucitarlas y unir las todas. Si decidiéramos emular a los griegos, no podríamos emular a los hebreos; si siguiéramos el modelo de los chinos, tal como son en realidad o como en la versión de la *opéra bouffe* de Voltaire, no podríamos ser también los florentinos del Renacimiento, ni los inocentes, serenos y hospitalarios salvajes de la imaginación del siglo XVIII. Aun si, *per impossibile*, pudiésemos elegir entre estos ideales, ¿cuál deberíamos seleccionar? Puesto que no hay norma común en términos de la cual graduarlos, no puede haber una solución final al problema de a qué hombre como tal debemos aspirar. La proposición de que esta pregunta, al menos en principio, puede encontrar una respuesta correcta y final, que pocos habían dudado seriamente desde que la dio por sentada Platón, ha quedado así socavada.

Herder, desde luego, condena el deseo mismo de resucitar ideales antiguos: los ideales pertenecen a la forma de vida que los genera, y sin ella son simples recuerdos históricos: valores, fines, vivir y morir con los conjuntos sociales de los que forman parte intrínseca. Cada individualidad colectiva es única y tiene sus propios objetivos y normas, que inevitablemente serán superados por otras metas y valores: éticos, sociales y estéticos. Cada uno de estos sistemas es objetivamente válido en su propio día, en el curso del “largo año de Natura”, que hace pasar todas las cosas. A la vista de Dios, todas las culturas son iguales, cada una en su tiempo y lugar. Ranke dijo precisamente esto: su teodicea es una versión complaciente de las tesis de Herder, dirigidas igualmente contra las de Hegel y contra el escepticismo moral. Pero si esto es así, entonces el concepto de la civilización perfecta en que el ser humano ideal realiza todas sus potencialidades es manifiestamente absurdo: no sólo difícil de formular o imposible de realizar en la práctica, sino también incoherente e ininteligible. Éste tal vez sea el golpe más rudo asestado a la filosofía clásica de Occidente, para la cual es esencial la noción de perfección: la posibilidad, al menos en principio, de algunas soluciones universales e intemporales a los propios problemas de valores.

Las consecuencias de las doctrinas de Herder no se dejaron sentir inmediatamente. Se le consideró un pensador audaz y original, pero no capaz de subvertir las suposiciones morales comunes. Por supuesto, tampoco él se creyó así. Todo el efecto sólo se sintió cuando el movimiento romántico, en su etapa más violenta, intentó derrocar la autoridad de la razón y a la vez del dogma en que descansaba el antiguo orden. La extensión de sus potencialidades explosivas no fue plenamente comprendida hasta que surgieron los movimientos antirracionalistas modernos: nacionalismo, fascismo, existencialismo, emotivismo y las guerras y revoluciones hechas en nombre de dos de ellos, es decir, no hasta nuestra propia época, y tal vez no por completo ni siquiera hoy.

Las obras de Herder, como podía esperarse, abundan en contradicciones: por una parte, “El poder que piensa y actúa en mí es en su naturaleza tan eterno como el que mantiene unidos el Sol y las estrellas... Doquiera y quienquiera que yo sea, seré lo que hoy soy, una fuerza en un sistema de fuerzas, un ser en la armonía inconmensurable del mundo de Dios”.¹⁷⁸ Todo lo que pueda ser, será. Todas las potencialidades quedarán realizadas. Herder cree en la plenitud, en la gran cadena del ser, en una naturaleza sin barreras. Influido por los naturalistas, por Ritter, por von Haller, Herder ve al hombre como a un animal entre animales: el hombre es lo que es por unas causas naturales que actúan lentamente, porque camina erguido o por causa de una cavidad en su cráneo. Y sin embargo también cree, con Aristóteles y con la Biblia, en las especies naturales, en el acto especial de la creación. Cree en una esencia humana general, en un carácter humano central: es, como lo enseñó Leibniz en los *Nouveaux essais*, como una veta en el mármol, que deberá ser realizada por la razón y la imaginación; los hombres son los benjamines, los “consentidos de la antigua edad de la Natura”, la cúspide del proceso de creación. Y sin embargo también cree que esta esencia humana adopta formas conflictivas; los tipos difieren, y las diferencias son insalvables. Hace un curioso esfuerzo por unir las noción monista de la interconexión lógicamente rigurosa de todas las entidades auténticas, como el mundo de Spinoza (aunque en el caso de Herder, toma la forma de algo más flexible y empírico), con las entidades dinámicas, que se autodesarrollan, de Leibniz.¹⁷⁹ Existe tensión entre el naturalismo de Herder y su teleología, su cristianismo y su entusiasta aceptación de los descubrimientos de las creencias naturales; entre, por una parte, su respeto por algunos de los logros de los enciclopedistas franceses, quienes creían en los métodos cuantitativos y en la precisión y en un esquema unificado de conocimiento; y, por otra parte, su preferencia por el enfoque cualitativo de Goethe y Schelling y de sus vitalistas seguidores. Asimismo, hay una contradicción entre su determinismo naturalista, que a veces es muy poderoso, y la noción de que se puede y se debe resistir a los impulsos naturales y a las fuerzas naturales,¹⁸⁰ pues quienes no resisten son abrumados. Los judíos fueron aplastados por los romanos; su desastroso destino es atribuido a factores naturales; y sin embargo, Herder sostiene que habría podido evitarse; también nos dice que los romanos sucumbieron a vicios que habrían podido resistir. Herder no fue sensible al problema del libre albedrío como lo fue, por ejemplo, Kant; en él hay demasiadas corrientes en conflicto. Acaso haya creído, como casi todos los autodeterministas, que los hombres eran libres cuando hacían lo que habían elegido, pero que en cierto sentido era ocioso preguntar si los hombres eran libres de elegir ya que obviamente no lo eran; y sin embargo, en sus escritos encontramos pocos testimonios de que tratara de refugiarse en esta “solución”, ya consagrada por el tiempo, pero difícilmente satisfactoria.¹⁸¹ Asimismo, existen corrientes separadas de *Humanität*: por una parte, como el ideal humano general (para realizarse por completo, tal vez, tan sólo en el mundo venidero) y

como el “Gang Gottes unter die Nationen”¹⁸² —frase y concepto que después se apropiaría Hegel— y, por otra parte, la que deriva de su pluralismo y relativismo más frecuentes y característicos. Existe una tensión perceptible entre su pasión por la antigua vida tribal germana, real o imaginaria, tal como él la concibió —espontánea, creadora y libre— y su renuente admiración por Roma, y aún mayor por la Iglesia, con su universalismo y orden y capacidad de organización racional. Aun de mayor trascendencia es el contraste entre, por una parte, su noción de la continuidad de la naturaleza exuberante —*natura naturans*, la energía que es una en el magnetismo y la electricidad, en las plantas y los animales y los hombres, y en el lenguaje y en el arte: una fuerza vital universal y continua de la que todo es manifestación, cuyas leyes pueden ser descubiertas en la forma de las ciencias físicas de su época, y de la biología, la psicología y el tipo particular de geografía histórica y de antropología que tanto favoreció— y, por otra parte, el papel crucial atribuido a los inexplicables saltos del genio, actos milagrosos, el puro azar, el proceso inanalizable de la auténtica creación, y la consiguiente imposibilidad de lograr nada grande o duradero tan solo mediante la aplicación de técnicas, y (lo que va con todo esto) la incomunicabilidad del núcleo central de lo que individualiza a hombres o culturas y da a todos ellos el color y la fuerza y el valor que poseen, algo que sólo se manifiesta al ojo de la intuición imaginativa, incapaz de ser reducido a métodos científicos enseñables y comunicables. Por último, la prohibición de moralizar, pero al mismo tiempo los apasionados apóstrofes a los grandes momentos de la existencia humana, las maldiciones acumuladas contra los enemigos de la unidad y la creatividad humanas: los sangrientos conquistadores, los brutales centralizadores, el encogimiento del espíritu por estrechos y superficiales sistematizadores, a la cabeza de todos ellos el odioso Voltaire con sus exsangües ironías y mezquindad y falta de visión de lo que realmente son los hombres. Todas las confusiones de su época parecen abundantemente reflejadas en sus obras informes, desordenadas pero siempre sugestivas.

XI

Herder es, en cierto sentido, un síntoma premonitorio, un albatros que llega antes que la tormenta. La Revolución francesa se fundó sobre la noción de verdades intemporales dadas a la facultad de la razón con que todos los hombres están dotados. Se dedicó a la creación o a la restauración de una sociedad estática y armoniosa, basada en principios inalterables, un sueño de percepción clásica o, al menos, la mayor aproximación a ella que es factible en este mundo. Predicó un universalismo pacífico y un humanitarismo racional. Pero sus consecuencias pusieron en relieve la precariedad de las instituciones humanas; el perturbador fenómeno de un cambio aparentemente irresistible; el choque de valores e ideas irreconciliables; la insuficiencia de las simples fórmulas; la complejidad de hombres y sociedades; la poesía de la acción, la destrucción, el heroísmo y la guerra; la eficacia de las multitudes y de los grandes hombres; el papel decisivo que desempeña el azar; la debilidad de la razón ante el poder de doctrinas fanáticamente sostenidas; la

impredecibilidad de los hechos; el papel desempeñado en la historia por las consecuencias involuntarias; la ignorancia del funcionamiento de los dos tercios hundidos del gran *iceberg* humano, del cual sólo la porción visible había sido estudiada por científicos y tomada en cuenta por los ideólogos de la gran revolución.

Todo esto también pudo decirse de la Revolución rusa. Sus ideales son demasiado conocidos para tener que repetirlos; y también sus resultados arrojaron dudas, fuesen justificadas o no, sobre la eficiencia del tipo de democracia que habían pedido los liberales y radicales en el siglo XIX; sobre la capacidad de los hombres racionales para tomar en cuenta y controlar las fuerzas de la sinrazón; sobre la revolución como instrumento para promover la libertad, una cultura más amplia y una mayor justicia social. Hizo despertar a los hombres, por la fuerza, ante la eficiencia de conspiraciones decididas por partidos disciplinados; la irracionalidad de las masas; la debilidad de las instituciones liberales y democráticas en Occidente; la fuerza de las pasiones nacionalistas. Así como Durkheim, Pareto y Freud se manifestaron ante la Revolución rusa —con sus opiniones sobre el uso acrítico de términos tan generales como democracia y libertad, y sus teorías de la interrelación de los factores racionales y los irracionales al formar la cohesión y la desintegración sociales, ideas que han influido profundamente sobre el pensamiento y la acción en nuestros días—, así Herder se manifestó ante los hechos de 1789. El anhelo de fraternidad y de expresión propia, la incredulidad sobre la capacidad de la razón para determinar los valores, dominaron el siglo XIX, y más aún el nuestro propio. Herder vivió hasta 1803. No intentó sacar la conclusión y la moraleja de sus propias doctrinas en relación con el destino de Alemania o de Europa como habían intentado hacerlo Saint-Simon y Hegel y De Maistre, a sus muy diversas maneras. Tal vez murió demasiado temprano en el siglo. No obstante, él más que ninguno de sus contemporáneos sintió la inseguridad de los fundamentos de la fe en la Ilustración, sostenida por tantos hombres de su época, aun cuando la hubiese aceptado a medias. En este sentido, quienes lo consideraron dotado de poderes especiales —se dice que a veces se le llamó mago, y que sirvió de modelo al Fausto de Goethe—¹⁸³ le hicieron justicia.

Trad. de María Antonia Neira

¹ Las referencias a citas de Herder proceden de *Sämmtliche Werke*, ed. Bernhard Suphan (Berlín, 1877-1913), por volumen y página, de esta manera: VIII, 252, la referencia a esta cita. Vaya mi agradecimiento a los profesores Burton Feldman y Robert D. Richardson, Roy Pascal y F. M. Barnard por el uso de sus traducciones de los textos de Herder citados en este ensayo. Particularmente grande es mi deuda para con el profesor Barnard por su *Herder on Social and Political Culture* (Cambridge, 1969): algunas de sus traducciones se reproducen al

pie de la letra, otras en una forma ligeramente alterada por mí. Al profesor Barnard le debo buen número de otras citas y referencias.

² A este respecto véanse los excelentes estudios de H. B. Nisbet, *Herder and the Philosophy of History of Science* (Cambridge, 1970) y G. A. Wells, *Herder and After: A Study of the Development of Sociology* (La Haya, 1959).

³ Inevitablemente tendré que omitir muchas cosas pertinentes e interesantes: por ejemplo, la predominante influencia de Herder sobre el romanticismo, el vitalismo y el existencialismo y, ante todo, sobre la psicología social, que él casi fundó; así como el uso dado a su pensamiento impreciso, a menudo incongruente, pero siempre polifacético y estimulante, por escritores como Schlegel y Jakob Grimm (especialmente en sus incursiones filológicas), Savigny (que aplicó al derecho el concepto herderiano de crecimiento nacional orgánico), Görres (cuyo nacionalismo está arraigado, aunque un tanto deformado, en la visión de Herder), Hegel (cuyos conceptos de devenir de crecimiento y personalidad de las instituciones impersonales comienzan sus vidas en las páginas de Herder), así como geógrafos, historiadores, antropólogos sociales, filósofos de lenguaje y de la historia e historiadores de los siglos XIX y XX. Mi principal razón para elegir las tres ideas en las que pretendo concentrarme es que son concepciones de primer orden en materia de originalidad y de importancia histórica, cuyos orígenes y propiedades no han recibido suficiente atención. Mi propósito es hacer justicia a la originalidad de Herder, más que a su influencia.

⁴ El mejor análisis de este tema que yo conozco es la excelente introducción de Max Rouché a su edición y traducción al francés de *Auch eine Philosophie der Geschichte* de Herder (París, s. d.), pp. 92-105.

⁵ Existe un revelador análisis de esto en *Lo storicismo* de Carlo Antoni (Turín, 1957).

⁶ La descripción de Ferguson que hace Harold Laski como de un “Montesquieu de imitación” arroja luz, sólo sobre la calidad del juicio crítico de Laski, en este caso probablemente es un simple eco de Leslie Stephen. Harold J. Laski, *Political Thought in England: From Locke to Bentham* (Nueva York y Londres, 1920), p. 174.

⁷ Diderot en la *Encyclopédie*, s. v. “Grecs (*philosophie des*)”, Diderot al menos protesta diciendo que la opinión que cita “muestra una falta de filosofía y de gusto”.

⁸ Empleo este término en su sentido más alto y genérico, sin referencia específica a los pintores expresionistas, los escritores y compositores de los primeros decenios del siglo XX.

⁹ XIII, 13.

¹⁰ I, pp. 13-28.

¹¹ XVII, p. 211.

¹² Véase XVII, pp. 230 y ss.

¹³ XVII, p. 319.

¹⁴ XVIII, p. 86.

¹⁵ XIII, pp. 339-341, 375.

¹⁶ XIII, p. 340.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Por ejemplo XIII, 341: “Millones de personas en el orbe viven sin estados [...] Padre y madre, marido y mujer, hijo y hermano, amigo y hombre: estas son relaciones naturales por medio de las cuales somos felices; lo que puede darnos el Estado es un aparto artificial; por desgracia también puede privarnos de algo mucho más esencial: despojarnos de nosotros mismos”.

¹⁹ XIII, 340.

²⁰ XVIII, 206.

²¹ XIII, 385.

²² XIV, 67, cf. XIV, 283-284.

²³ Herder se sintió fascinado por la supervivencia de los judíos; los consideró excelente ejemplo de un *Volk* con su propio carácter distintivo (X, 139). “Moisés ató el corazón de su pueblo a su tierra natal” (XII, 115). La tierra, un lenguaje común, la tradición, el sentido del parentesco, la ley común como “trato” libremente aceptado: todos estos factores entrelazados, junto con el nexo creado por su literatura sacra, permitieron a los judíos conservar su identidad en la dispersión, pero especialmente el hecho de que sus ojos siguieron centrados en su hogar geográfico original (XII, 115; VIII, 355; XVII, 312): la continuidad histórica, no la raza, es lo que cuenta (XII, 107). Esto es lo que crea la individualidad histórica (XII, 123; XXXII, 207). Sobre todo este tema, especialmente sobre la opinión del “problema judío”, no como algo religioso, sino nacional y político, que después llegó a ser conocido como la solución sionista, véase el interesante artículo de F. M. Barnard, “Herder and Israel” en *Jewish Social Studies*, 28 (1966) pp. 25-33. Véase también por el mismo autor, “The Hebrews and Herder’s Political Creed” en *Modern Language Review*, 54 (1959), pp. 533-546.

²⁴ XVIII, 384.

²⁵ V, 508; cf. V, 515.

²⁶ XIV, 201.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ XIV, 202.

²⁹ XVIII, 222-223; cf. XIV, 410.

³⁰ V, 546.

³¹ XXIII, 498.

³² XVIII, 224.

³³ V, 579.

³⁴ La declaración más elocuente de la concepción de Herder sobre las miserias terrenales y la tarea espiritual de los alemanes se encuentra en su epístola en verso, *La gloria nacional alemana*, escrita en el decenio de 1790, pero publicada por vez primera, póstumamente, en 1812 (XVIII, 208-216), cuando el anhelo de muchos de sus compatriotas, espoleado hasta un frenesí de nacionalismo por Jahn, Arndt, Körner y Görres, era totalmente distinto.

³⁵ Véase p. 277, *supra*, nota 18.

³⁶ *Xenien*, p. 96-96, “Das deutsche Reich” y “Deutscher Nationalcharakter”, pp. 320-321 en *Schillers Werke* (*op. cit.*, p. 160 *supra*, nota 22), vol. 1.

³⁷ XVII, 212.

³⁸ XVIII, p. 247; cf. XVIII, p. 248, donde Herder dice que “no debe haber orden de categorías. El negro tiene el mismo derecho a pensar que el hombre blanco degenera [...] como el blanco a pensar en el negro como una negra bestia”.

³⁹ Véase IV, 204-205; XIII, 265-273.

⁴⁰ *Op. cit.* (p. 19 *supra*, nota 3), vol. 8, p. 23, renglón 5. Véase también de Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (*ibid.*, pp. 33-42) y la carta de Herder a Hamann del 14 de febrero de 1785.

⁴¹ XIII, 383.

⁴² VIII, 315.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ VIII, 193.

⁴⁵ Véase, por ejemplo, *De l’esprit des lois*, libro 24, cap. 18, p. 290, en *De l’esprit des lois, en Œuvres complètes de Montesquieu*, ed. A. Masson (París, 1950-1955), vol. I B. La frase “grand simplificateur” y la palabra misma *simplificateur* fueron acuñadas por Sainte-Beuve para describir a Benjamín Franklin en “Franklin à Passy” (29 de noviembre de 1852), p. 181 en C.-A. Sainte-Beuve, *Causeries du lundi* (París, [1962-1942]), vol.

7. [Los igualmente familiares “terribles *simplificateurs*” fueron acuñados por Jacob Burckhardt en una carta del 24 de julio de 1884 a Friedrich von Preen.] H. H.

⁴⁶ XVII, p. 58.

⁴⁷ Las fuentes de esta idea en el misticismo cristiano y en el neoplatonismo, y su forma en otros sistemas filosóficos —por ejemplo, el de Berkeley— no han sido aún suficientemente investigadas.

⁴⁸ XIII, p. 357.

⁴⁹ Véase esp. XIII, p. 362.

⁵⁰ Véase por ejemplo, XI, p. 225; XVII, p. 59; XVIII, p. 346; XXX, p. 8.

⁵¹ XVIII, p. 137.

⁵² XIII, p. 363.

⁵³ *Op. cit.* (p. 149 *supra*, nota 2), vol. 2, p. 176, renglón 13.

⁵⁴ G. A. Wells, *op. cit.* (p. 264 *supra*, nota 2), plantea esta opinión, que me parece muy reveladora.

⁵⁵ Véase *infra*, pp. 309-310.

⁵⁶ V, p. 164.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ IX, p. 532. Esta cita, y las anteriores de este párrafo se basan en las traducciones de Burton Feldman y Robert D. Richardson (eds.), *The Rise of Modern Mythology 1580-1860* (Bloomington/Londres, 1972), pp. 229-230.

⁵⁹ VIII, p. 412.

⁶⁰ Véase VIII, p. 390.

⁶¹ V, p. 583.

⁶² VIII, p. 96.

⁶³ V, p. 169.

⁶⁴ V, p. 183.

⁶⁵ V, p. 169.

⁶⁶ V, p. 167.

⁶⁷ IX, p. 534.

⁶⁸ Carta a Carolina Flachsland, 2 de enero de 1771.

⁶⁹ V, p. 503.

⁷⁰ En varios puntos de este ensayo, describo a Herder como relativista. Aunque el tenor general de mis observaciones pone en claro (eso espero) en qué sentido empleo ese término, lo que digo ha conducido a ciertas interpretaciones erróneas de mis ideas (véase, por ejemplo, Arnaldo Momigliano, “On the Pioneer Trail”, en *New York Review of Books*, 11 de noviembre de 1976, pp. 33-38). He tratado de aclarar mi posición en un artículo intitulado “Alleged Relativism in Eighteenth-Century-European Thought”, reproducido en una de mis colecciones de ensayos. *The Crooked Timber of Humanity* (Londres, 1990: Nueva York, 1991). Esencialmente, en el presente estudio de Herder a veces empleo *relativismo* no para significar una especie de subjetivismo ético o epistemológico, como a menudo se ha interpretado el término, sino para referirme a lo que en otra parte identifiqué, espero que con mayor claridad, como pluralismo objetivo, libre de toda mancha de subjetivismo. [I. B., 1996]

⁷¹ XXI, p. 36.

⁷² XXI, p. 38.

⁷³ Según Herder, el alma evoluciona hasta formar una pauta, partiendo del caos de las cosas por el cual está rodeada, y así “crea por su propio poder interno del uno a partir de los muchos, que le pertenece sólo a ella” (XIII, p. 182); cf. XV, p. 532 y H. B. Nisbet, *op. cit.* (p. 264 *supra*, nota 2). Que la creación de conjuntos integrados a partir de datos discretos es la actividad organizadora fundamental de la naturaleza humana es una idea central en toda la visión social y moral de Herder: para él, toda actividad creadora, consciente e inconsciente, genera y a su vez es determinada por su propia y única *Gestalt*, por la cual cada individuo y grupo se esfuerza por percibir, comprender, actuar, crear y vivir. Esta es la idea que domina su concepción de la estructura y el desarrollo sociales, de la naturaleza de una civilización identificable y, en realidad, de todo aquello por lo que viven los hombres (véase V, p. 103-105). Me parece que Nisbet está enteramente justificado al describir a Herder como un precursor de la psicología de la *Gestalt*. Sobre esto, véanse también los artículos de Martin Schülze “Herder’s Psychology”, en *Modern Philosophy*, 18 (1920-1921), pp. 65-78, 289-302; 19 (1921-1922) pp. 113-130, 361-382; 21 (1923-1924), pp. 29-48, 113-132.

⁷⁴ Véase XIII, p. 194.

⁷⁵ V, p. 516.

⁷⁶ V, p. 566.

⁷⁷ XIV, p. 86.

⁷⁸ XXXII, p. 56.

⁷⁹ XIII, p. 147.

⁸⁰ XIII, p. 339.

⁸¹ XIII, pp. 371, 372.

⁸² En su ensayo sobre Ossian, Herder habla de esto como de la fuente de la fatal división del trabajo que crea barreras destructivas entre hombres, clases y jerarquías y la separación del trabajo espiritual del manual, que roba su humanidad a los hombres. El progreso material puede marchar de la mano con la decadencia cultural; este tema es tomado por Goethe y Schiller y desarrollado por Marx y los marxistas. (Debo esta observación al profesor Roy Pascal.)

⁸³ Es, especialmente en *Von dem deutschen Nationalgeist*, de Moser, publicado en 1765-1766, que habla de que los alemanes son despreciados, burlados y estafados por todos.

⁸⁴ XIII, pp. 160-162. Tales frases son ecos casi verbales de frases en que Hamann trata de lo que mucho después llegó a llamarse el problema de la “enajenación”.

⁸⁵ VIII, pp. 476-477; compárese lo siguiente (V, p. 565), tomado de *Auch eine Philosophie*: “No hay país cuya civilización haya podido dar un paso atrás, y volver a ser, por segunda vez, lo que había sido. El camino del destino es tan inflexible como el acero [...] ¿Puede el hoy volverse ayer? [...] Vosotros, tolomeos, jamás podréis volver a crear un Egipto, ni vosotros, Adrianos una Grecia, ni Julianos una Jerusalén”. Estas culturas tuvieron su época. “La espada está desenvainada, y la vaina yace vacía en pedazos”.

⁸⁶ XX, p. 11.

⁸⁷ IV, pp. 388-389, XXX, p. 8.

⁸⁸ II, p. 57.

⁸⁹ V, p. 259; cf. I, p. 268. Rouché, *op. cit.* (p. 264 *supra*, nota 4), p. 98 (cf. *Ibid.*, p. 52), se sorprende, comprensiblemente, ante el espectáculo de un clérigo cristiano que se queja de que el tema central de la religión cristiana es un tema tal vez demasiado ajeno para un poema alemán.

⁹⁰ XX, p. 11.

⁹¹ IV, p. 389.

⁹² *Op. cit.* (p. 149 *supra*, nota 4), vol. 7, p. 460, renglón 27.

⁹³ XVIII, p. 58.

⁹⁴ I, p. 263; II, p. 160; III, p. 30; V, pp. 185, 217; VIII, p. 392; XIII, p. 364; XIV, pp. 38, 84; XXV, p. 10; y *passim*.

⁹⁵ XIV, p. 227; XV, p. 321; XVIII, p. 248.

⁹⁶ XVIII, pp. 160-161.

⁹⁷ I, pp. 366-367.

⁹⁸ XVII, p. 309.

⁹⁹ XXIX, p. 210.

¹⁰⁰ VIII, p. 433.

¹⁰¹ XXVIII, p. 129.

¹⁰² Véase V, p. 555; *cf.* V, p. 524.

¹⁰³ XIII, p. 172; *cf.* XIII, p. 177.

¹⁰⁴ VIII, p. 178.

¹⁰⁵ XIV, p. 38.

¹⁰⁶ XIII, p. 364.

¹⁰⁷ Esta tendencia es poderosa en Herder, particularmente en sus primeros años: “¡Filósofo y plebeyo, únete para ser útil” (XXXII, p. 51), escrito en 1765, cuando Herder tenía 21 años. También está su insistencia, ya citada, en que la reforma política siempre debe proceder “desde abajo” (XXXII, p. 56).

¹⁰⁸ XXV, p. 323.

¹⁰⁹ V, p. 509.

¹¹⁰ V, p. 502.

¹¹¹ V, p. 503; *cf.* II, p. 118; II, p. 257; V, p. 536.

¹¹² V, pp. 436-440.

¹¹³ X, p. 14 (escrito en 1780-1781). Esto no es justo para con Lowth quien, bastante antes que sus críticos, habló del versículo bíblico como palabras que “estallan en frases serias, rápidas y trémulas” y declaró que “debemos ver todas las cosas con sus ojos [...] debemos esforzarnos [...] por leer hebreo como los hebreos lo habrían leído”. Robert Lowth, *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews* (1753), trad. del latín por G. Gregory (Londres, 1787), disertaciones 1 y 5 (col. 1, pp. 37 y 113).

¹¹⁴ I, pp. 258-289.

¹¹⁵ I, p. 264.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ “¡Oh, maldita palabra *clásico*! Ha transformado a Cicerón, para nosotros, en un clásico retórico de escuela, a Horacio y a Virgilio en poetas de escuela clásicos, a César en un pedante, a Tito Livio en un hacedor de frases. Es la palabra ‘clásico’ la que ha separado la expresión y el pensamiento, y el pensamiento del hecho que lo ha generado.” Esta palabra se ha convertido en un muro entre nosotros y toda verdadera educación, que habría debido ver a los antiguos como ejemplos vivos. “Esta palabra ha enterrado a muchos genios bajo un montón de palabras [...] Los ha aplastado bajo la rueda de molino de una lengua muerta” (I, p. 412). Cuando un poeta alemán es descrito como un nuevo Lucrecio, un historiador como un segundo Tito Livio, no hay nada de qué enorgullecerse con ello; “pero sería una gloria rara grande y envidiable para nosotros si alguien pudiera decir de tales escritores: ‘Así es como Horacio, Cicerón, Lucrecio y Tito Livio habrían escrito si estuvieran escribiendo acerca de este tema en esta etapa particular de la cultura, en este tiempo en particular, con este propósito particular, para este pueblo en particular con su particular visión y su propio lenguaje’” (I, p. 383).

¹¹⁸ V, p. 502.

¹¹⁹ V, p. 509.

¹²⁰ “Nous sentons, nous; eux, ils observent”, *Œuvres complètes* de Diderot, ed. J. Assézat y Maurice Tourneaux (Paris, 1875-1877), vol. 8, p. 368.

¹²¹ II, p. 44.

¹²² I, p. 178.

¹²³ V, p. 526.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Herder no pone en claro lo que quiere decir con el progreso —*Fortgang*— de la humanidad: al parecer, el relativismo es incompatible con la fe en el progreso objetivo. Pero véase el análisis, líneas abajo.

¹²⁶ Rouché, *op. cit.* (p. 264 *supra*, nota 4), especialmente pp. 17 y ss., trata de esto mucho más fielmente que los más conocidos comentadores alemanes de Herder.

¹²⁷ V, p. 486.

¹²⁸ V, p. 511.

¹²⁹ V, p. 512.

¹³⁰ V, p. 527.

¹³¹ V, p. 524.

¹³² V, p. 527.

¹³³ V, p. 525.

¹³⁴ V, p. 538.

¹³⁵ XVIII, p. 58.

¹³⁶ Véanse las observaciones sobre *Humanität* en XIII, pp. 154 y ss.

¹³⁷ VIII, p. 210; *cf.* VIII, p. 303.

¹³⁸ *On Receiving the First Aspen Award* (Londres, 1964), pp. 12, 21-22.

¹³⁹ “Die vollständige Wahrheit ist immer nur That”, escribió en 1774 (VIII, p. 261), mucho antes que Fichte o Hegel.

¹⁴⁰ Este concepto se encuentra en Hamann.

¹⁴¹ Desde que escribí esto, por primera vez, he tenido el gusto de encontrarlo categóricamente confirmado por H. B. Nisbet, “Herder, Goethe, and the Natural ‘Type’”, en *Publications of the English Goethe Society*, NS, p. 37 (1967), pp. 83-119.

¹⁴² “Ningún Tirteo —escribió en 1778— seguirá a nuestros hermanos que se han venido a América como soldados, ningún Homero cantará a esta triste expedición. Cuando la religión, el pueblo y el país son aplastados, cuando estos conceptos mismos se han vuelto turbios, la lira del poeta sólo puede proferir sonidos sofocados, estrangulados” (VIII, p. 434).

¹⁴³ *Œuvres complètes* de Voltaire (*op. cit.*, p. 238 *supra*, nota 5), vol. 11, p. 21.

¹⁴⁴ *Cf. Le Philosophie Ignorant*, sección 31; *ibid.*, vol. 26, pp. 78-79.

¹⁴⁵ *Ibid.*, vol. 11, p. 260.

¹⁴⁶ XIII, pp. 333-341, esp. 342.

¹⁴⁷ XIII, pp. 333-334.

¹⁴⁸ XVIII, pp. 248-249.

¹⁴⁹ *Cf.* pp. 283-284.

¹⁵⁰ *Loc. cit.* (p. 256 *supra*, nota 27).

¹⁵¹ Una doctrina mantenida, le pareció a Herder, por tan despóticos árbitros parisienses de la belleza artística como los discípulos de Boileau: los abates Dubos, Batteux y similares.

¹⁵² V, p. 502.

¹⁵³ Pero Vico se le anticipó: véase *Vico and Herder* (Londres, 1976), p. 88, nota 1.

¹⁵⁴ VIII, p. 193.

¹⁵⁵ VIII, p. 261.

¹⁵⁶ *Ibid.* La célebre descripción, en la introducción a la *Ideología alemana* de Karl Marx de lo que podría ser una plena vida humana parece ser un eco directo de esta doctrina.

¹⁵⁷ XIII, p. 195.

¹⁵⁸ La forma de las palabras es de Goethe, en *Dichtung und Wahrheit*, libro 12, p. 108, renglón 25, en *op. cit.* (p. 157 *supra*, nota 18), vol. 28. Es citada por Roy Pascal en pp. 9-10 y 134 de su obra *The German Sturm und Drang* (Manchester, 1953), en que da una descripción admirable, la mejor en lengua inglesa, de todo este movimiento.

¹⁵⁹ VIII, p. 433.

¹⁶⁰ II, pp. 160-161.

¹⁶¹ VIII, p. 252.

¹⁶² Resulta extraño que una de las más fructíferas observaciones de Hamann —que la poesía de los campesinos livonios en la provincia que rodea a Riga y Mitau, que él conoció bien, estaba conectada con los ritmos de su trabajo diario— evidentemente no causó ninguna impresión a su discípulo. Herder quedó fascinado por la relación íntima entre acción y habla, por ejemplo, en su teoría de por qué (como él supuso) los verbos preceden a los sustantivos en el habla primitiva, pero desconoce la influencia del trabajo. A esto se le sacó mucho partido bajo la influencia saint-simoniana y marxista.

¹⁶³ Como otros propagandistas apasionados, Herder pidió aquello de lo que él mismo notablemente carecía. Como a veces ocurre, lo que el profeta vio ante él fue una gran fantasía compensadora. La visión de la unidad de la personalidad humana y su integración al organismo social por medios “naturales” fue el opuesto polar del propio carácter y la conducta de Herder. Según todas las versiones, él fue un hombre profundamente dividido, susceptible, resentido, amargado e infeliz, que constantemente necesitaba apoyo y elogio, un neurótico pedante, difícil, desconfiado y a menudo insoportable. Cuando habla de la “sensación simple, profunda e irremplazable de estar vivo” (XIII, p. 337) y la compara con el mundo cuidadosamente atendido y arreglado de, por ejemplo, el crítico Sulzer, evidentemente está hablando de una experiencia que anhelaba pero de la que a menudo carecía. Con frecuencia se ha observado que son las personalidades atormentadas y desequilibradas —Rousseau, Nietzsche, D. H. Lawrence— las que celebran con particular pasión la belleza física, la fuerza, la generosidad, la espontaneidad y ante todo la unidad no quebrantada, la armonía y la serenidad, cualidades por las que sienten un insaciable anhelo. Nadie se sintió menos feliz que Herder en la Prusia de Federico *el Grande* o, incluso en la ilustrada Weimar de Goethe, Wieland y Schiller. A Wieland, al más amable y tolerante de los hombres, le pareció enloquecedor. Goethe dijo que había en él algo compulsivamente vicioso —como un caballo bronco—, un deseo de morder y de causar daño. Sus ideales parecieron, a veces, una imagen especular de su propia frustración.

¹⁶⁴ Esta es la verdadera comunidad que después (desde antes de Tönnies) contrastó con la artificial *Gesellschaft*; por ejemplo el *Totum* de Fichte, contrastado con su *Compositum*. Pero en Herder todavía no hay tonos explícitamente metafísicos: las *Kräfte* realizadas en la vida comunal —las fuerzas dinámicas que probablemente derivó él de Leibniz— no se han descubierto, ni actúan en alguna forma *a priori* o trascendente; pero tampoco se les describe como susceptibles de pruebas científicas; su naturaleza, verdadero acertijo para sus comentadores, evidentemente no le pareció problemática a Herder.

¹⁶⁵ XIV, p. 227.

¹⁶⁶ Véase p. 338 *infra*, nota 177.

¹⁶⁷ Rouché, *op. cit.* (p. 264 *supra*, nota 4), esp. pp. 9, 48 ss., y 62 ss.

¹⁶⁸ Meinecke analiza esto en *Die Entstehung des Historismus* (Munich y Berlín, 1936), vol. 2, p. 438 —p. 339 en la traducción de J. E. Anderson, *Historism: The Rise of a New Historical Outlook* (Londres, 1972)— y sus conclusiones son sometidas a la presente crítica de G. A. Wells en “Herder’s Two Philosophies of History”, en *Journal of the History of Ideas*, 21 (1960), pp. 527-537. Pese a los reproches de Wells, la tesis central de Meinecke —que el corazón mismo de las doctrinas de Herder es un relativismo sistemático— aún me parece válida, por las razones antes expuestas.

¹⁶⁹ Encontró una inesperada reencarnación en la célebre imagen de Mao Tse-Tung, de las muchas flores.

¹⁷⁰ E. g. Rudolf Stadelmann, *Der historische Sinn bei Herder* (Halle/Saale, 1928); Robert Arnold Fritzsche, “Herder und die Humanität”, en *Der Morgen* 3 (1927), pp. 402-410; Hermann Vesterling, *Herders Humanitätsprincip* (Halle, 1890).

¹⁷¹ Véase p. 310 *supra*, nota 113.

¹⁷² Véase V, p. 169.

¹⁷³ IV, p. 472.

¹⁷⁴ XIV, p. 210.

¹⁷⁵ Entre los pensadores modernos, el relativismo de Herder se asemeja sobre todo a la protesta de Wyndham Lewis contra lo que llamó “el demonio del progreso en las artes”. En el escrito que lleva este título (Londres, 1954), ese escritor, agudo si bien perverso, denunció con su característica elocuencia vehemente y mordaz el concepto de que existen normas universales válidas, en cuyos términos es posible afirmar o negar que una obra de arte de una época es o no es superior a una que pertenece a una tradición enteramente distinta ¿qué sentido se le puede atribuir, digamos, a la afirmación de que Fidias es superior o inferior a Miguel Ángel o a Maillol, o que Goethe o Tolstoi representan una mejora o una decadencia en comparación con Homero o Esquilo, o Dante o el Libro de Job?

¹⁷⁶ Por ejemplo en su *Geschichte der Kunst des Altertums* (Dresden, 1764), libro 4, cap. 2, sección 21, donde habla de la “perfección, para la cual el hombre no es recipiente apropiado”; Herder repite esto casi al pie de la letra (V, p. 498).

¹⁷⁷ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt (Berlín, 1875-1890), vol. 3, p. 589; [Henri de] Boulainvilliers, *Historie de l’ancien gouvernement de la France* (La Haya y Amsterdam, 1727), vol. 1, p. 322; Rousseau en la carta a Mirabeau del 26 de julio de 1767. Herder pudo encontrarse con este ensayo de Wegelin de 1770, sobre la filosofía de la historia: véase [Jakob von Daniel] Wegelin, “Sur la philosophie de l’histoire: premier mémoire”, en *Nouveaux Mémoires de l’Académie royale des sciences et belles-lettres*, 1770 (Berlín, 1772), pp. 361-414.

¹⁷⁸ XIII, p. 16.

¹⁷⁹ Esto es desarrollado extensamente en *God: Some Conversations* (XVI, pp. 401-580), en que defiende a Spinoza contra las acusaciones de Jacobi, de ateísmo y de panteísmo.

¹⁸⁰ Véase el magnífico himno a la libertad humana y a los poderes de resistencia del hombre a la naturaleza, XIII, 142-150.

¹⁸¹ Que me perdone G. A. Wells, quien insiste en esta interpretación: *op. cit.* (p. 264 *supra*, nota 2) pp. 37-42.

¹⁸² V, 565; cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [= *Sämtliche Werke* (*op. cit.*, p. 219 *supra*, nota 103), vol. 7] (Stuttgart, 1928), p. 336. [Ojo editor: se refiere a “La originalidad de Maquiavelo”, repaginar]

¹⁸³ Por ejemplo, Günther Jacoby en *Herder als Faust: eine Untersuchung* (Leipzig, 1911). El propio Goethe detestaba tales identificaciones. Para un análisis de esto, véase Robert T. Clark, Jr, *Herder: His Life Thought* (Berkeley y Los Ángeles, 1955), pp. 127 y ss.

Escritores rusos

EL ERIZO Y EL ZORRO.

ENSAYO SOBRE LA VISIÓN DE LA HISTORIA EN TOLSTOI

A la memoria de Jasper Ridley

Una extraña combinación del cerebro
de un químico inglés con el alma de
un budista o indio.

E. M. DE VOGÜÉ¹

I

*E*ntre los fragmentos del poeta griego Arquíloco hay un verso que dice: “El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa”.² Los estudiosos han diferido acerca de la interpretación de estas oscuras palabras, que acaso sólo signifiquen que el zorro, con toda su astucia humana es derrotado por la defensa única del erizo. Pero también puede darse a las palabras un sentido figurado, en que establecen una de las diferencias más profundas que dividen a los escritores y pensadores y, posiblemente, a los seres humanos en general. Y es que existe una enorme brecha entre aquellos que, por un lado, lo relacionan todo a una sola visión central, un sistema más o menos coherente o expresado, de acuerdo con el cual comprenden, piensan y sienten, un solo principio organizador, en función del cual cobra significado todo lo que ellos son y dicen; y, por otro lado, aquellos que persiguen muchos fines, a menudo no relacionados y aun contradictorios, conectados, si acaso, de algún modo *de facto*, por alguna causa psicológica o fisiológica, no vinculados por algún principio moral o estético; estos últimos llevan vidas, efectúan acciones y sostienen ideas que son centrífugas, no centrípetas; sus pensamientos son esparcidos o difusos, pasan de un nivel a otro y captan la esencia de una gran variedad de experiencias y de objetos por lo que son en sí mismos, sin intentar, consciente o inconscientemente, hacerles embonar o excluirlos de alguna visión interna unitaria, invariable, omnipresente, a veces contradictoria e incompleta, a veces fanática. El primer tipo de personalidad intelectual y artística es el de los erizos, el segundo el de los zorros, y sin insistir en una clasificación rígida podemos decir, sin gran temor de contradicción, que en este sentido Dante pertenece a la primera categoría y Shakespeare a la segunda; Platón, Lucrecio, Pascal, Hegel, Dostoievski, Nietzsche, Ibsen y Proust son erizos, en varios grados; Herodoto, Aristóteles, Montaigne, Erasmo, Molière, Goethe, Pushkin, Balzac y Joyce son zorros.

Desde luego, como todas las clasificaciones hipersencillas de esta clase, si se exagera la dicotomía se vuelve artificial, académica y, finalmente, absurda. Pero si bien es una ayuda a la crítica seria, tampoco se le debe rechazar como simplemente superficial o frívola; igual que todas las distinciones que envuelven cierto grado de verdad, ofrece una atalaya desde la cual observar y comparar, y un punto de partida a la investigación verdadera. Así, no tenemos duda respecto a la violencia del contraste entre Pushkin y Dostoievski; y el célebre discurso de Dostoievski acerca de Pushkin, con toda elocuencia y profundidad de pensamiento, no será considerado por un lector perspicaz como un rayo de luz sobre el genio de Pushkin sino, más bien, sobre el genio del propio Dostoievski precisamente porque, de modo un tanto perverso, representa a Pushkin —un archizorro, el más grande del siglo XIX— como si fuera similar al Dostoievski, quien es indudablemente un erizo, y así transforma (de hecho deforma) a Pushkin en un dedicado profeta, portador de un solo mensaje universal, que en realidad era el centro del universo del propio Dostoievski, pero sumamente alejado de las muchas y variadas provincias del proteico genio de Pushkin. En rigor, no sería absurdo decir que toda la literatura rusa queda entre estas dos gigantescas figuras: en un polo Pushkin, en el otro Dostoievski, y que las características de otros escritores rusos hasta cierto punto pueden ser determinadas (por los que encuentren útil o agradable plantear este tipo de problemas) en relación con estos grandes polos opuestos. Preguntar de Gogol, Turgenev, Chejov o Blok en qué relación se encuentran con Pushkin y con Dostoievski conducirá —o por lo menos ya ha conducido— a una crítica fructífera y reveladora. Pero cuando llegamos al conde León Nicolás Tolstoi y planteamos la cuestión respecto a él, cuando preguntamos si pertenece a la primera o a la segunda categoría, si es un monista o un pluralista, si su visión es de uno o de muchos, si es de una sola sustancia o un compuesto de elementos heterogéneos, no encontramos una respuesta clara o inmediata. Por alguna razón, la pregunta no parece apropiada, parece engendrar más oscuridad que la que disipa. Y, sin embargo, no es falta de información la que nos hace detenernos: Tolstoi nos ha contado más acerca de sí mismo y de sus opiniones y actitudes que ningún otro escritor ruso, casi más que ningún otro escritor europeo, y su arte no puede ser llamado oscuro en ningún sentido normal; su universo contiene rincones sombríos, sus relatos están iluminados por la luz del día; nos ha explicado y se ha explicado a sí mismo se ha entendido acerca de ellos y de los métodos utilizados, más detalladamente y con mayor fuerza, lucidez y penetración que ningún otro escritor. ¿Es un erizo o un zorro? ¿Qué debemos decir? ¿Por qué es la respuesta tan difícil de encontrar? ¿Se parece a Shakespeare o a Pushkin más que a Dante o a Dostoievski? ¿O es totalmente distinto de unos y otros, y por tanto la pregunta, por absurda, no tiene respuesta? ¿Cuál es el obstáculo misterioso con que tropieza nuestra investigación?

No propongo formular en este ensayo una respuesta a esta pregunta, pues ello requeriría nada menos que un examen crítico de todo el arte y pensamientos de Tolstoi. Me limitaré a indicar que la dificultad puede deberse, al menos en parte, al hecho de que el propio Tolstoi tenía conciencia del problema e hizo todo lo que pudo por falsear la respuesta. La hipótesis que quiero presentar es que Tolstoi era, por naturaleza, un zorro,

pero creía ser un erizo; que sus talentos y su obra son una cosa, y sus creencias (y en consecuencia su interpretación de su propia obra) son otra; y que, por tanto, sus ideales le condujeron, y a todos aquellos a quienes engañó su genio para la persuasión, a una distemática interpretación errónea de lo que él y otros estaban haciendo o debían estar haciendo. Nadie puede quejarse de que Tolstoi haya dejado a sus lectores con alguna duda acerca de lo que pensaba sobre esto; sus opiniones sobre el tema permean todos sus escritos discursivos: diarios, *obiter dicta* registrados, ensayos y relatos autobiográficos, notas sociales y religiosas, crítica literaria, cartas a corresponsales privados y públicos. Mas el conflicto entre lo que era y lo que creía no aparece con más claridad en ninguna otra parte que en su visión de la historia, a la que dedicó algunas de sus páginas más brillantes y paradójicas. Este ensayo es un intento de analizar sus doctrinas históricas y de considerar tanto sus motivos para sostener las opiniones que sostiene, cuanto algunas de sus fuerzas probables. En suma, es un intento de tomar la actitud de Tolstoi ante la historia tan seriamente como él mismo quería que la tomaran sus lectores, aunque por una razón un tanto diferente: por la luz que arroja sobre un solo hombre de genio, y no sobre el destino de toda la humanidad.

II

La filosofía tolstoiana de la historia no ha recibido, en general, la atención que merece, ya como visión intrínsecamente interesante, ya como aparición en la en la historia de las ideas, o aun como elemento del desarrollo del propio Tolstoi.³ Los que ven a Tolstoi fundamentalmente como novelista a veces han considerado los pasajes históricos y filosóficos dispersos por *La guerra y la paz* como perversas interrupciones del relato, como muestras de una lamentable tendencia a la disgresión inoportuna, característica de este escritor, grande pero excesivamente obstinado, una metafísica tendenciosa y barata, con poco o ningún interés intrínseco, profundamente inartística y absolutamente ajena al propósito y la estructura de la obra de arte en conjunto. Turgenev, a quien no atraían el arte ni la personalidad de Tolstoi, aunque en años posteriores generosamente reconoció su genio de escritor, encabezó el ataque. En unas cartas a Pavel Annenkov,⁴ Turgenev habla del “charlatanismo” de Tolstoi, llama “grotescas” a sus disquisiciones históricas, las tilda de “trucos” para deslumbrar a los incautos, introducidos por un “autodidacta” a modo de lamentable sustituto del conocimiento auténtico. Se apresura a añadir que Tolstoi, desde luego, compensa esto con su maravilloso genio artístico; pero luego lo acusa de inventar “un sistema parece resolverlo todo muy simplemente; como, por ejemplo, el fatalismo histórico; monta su caballito de batalla y ¡adelante! Sólo al tocar tierra recobra, como Anteo, su fuerza”.⁵ Y la misma nota suena en la célebre y conmovedora invocación enviada por Turgenev desde su lecho de muerte a su viejo amigo y rival, pidiéndole que se despoje de su manto de profeta y vuelva a su verdadera vocación, la del “gran escritor de la patria rusa”.⁶ Flaubert, pese a sus “gritos de

admiración” ante algunos pasajes de *La guerra y la paz*, queda igualmente horrorizado; “il se répète il philosophise”,⁷ escribe en una carta a Turgenev, quien le había enviado la versión francesa de la obra maestra, entonces casi desconocida fuera de Rusia. En la misma vena, el íntimo amigo y corresponsal de Belinski, el comerciante en té y medio filósofo Vasily Botkin, que estaba bien dispuesto hacia Tolstoi, escribe al poeta Afanasy Fet:

Los especialistas literarios [...] dicen que el elemento intelectual de la novela es muy débil, la filosofía de la historia trivial y superficial, que negar la influencia decisiva de las personalidades individuales sobre los acontecimientos no es más que una sutileza mística, pero aparte de esto, el talento artístico del autor está fuera de duda [...] anoche ofrecí una cena, y Tyutchev estuvo aquí, y yo sólo estoy repitiendo lo que dijeron todos.⁸

Historiadores de la época y especialistas militares, al menos uno de los cuales había luchado en 1812,⁹ se quejaron, indignados, de inexactitudes de hecho; y desde entonces se han aducido pruebas condenatorias de falsificación de detalles históricos por el autor de *La guerra y la paz*,¹⁰ cometida al parecer deliberadamente y con pleno conocimiento de las fuentes originales y de la ausencia de contrapruebas; se puede decir que son falsificaciones perpetradas no tanto en interés de un propósito artístico cuanto de uno “ideológico”.

Este consenso de la crítica histórica y la estética parece haber fijado el tono de casi todas las evaluaciones posteriores del contenido “ideológico” de *La guerra y la paz*. Shelgunov por lo menos la honró con un ataque directo por su quietismo social, al que llamó “filosofía del pantano”, otros, en su mayoría o bien la pasaron por alto cortésmente o la trataron como una aberración característica, que atribuyeron a una combinación de la conocida tendencia rusa a predicar (arruinando así las obras de arte) con el inexperto entusiasmo por las ideas generales, típico de los intelectuales jóvenes de países alejados de los centros de civilización. “Tenemos la suerte de que el autor sea mejor artista que pensador —dijo el crítico Dmitri Ajsharov,¹¹ y durante más de tres cuartos de siglo esta idea ha encontrado eco en la mayoría de los críticos de Tolstoi, rusos o extranjeros, prerrevolucionarios o soviéticos, “reaccionarios” o “progresistas”, en la mayoría de quienes lo consideran básicamente escritor y artista, y de quienes ven en él a un profeta y un maestro, o un mártir, o una influencia social, o un “caso” sociológico o psicológico. La teoría tolstoiana de la historia tiene tan poco interés para Vogüé y Merejkovsky como para Stefan Zweig y Percy Lubbock o para Biryukov y E. J. Simmons, por no hablar siquiera de hombres menores. Los historiadores del pensamiento ruso¹² suelen llamar “fatalismo” a este aspecto de Tolstoi, y luego pasan las teorías históricas, más interesantes de Leontiev o Danilevsky. Los críticos dotados de más cautela o humildad no llegan hasta esto, pero tratan esa “filosofía” con un respeto incómodo; hasta Derrick

Leon, que disiente de las opiniones de Tolstoi por esta época con más cuidado que la mayoría de sus biógrafos, después de hacer una minuciosa enumeración de las reflexiones de Tolstoi sobre las fuerzas que dominan la historia, particularmente en la segunda sección del extenso epílogo que sigue al fin de la parte narrativa de *La guerra y la paz*, imita a Aylmer Maude al no hacer ningún intento de evaluar la teoría o de relacionarla con el resto de la vida o el pensamiento de Tolstoi; y aun esto ya es excepcional.¹³ Asimismo, los que se interesan primordialmente por Tolstoi como profeta y maestro se concentran en sus últimas doctrinas, sostenidas después de su conversión, cuando ya había dejado de considerarse básicamente como escritor y se había establecido como venerado maestro de la humanidad, al que la gente acudía a ver en peregrinaciones. Se suele dividir la vida de Tolstoi en dos partes; primero viene el autor de inmortales obras maestras, después el profeta de la regeneración personal y social; primero el aristócrata escritor, el difícil inabordable y un tanto perturbador novelista de genio, luego, el sabio —dogmático, petulante, exagerado, pero de vasta influencia sobre todo en su propia patria—, institución mundial de importancia incomparable. De vez en cuando se hacen intentos por encontrar las raíces del último periodo en su primera fase a la que se atribuye toda clase de presentimientos de su posterior vida de renuncia de sí mismo; este periodo último es el que se considera importante; hay estudios filosóficos, teológicos, éticos, psicológicos, políticos y económicos del “último” Tolstoi en todos sus aspectos.

Y sin embargo, es claro que aquí hay una parodia. El interés de Tolstoi en la historia y en el problema de la verdad histórica fue apasionado, casi obsesivo, desde antes de escribir *La guerra y la paz*. Nadie que lea sus diarios y sus cartas o incluso la propia novela, puede dudar de que el autor mismo consideraba este problema como el meollo de toda la cuestión, el asunto central en torno al cual gira la obra. “Charlatanismo”, “superficialidad”, “flaqueza intelectual”; seguramente, Tolstoi es el último escritor a quien parecen aplicables estos epítetos; parcialidad, perversión, arrogancia, quizá; engaño de sí mismo, exageración, posiblemente; inadaptación moral o espiritual: de esto tenía más conciencia que sus propios enemigos; pero pobreza del intelecto, falta de poder crítico, tendencia a la vacuidad, a depender de alguna doctrina patentemente absurda y superficial en detrimento de la descripción realista o el análisis de la vida, apasionamiento por alguna teoría de moda (que un Botkin o un Fet fácilmente pueden poner en evidencia, pero no ¡ay! un Tolstoi...) estos cargos parecen grotescamente inverosímiles. Nadie en su sano juicio, al menos durante este siglo, soñaría siquiera con negar a Tolstoi potencia intelectual, su pasmosa capacidad de penetrar todo disfraz convencional, ese corrosivo escepticismo en virtud del cual el príncipe Vyazemsky marcó *La guerra y la paz* con la impronta de la *netovshchina* (negativismo),¹⁴ temprana versión de ese nihilismo que después Vogüe y Albert Sorel habían de atribuirle. No hay duda de que algo falta aquí: se trata del rechazo tolstoiano, violentamente ahistórico, o en rigor antihistórico, de todos los esfuerzos por explicar o justificar los actos o el carácter del hombre en función de un desarrollo social o individual, o de “raíces” en el pasado; y esto, junto a un absorto y perenne interés en la historia, condujo a resultados artísticos y

filosóficos que habían de provocar esos extraños comentarios peyorativos en críticos ordinariamente serenos y comprensivos; no hay duda de que aquí hay algo digno de atención.

III

La afición de Tolstoi por la historia comenzó desde su juventud. Tal parece que no surgió de un interés en el pasado como tal, sino del deseo de penetrar en las causas primeras, de comprender cómo y por qué las cosas suceden como suceden y no de otra manera, de un descontento de las habituales explicaciones que no explican sino que producen insatisfacción, de una tendencia a dudar y a colocar bajo sospecha y, en caso dado a rechazar, todo lo que no respondía íntegramente a una pregunta, a ir a la raíz de toda cuestión, a cualquier costo. Esta sigue siendo la actitud de Tolstoi durante toda su vida, y difícil sería considerarla como síntoma de “superchería” o de “superficialidad”. Y con esto iba un incurable amor a lo concreto, lo empírico, lo verificable, y una desconfianza instintiva de lo abstracto, lo impalpable, lo sobrenatural; en suma, una temprana tendencia al enfoque científico y positivista, hostil al romanticismo, a las formulaciones abstractas, a la metafísica. Siempre y en toda situación buscó los hechos “palpables”, lo que podía captar y verificar un intelecto normal, no corrompido por intrincadas teorías ajenas a las realidades tangibles, o por misterios ultramundanos y teológicos, poéticos o metafísicos por igual. Le atormentaban los problemas últimos que se plantean a los jóvenes de cada generación: acerca del bien y del mal, del origen y el propósito del universo y de sus moradores, y las causas de todo lo que ocurre; pero las respuestas que le dieron los teólogos y los metafísicos le parecieron absurdas, ya desde las palabras en que se formulaban, palabras que no mostraban una referencia clara con ese mundo cotidiano del sentido común ordinario al que él se aferraba obstinadamente como único verdadero, desde antes de tomar clara conciencia de lo que estaba haciendo. La historia, sólo la historia, la suma de los acontecimientos concretos en el tiempo y en el espacio, la suma de la experiencia real de los hombres y las mujeres reales en su relación recíproca y con un medio físico real, tridimensional, experimentado empíricamente: sólo esto contenía la verdad, el material con que podrían construirse las respuestas genuinas, respuestas que para captarlas no exigían sentidos o facultades especiales que no poseyeran los seres humanos normales.

Éste era, desde luego, el espíritu de la investigación empírica que había animado a los grandes antiteólogos y antimetafísicos del siglo XVIII; el realismo de Tolstoi y sus renuencia a dejarse guiar por sombras hizo de él su discípulo natural, desde antes de haber oído de sus doctrinas. Como *monsieur Jourdain*, habló en prosa antes de conocerla, y siguió siendo enemigo del trascendentalismo hasta el fin de su vida. Creció durante el apogeo de la filosofía hegeliana, que pretendía explicarlo todo en función del desarrollo histórico, pero que concebía este proceso, a la postre, como inasequible a los métodos de la investigación empírica. No hay duda de que el historicismo de su tiempo

influyó sobre el joven Tolstoi, como sobre todas las personas inquietas de entonces; pero instintivamente rechazó el contenido metafísico, y en una de sus cartas tildó los escritos de Hegel de jerga ininteligible salpicada de trivialidades. Tan sólo la historia —la suma de los datos descubribles empíricamente— guardaba la clave del misterio de por qué lo que ocurría ocurría así y no de otra manera; y por consiguiente sólo la historia podría arrojar luz sobre los problemas éticos fundamentales que lo obsesionaban como a todos los demás pensadores rusos del siglo XIX. ¿Qué hacer? ¿Cómo vivir? ¿Por qué estamos aquí? ¿Qué debemos ser y hacer?

El estudio de las conexiones históricas y la exigencia de respuestas empíricas a estas *proklyatye voprosy*¹⁵ se fundieron en el cerebro de Tolstoi, como vivamente lo muestran sus primeros diarios y cartas.

En sus primeros diarios encontramos referencias a sus intentos de comparar las *Nakaz*¹⁶ de Catalina *la Grande* con los pasajes de Montesquieu sobre los que ella afirmaba haberlas basado.¹⁷ Leyó a Hume y a Thiers¹⁸ así como a Rousseau, a Sterne y a Dickens.¹⁹ Le obsesionó la idea de que los principios filosóficos sólo pueden comprenderse en su expresión concreta en la historia.²⁰ “Escribir la historia auténtica de la Europa de hoy: he ahí una meta para toda una vida.”²¹ Y asimismo: “las hojas de un árbol nos deleitan más que las raíces”,²² con la implicación de que esta era, no obstante, una visión superficial del mundo. Pero al lado de esto encontramos el comienzo de un agudo sentido de desengaño, la sensación de que la historia tal como la escriben los historiadores tiene pretensiones a las que no tiene derecho, porque —como la filosofía metafísica— pretende ser algo que no es, a saber, una ciencia capaz de llegar a conclusiones seguras. Como los hombres no pueden resolver los problemas filosóficos mediante los principios de la razón, intentan hacerlo mediante la historia, pero la historia que es “una de las ciencias más atrasadas, una ciencia que ha perdido su dirección propia”.²³ La razón de esto es que la historia no resolverá —porque no puede— los grandes problemas que han atormentaban a los hombres de cada generación. En la búsqueda de la respuesta a estas preguntas, los hombres han acumulado el conocimiento de los hechos que se suceden unos a otros en el tiempo; pero esto no es más que un subproducto, una especie de “asunto lateral”, que —y esto es un error— se estudia como un fin en sí mismo. Y, asimismo, “la historia nunca revelará qué conexiones existen, y qué ocasiones, entre las ciencias, el arte y la moral, entre el bien y el mal, entre la religión y las virtudes cívicas [...] lo que sí nos dirá (y eso erróneamente) es de dónde salieron los hunos, cuándo vivieron, quién echó las bases de su poder, etc.”²⁴ Según su amigo Nazariév, Tolstoi dijo en el invierno de 1846: “la historia no es más que una colección de fábulas y de bagatelas inútiles, atiborrada con una masa de cifras y de nombres propios innecesarios. La muerte de Igor, la serpiente que mordió a Oleg [...] ¿qué es todo esto sino habladurías de comadres? ¿A quién le interesa saber que el segundo matrimonio de Iván, con la hija de Temayuk, se efectuó el 21 de agosto de 1562, mientras que el cuarto, con Ana Alekseevna Koltovskaya, se llevó a cabo en 1572?”²⁵

La historia no revela las causas; tan sólo presenta una escueta sucesión de acontecimientos no explicados. “A todo se le mete, por la fuerza, en el molde común inventado por los historiadores; el zar Iván *el Terrible*, de quien el profesor Ivanov está hablando en este momento, después de 1560 se transforma súbitamente, de un hombre sabio y virtuoso en un tirano enloquecido y cruel. ¿Cómo? ¿Por qué? No se deben ni siquiera preguntar.”²⁶ Y medio siglo después, en 1908, declara a Gusev: “la historia sería algo excelente si sólo fuera verdad”.²⁷ La proposición de que la historia puede (y debe) volverse científica es un lugar común del siglo XIX; pero no es grande el número de los que interpretaron el término “ciencia”, “ciencia natural” y luego preguntaron si la historia podría transformarse en una ciencia en este sentido específico. La política más intransigente fue la de Auguste Comte, quien siguiendo a su maestro Saint-Simon trató de convertir la historia en sociología, con fantásticas consecuencias que no tenemos que enumerar aquí. Karl Marx fue, quizá de todos los pensadores, el que más en serio tomó su programa, e hizo el intento más valeroso, aunque uno de los menos logrados, por descubrir las leyes generales que gobiernan la evolución histórica, concebida según la entonces seductora comparación con la biología y la anatomía tan triunfalmente transformadas por las nuevas teorías evolucionistas de Darwin. Como Marx (de quien al parecer no sabía nada por la época de la creación de *La guerra y la paz*), Tolstoi, vio claramente que si la historia era una ciencia, había de ser posible descubrir y formular un conjunto de indiscutibles leyes históricas que, aunadas a los datos en observación empírica, harían la predicción del futuro (y la “retrodicción” del pasado) tan precisa como se había vuelto, por ejemplo, en la geología o la astronomía. Pero, más claramente que Marx y sus seguidores, vio que esto en realidad no se había logrado, y así lo dijo con su habitual sinceridad y dogmatismo; reforzó su tesis con argumentos escogidos para mostrar que la perspectiva de alcanzar esta meta era inexistente, y remató el asunto observando que la realización de esta esperanza científica pondría fin a la vida humana tal como todos la conocemos: “Si permitimos que la vida humana sea regida por la razón, aniquilaremos toda posibilidad de vida” [es decir, de vida como actividad espontánea que implica una conciencia del libre albedrío].²⁸

Pero lo que oprimía a Tolstoi no sólo era la naturaleza “acientífica” de la historia (que, por muy minuciosa que fuera la técnica de la investigación histórica, no podrían descubrirse leyes fidedignas de la índole requerida aun por las más atrasadas ciencias naturales), sino el pensamiento de que no podría justificar ante sí mismo la selección aparentemente arbitraria del material, y la no menos arbitraria asignación de importancia a que parecían condenados todos los escritos históricos. Tolstoi se queja de que, siendo tantos los factores que determinan la vida de la humanidad, los historiadores seleccionan entre ellos tan sólo un aspecto, como el político o el económico, y lo presentan como el decisivo, como la causa eficiente del cambio social; pero entonces, ¿qué pasa con la religión, con los factores “espirituales” y con los muchos otros aspectos —multiplicidad literalmente incontable— que intervienen en todos los acontecimientos? ¿Cómo evitar la conclusión de que las historias existentes representan lo que Tolstoi declara que es “quizá sólo 0.001 por ciento de los elementos que en realidad constituyen la verdadera historia

de los pueblos”? La historia, como habitualmente se escribe, suele representar los acontecimientos “políticos” —públicos— como los más importantes, mientras que los hechos espirituales —“internos”— quedan casi totalmente olvidados; sin embargo, *prima facie* son éstos —los hechos “internos”— los más reales, la experiencia más inmediata de los seres humanos; ellos y sólo ellos son de lo que, en último análisis está hecha la vida; por ende, los rutinarios historiadores de la política están desbarrando.

Durante el decenio de 1850, Tolstoi estuvo obsesionado por el deseo de escribir una novela histórica, y uno de sus objetivos principales era contrastar la “real” textura de la vida, tanto de individuos como de comunidades, con el cuadro “irreal” presentado por los historiadores. Una y otra vez en las páginas de *La guerra y la paz* encontramos una aguda yuxtaposición de la “realidad” —lo que “realmente ocurrió”— con el medio deformante a través del cual será presentada después en los relatos oficiales entregados al público, en rigor, rememorada por los actores mismos, pues sus recuerdos originales habrán sido ya, retocados por su propia traidora mentalidad (inevitablemente traidora porque automáticamente racionaliza y formaliza). Tolstoi coloca una y otra vez a los héroes de *La guerra y la paz* en situaciones en que esto es particularmente claro.

En la batalla de Austerlitz, Nicolay Rostov ve al príncipe Bagration, el gran soldado, que se dirige con su escolta al poblado de Schöngrabern, hacia el cual está avanzando el enemigo; ni él ni su estado mayor, ni los oficiales que al galope le llevan mensajes, ni nadie más, sabe ni puede saber exactamente qué está ocurriendo, ni dónde, ni por qué, y el caos de la batalla no se despeja en modo alguno, ni de hecho ni en la mente de los oficiales rusos, por la aparición de Bagration. No obstante, su llegada levanta el ánimo de sus subordinados. El valor de Bagration, su calma, su sola presencia, crean un engaño cuya primera víctima es él mismo; es decir, que lo que ocurre está relacionado de algún modo con *su* capacidad, con *sus* planes, que es *su* autoridad la que, de alguna manera, está dirigiendo el curso de la batalla; y esto, a su vez, tiene un marcado efecto sobre la moral de todos los que lo rodean. Los despachos que serán escritos a su debido tiempo atribuirán, inevitablemente, todo hecho y acontecimientos del bando ruso a Bagration y sus disposiciones; el crédito o el descrédito, la victoria o la derrota serán suyos, aun cuando es claro para todos que tendrán menos que ver con la dirección y el resultado de la batalla que los humildes y anónimos soldados que, al menos, se encargan de la verdadera lucha; es decir disparan, hieren, matan, avanzan, retroceden y demás.

También el príncipe Andrey ve esto con suma claridad en Borodino, donde es herido mortalmente. Empieza a comprender la realidad antes, durante el periodo en que está esforzándose por conocer a las personas “importantes” que parecen estar decidiendo los destinos de Rusia; entonces, gradualmente, va convenciéndose de que el consejero principal de Alejandro, el célebre reformador Speransky, y sus amigos, y en realidad el propio Alejandro, se están engañando sistemáticamente al suponer que sus actividades, sus palabras, memorandos, recetas, resoluciones, leyes, etc., son los factores principales que causan el cambio histórico y determinan los destinos de hombres y naciones, cuando en realidad no han hecho más que arar en el vacío. Y así llega Tolstoi a una de sus célebres paradojas: cuanto más alto están los militares o los estadistas en la pirámide de la

autoridad, más lejos están de la base, que consiste en los hombres y mujeres ordinarias cuyas vidas son la auténtica materia de la historia; y, por consiguiente, pese a toda su autoridad teórica, menor es el efecto de las palabras y las acciones de tan remotos personajes sobre la historia.

En un pasaje famoso que trata de la situación de Moscú en 1812, observa Tolstoi que, por las heroicas realizaciones de Rusia después del incendio de Moscú, podría suponerse que sus habitantes estaban enteramente dedicados a actos de sacrificio propio —salvar el país, lamentar su destrucción—, al heroísmo, al martirio, a la desesperación, etc., pero que en realidad no ocurrió así. A la gente le movían sus intereses personales. Quienes llevaron adelante sus asuntos ordinarios sin sentir emociones heroicas ni considerarse actores en el iluminado escenario de la historia fueron los más útiles a su país y a su comunidad, mientras que quienes intentaron captar el curso general de los acontecimientos y desearon tomar parte en la historia, los que hicieron actos increíbles de abnegación o heroísmo y participaron en los grandes sucesos, fueron los menos útiles.²⁹ Los peores de todos, a los ojos de Tolstoi fueron esos infatigables charlatanes que se acusaron unos a otros de la clase de sucedidos “de los que en realidad nadie podía ser responsable”. Y esto porque “el mandato de no probar el fruto del árbol del conocimiento no está escrito en ninguna parte más claramente que en el curso de la historia. Sólo la actividad inconsciente da frutos, y el individuo que desempeña una parte en los hechos históricos nunca comprender su significado. Si trata de comprenderlos, es castigado con la esterilidad”.³⁰ Tratar de “comprender” algo por medios nacionales es asegurarse del fracaso. Pierre Bezukhov vagabundea “perdido” por el campo de batalla de Borodino, en busca de algo que imagina como una especie de pieza realista, una batalla como las que describen historiadores o pintores. Pero sólo encuentra la ordinaria confusión de unos seres humanos que, de distintos modos, atienden a esta o aquella necesidad.³¹ Eso, por lo menos es concreto, no contaminado por teorías y abstracciones; y por ello Pierre está más cerca de la verdad del curso de los hechos —al menos tal como los ven los hombres— que quienes creen que los acontecimientos obedecen a un conjunto descubrible de leyes o reglas. Pierre sólo ve una sucesión de “accidentes” cuyos orígenes y consecuencias son, en general, indescubribles e impredecibles, tan sólo grupos de hechos flojamente unidos formando pautas, en continuo cambio, sin seguir ningún orden perceptible. Toda pretensión de descubrir pautas reducibles a fórmulas “científicas” tiene que ser mendaz.

Tolstoi reserva sus burlas más quemantes, su ironía más corrosiva a aquellos que se presentan como especialistas en dirigir los asuntos humanos, en este caso los teorizantes militares occidentales, como cierto general Pfuel o los generales Bennigsen y Paulucci, que aparecen diciendo, todos ellos, necedades iguales en el consejo de Drissa, ya sea que defiendan o que se opongan a determinada teoría estratégica o táctica; estos hombres tienen que ser impostores, ya que ninguna teoría puede captar la variedad inmensa del comportamiento humano, la basta multiplicidad de minúsculas causas y efectos indescubribles que forman ese juego de hombres y naturaleza que la historia pretende registrar. Los que afirman ser capaces de constreñir esta infinita multiplicidad dentro de

sus leyes “científicas” tienen que ser o bien deliberados charlatanes, o bien ciegos que pretenden guiar a otros ciegos. El juicio más severo es, en consecuencia, el del teórico por excelencia, el gran Napoleón, que actúa sobre el supuesto (y ha hipnotizado a otros a creerlo) de que él comprende y domina los acontecimientos mediante su intelecto superior, o por relámpagos de intuición, o porque de algún modo logra resolver correctamente los problemas que plantea la historia. Y cuanto mayor la pretensión, mayor la mentira; por consiguiente, Napoleón es el más lastimoso, el más despreciable de todos los actores de la gran tragedia.

Éste es, por tanto, el gran engaño que Tolstoi se propone revelar: que los individuos, por sus propios recursos, pueden comprender y gobernar el curso de los acontecimientos. Quienes creen esto resultan estar terriblemente errados. Y al lado de estos rostros públicos —estos hombres vacíos, semiengañados, semiconscientes de su falsedad, que hablan, describen sin orden y concierto, incesantemente, para cubrir las apariencias y no tener que enfrentarse a la verdad desnuda—, al lado de toda esta elaborada maquinaria destinada a cubrir el espectáculo de la impotencia, el extravío y la ceguera, se halla el mundo real, la corriente de la vida que los hombres comprenden, el atender los detalles ordinarios de la existencia diaria. Cuando Tolstoi contrasta esta vida real —la experiencia auténtica, “viva” de los hombres— con la vista panorámica conjurada por los historiadores, para él no hay duda de qué es lo real y qué es una ficción, coherente, a veces elegantemente concebida, pero siempre ficción. Aunque radicalmente distinto de Virginia Woolf en casi todo aspecto, Tolstoi quizá fue el primero en proponer la célebre acusación que, medio siglo después, ella hizo contra los profetas públicos de su propia generación, Shaw y Wells y Arnol Bennett, ciegos materialistas que no empezaron siquiera a entender aquello en que realmente consiste la vida, que tomaron sus accidentes exteriores, los aspectos baladíes que se hallan fuera del alma individual —las llamadas realidades sociales, económicas y políticas— por aquello que es lo único genuino, la experiencia individual, la relación específica de los hombres entre sí, los colores, aromas, sabores, sonidos y movimientos, los celos, amores, odios, pasiones, los raros chispazos de auténtica visión, los momentos de cambio, la ordinaria sucesión cotidiana de datos privados que constituyen todo lo que existe, que es la realidad.

Entonces, ¿cuál es la misión del historiador? ¿Describir los datos últimos de la experiencia subjetiva, las vidas personales vividas por los hombres, “las ideas, el conocimiento, la poesía, la música, el amor, la amistad, los odios, las pasiones”³² de los que, para Tolstoi, se compone la vida “real”? ¿Es eso nada más? A esto fue a lo que Turgenev estuvo llamando constantemente a Tolstoi; a él y a todos los escritores, pero a él en particular, porque allí estaba su verdadero genio, su destino de gran escritor ruso; Tolstoi rechazó la propuesta con violenta indignación aun durante su edad mediana, antes de su fase religiosa final; pues eso no sería dar respuesta a la pregunta de lo que *es*, y cómo y por qué llega hacer y luego pasa, sino dar la espalda a todo ello y a callar el propio deseo de descubrir cómo viven los hombres en sociedad, y cómo se ven afectados unos por otros por su medio, y con qué fin. Esta clase de purismo artístico —predicado en su momento por Flaubert—, este tipo de preocupación por el análisis y la descripción

de la experiencia y las relaciones y los problemas y las vidas interiores de personas (después defendido y practicado por Gide y por los escritores sobre los que él influyó, tanto en Francia, como en Inglaterra) le pareció a Tolstoi trivial y falso. No dudaba de su superlativa capacidad para este mismísimo arte, y precisamente por él era admirado; mas lo condenó rotundamente.

En una carta escrita mientras estaba trabajando en *La guerra y la paz*, dijo con amargura que no tenía duda de que lo que más le gustaba al público eran sus escenas de la vida social y personal, sus damas y sus caballeros con sus mezquinas intrigas y divertidas conversaciones, y sus pequeñas idiosincrasias, tan maravillosamente descritos.³³ Pero éstas son triviales “flores” de la vida, no sus “raíces”. El propósito de Tolstoi es descubrir la verdad, y por tanto debe saber en qué consiste la historia, y recrear sólo eso. La historia claramente no es una ciencia y la sociología, que sostiene que sí lo es, no pasa de un timo; no se han descubierto auténticas leyes de la historia, y los conceptos de uso corriente —“causa”, “accidente”, “genio”— no explican nada; son simples velos de la ignorancia. ¿Por qué ocurren como ocurren los acontecimientos cuya totalidad llamamos historia? Algunos historiadores atribuyen estos hechos a los actos de los individuos, pero esta no es una respuesta, pues no explican cómo estos actos “causan” los acontecimientos que supuestamente “causan” u “originan”.

Hay un pasaje de despiadada ironía en que Tolstoi parodia los textos de historia de su tiempo, tan típico de él que vale la pena reproducirlo completo:³⁴

Luis XIV era un hombre muy confiado en sí mismo y muy orgulloso. Tuvo tales y cuales amantes, tales y cuales ministros y gobernó desacertadamente Francia. Sus herederos eran, igualmente, hombres débiles, desgobernaron también su país y tuvieron tales y cuales favoritos y tales y cuales amantes. En aquel tiempo algunas personas escribían libros. A fines del siglo XVIII, se reunió en París una veintena de personas que proclamaron que todos los hombres son iguales y libres. El resultado de esto fue que todos los hombres empezaron a matarse y a arruinarse unos a otros en Francia. Mataron al rey y a otras muchas personas. En aquel tiempo había en Francia un hombre genial, Napoleón. Derrotó a todo el mundo, es decir, capturó y mató a mucha gente porque era un gran genio. Marchó a dar muerte, no se sabe aún por qué, a numerosos africanos y los mató con tal destreza, y era tan astuto e inteligente, que a su retorno a Francia dio orden de que todo el mundo le obedeciera, y así ocurrió. Cuando fue emperador marchó de nuevo a matar gente a Italia, a Austria, Prusia. Y mató a muchos. En aquel tiempo reinaba en Rusia el emperador Alejandro, quien, decidido a restablecer el orden en Europa, hizo la guerra a Napoleón. Sin embargo, en 1807 trabó amistad con él, en 1811 riñeron y ambos dieron muerte a muchas personas. Napoleón fue a Rusia con 600 000 hombres y se apoderó de Moscú. A poco evacuó la ciudad y entonces el emperador Alejandro, con la ayuda de los consejos de Stein y otros, coaligó a Europa para marchar contra el destructor de su tranquilidad. Todos los aliados de

Napoleón se declararon súbitamente sus enemigos y sus ejércitos marcharon contra el emperador de los franceses, que entre tanto había reunido nuevas fuerzas. Los aliados vencieron a Napoleón, entraron en París, obligaron a aquél a renunciar al trono y lo enviaron a la isla de Elba. Sin embargo, no lo desposeyeron del título de emperador y le testimoniaron su mayor respeto, a pesar de que cinco años antes y uno después todo el mundo le hubiese considerado un bandido al margen de la ley. Luis XVIII, de quien entonces se habían burlado los franceses y los aliados, comenzó a reinar. Y Napoleón, rompiendo a llorar en presencia de su vieja guardia, renunció al trono y salió para el destierro. Enseguida los hombres de Estado y los diplomáticos —sobre todo Talleyrand que había tenido tiempo de sentarse antes que nadie en cierto sillón,³⁵ y de ensanchar por ese medio las fronteras de Francia —celebraron en Viena varias reuniones y a través de sus conversaciones dictaron la felicidad o infelicidad de los pueblos. De pronto, diplomáticos y monarcas comenzaron a disputar y se disponían ya a dar orden a sus soldados para que se mataran unos a otros, cuando Napoleón volvió Francia con su batallón, y los franceses, que le aborrecían, se sometieron a él. Sin embargo, descontentos de ello, los monarcas aliados pudieron comenzar la guerra contra los franceses. El general Napoleón fue vencido, enviado a la isla de Santa Elena y considerado un malhechor. Allí, en su peñón, el desterrado, separado de las personas amadas y de su querida Francia fue extendiéndose en una muerte lenta, transmitiendo a la posteridad sus grandes obras. Y en Europa se produjo una reacción, y todos los emperadores comenzaron a oprimir una vez más a sus pueblos.

Y continúa Tolstoi:

La historia moderna semeja a un sordo que contesta las preguntas que nadie le dirige [...] la primera pregunta [...] ¿cuál es la fuerza que impele a los pueblos? [...] los historiadores parecen suponer que esa energía es evidente y conocida de todo el mundo, pero, a pesar de ello, quien haya leído gran número de obras históricas, en duda, a pesar suyo, que esa nueva fuerza, que tan distintamente interpretan los mismos historiadores se había conocido por alguien.

Pasa luego a decir que los historiadores de la política que escriben así no explican nada; simplemente atribuyen los acontecimientos al poder, que, según afirman, los individuos importantes ejercen sobre los demás, pero no nos dicen qué significa el término “poder” y sin embargo, éste es el meollo del problema. El problema del movimiento histórico está directamente conectado con el “poder” que algunos hombres ejercen sobre otros; pero, ¿qué es “poder”? ¿Cómo se adquiere? ¿Se puede transferir de un hombre a otro? Seguramente no sólo significa fuerza física. ¿Y la fuerza moral? ¿Poseía Napoleón una de estas dos fuerzas?

En opinión de Tolstoi los que escriben historia universal y no simplemente nacional extiende esta categoría sin elucidarla; en lugar de un país o una nación introducen muchas; pero el espectáculo del recíproco juego de “fuerzas” misteriosas no nos aclara por qué algunos hombres o naciones obedecen a otros, por qué estallan en guerras, se obtienen victorias, por qué hombres inocentes —que creen que el asesinato es malo— se matan unos a otros con entusiasmo y orgullo, y son glorificados por ello; por qué ocurren grandes movimientos de masas humanas, a veces de oriente a occidente, a veces en la otra dirección. A Tolstoi le irritan en particular las menciones de la influencia predominante de las ideas o de los grandes hombres. Se nos dice que los grandes hombres son típicos de las corrientes de su época. Por tanto, el estudio de sus caracteres “explica” tales corrientes. ¿“Explican”, los caracteres de Diderot o de Beaumarchais, el avance de Occidente hacia Oriente? ¿“Explican”, las cartas de Iván *el Terrible* al príncipe Kurbsky, la expansión de Rusia hacia el oeste? Pues no hacen más los historiadores de la cultura, ya que se limitan a añadir, como factor “extra”, algo llamado la “fuerza” de las ideas o de los libros, aunque nosotros aún no tengamos ni la menor idea de qué pretenden decir palabras como “fuerza”. Pero Napoleón, o Mme. de Staël o el barón Stein o el zar Alejandro, o todos ellos juntos, más el *Contrato social* ¿por qué habían de “causar” que los franceses se dedicaran a decapitarse o a ahogarse unos a otros? ¿Por qué se llama a esto “explicación”? En cuanto la importancia que los historiadores de la cultura atribuyen a las ideas, nadie duda de que todos los hombres tienden a exagerar la importancia de su propia mercancía: las ideas son los artículos en que trafican los intelectuales —para un remendón, no hay nada como el cuero—, los profesores simplemente amplifican sus actividades personales haciendo de ellas la “fuerza” central que gobierna al mundo. Tolstoi añade que los teorizantes de la política, los moralistas y los metafísicos proyectan una sombra aún más negra sobre el tema. La célebre idea del contrato social, por ejemplo, que pregonan algunos liberales, habla de la “delegación” de voluntades, es decir, el poder de muchos hombres en un solo individuo o grupo de individuos; pero, ¿qué clase de acto es esta “delegación”? Puede tener un significado jurídico político, puede ser aplicable a lo que se debe considerar permitido o prohibido, o al mundo de los derechos y los deberes, o al del bien y el mal, pero como explicación fáctica de cómo un soberano acumula “poder” suficiente —como si fuera una mercancía— que lo capacita para obtener este o tal resultado, no significan nada. Declara que la delegación de poder hace a alguien poderoso, pero esta perogrullada no aclara mucho las cosas. ¿Qué es el “poder” y qué es la “delegación”? ¿Y quién lo delega y cómo se efectúa esa delegación?³⁶ El proceso parece muy distinto de todo lo que estudian las ciencias físicas. La delegación es un hecho, pero es un hecho ininteligible; delegar poder, adquirirlo, aplicarlo no es como comer o beber o pensar o caminar. Seguimos a ciegas: *obscurum per obscurius*.

Después de demoler a los juristas, los moralistas y los filósofos de la política —entre ellos a su amado Rousseau—, Tolstoi se dedicó a demoler la teoría liberal de la historia, según la cual todo puede girar en torno de lo que puede parecer un accidente insignificante. De ahí las páginas en que Tolstoi intenta, obstinadamente, probar que

Napoleón supo tan poco como el último de sus soldados acerca de lo que en realidad ocurrió durante la batalla de Borodino; y que, por tanto, su calma en vísperas del combate, de la que tanto han hablado los historiadores, no pudo constituir ninguna diferencia apreciable. Con gran energía sostiene que hoy sólo parecen verdaderamente decisivas las órdenes o decisiones de los comandantes (y en ella se concentran los historiadores) que, casualmente, coinciden con lo que después ocurrió en realidad, mientras que muchas otras órdenes y decisiones absolutamente similares perfectamente buenas, que parecieron no menos decisivas ni vitales en su momento, han sido olvidadas porque, habiendo sido frustradas por un giro desfavorable de los acontecimientos, no fueron cumplidas, porque no podían serlo, y por esta razón nos parecen hoy sin importancia.

Habiendo dado cuenta de la teoría heroica de la historia, Tolstoi se vuelve, con saña mayor aún, contra la sociología científica, que pretende haber descubierto leyes de la historia; mas esto no es posible porque el número de causas que determinan los acontecimientos es excesivo para los conocimientos o los cálculos del hombre. Conocemos demasiado pocos hechos, y los escogemos al azar de acuerdo con nuestras inclinaciones subjetivas. No hay duda de que si fuésemos omniscientes podríamos, como el salvador ideal de Laplace, planear el curso de cada gota de las que consta la corriente de la historia; pero, desde luego, somos patéticamente ignorantes, y los ámbitos en nuestro conocimientos son increíblemente diminutos, comparados con lo desconocido e inconocible (Tolstoi insiste en esto con vehemencia). El libre albedrío es un engaño del que no podemos librarnos; pero, como lo han dicho grandes filósofos, no por ello deja de ser un engaño, y deriva exclusivamente de la ignorancia de las causas verdaderas. Cuanto más sabemos de las circunstancias de un hecho, cuanto más lejos de nosotros esté el hecho en el tiempo, más difícil es imaginar sus consecuencias; cuanto más sólidamente está arraigado un hecho en el mundo en que vivimos hoy menos podemos saber cómo habrían sido las cosas si hubiese ocurrido algo distinto. Ahora, el hecho ya parece inevitable; pensar de otra manera trastornaría en exceso nuestro orden universal. Cuanto más cerca relacionamos un hecho con su contexto, menos libre parece ser su protagonista, menos responsable de su acto, y menos dispuestos nos sentimos a considerarlo digno de elogio o de censura. El hecho de que nunca podemos identificar todas las causas, relacionar todas las acciones humanas con las circunstancias que las condicionan, no implica que sean libres, sino tan sólo que jamás sabemos cómo llegan a ser imperativas.

La tesis central de Tolstoi —en ciertos aspectos no muy distinta de la teoría del inevitable “autoengaño” de la burguesía sostenida por su contemporáneo Karl Marx, salvo que lo que Marx reserva para una clase Tolstoi lo ve en casi toda la humanidad— es que hay una ley natural por la cual están determinadas las vidas de los seres humanos, no menos que otras vidas de la naturaleza; pero que los hombres, incapaces de enfrentarse a este proceso inexorable, intentan representarla como una sucesión de elecciones libres, para atribuir la responsabilidad de lo que ocurre a ciertas personas en quienes creen ver virtudes heroicas o vicios heroicos, y a quienes llaman “grandes

hombres”. ¿Qué son los grandes hombres? Son seres humanos ordinarios, lo bastante ignorantes y vanidosos para aceptar ser tenidos por responsables en la vida de la sociedad, individuos que prefieren llevar la culpa de todas las crueldades, injusticias y desastres justificados en su nombre, antes que reconocer su propia impotencia e insignificancia en la corriente cósmica que sigue su curso, indiferente a sus deseos y sus ideales. Éste es el punto central de esos pasajes (en que Tolstoi es insuperable) en que se describe el verdadero curso de los acontecimientos, al lado de las explicaciones absurdas y egocéntricas que necesariamente dan las personas indicadas con el sentido de su propia importancia, así como de las maravillosas descripciones de momentos de iluminación en que la verdad acerca de la condición humana se revela a quienes tienen la humildad necesaria para reconocer su propia impotencia e irrelevancia. También éste es el propósito de esos pasajes filosóficos que en un lenguaje más enérgico que el de Spinoza, pero con intenciones similares a las suyas, se exponen los errores de las pseudociencias.

Hay un símil particularmente vívido³⁷ en que el gran hombre es comparado con el carnero que el pastor está cebando para la matanza. Como el carnero realmente engorda, y quizá se le cuelgue el cencerro para guiar al resto del rebaño, fácilmente puede suponer que es el jefe, y que todas las ovejas van donde van porque obedecen a su voluntad. El carnero piensa esto y el rebaño también puede pensarlo. No obstante, el propósito con que se le escogió no es desempeñar ese papel que él se atribuye, sino simplemente la matanza, propósito concebido por seres cuyas metas no pueden comprender ni él ni el rebaño. Para Tolstoi, Napoleón es precisamente ese carnero, y hasta cierto punto lo es también Alejandro, y en rigor todos los grandes hombres de la historia. En realidad, como lo ha indicado un agudo crítico literario,³⁸ Tolstoi a ratos parece estar pasando por alto casi deliberadamente los testimonios históricos, y más de una vez falsea los hechos para apuntalar su tesis favorita.

El personaje de Kutuzov es un buen ejemplo. Héroe como Pierre Bezukov o Karataev al menos son imaginarios, y Tolstoi tiene indiscutible derecho de dotarlos con todos los atributos que admira: humildad, libertad de toda ceguera burocrática o científica o de cualquier otra clase de racionalismo. Pero Kutuzov fue un personaje auténtico y resulta instructivo seguir los pasos por los que Tolstoi va transformándolo del cortesano ya entrado en años, taimado, sibarita, corrompido y un tanto servil de los primeros esbozos de *La guerra y la paz* —basados en fuentes auténticas—, en el símbolo inolvidable del pueblo ruso en toda su simplicidad y sabiduría intuitiva. Para cuando llegamos al célebre pasaje —uno de los más conmovedores de toda la literatura— en que Tolstoi describe el momento en que despiertan al viejo soldado en su campamento de Fili para decirle que el ejército francés está en retirada, para entonces hemos dejado atrás los hechos históricos y estamos en el reino de lo imaginario, en una atmósfera histórica y emocional de la que sólo hay pruebas muy endeble, pero que resulta artísticamente indispensable para los designios de Tolstoi. La apoteosis final de Kutuzov es totalmente antihistórica, por mucho que Tolstoi nos jure su devoción inquebrantable a la sagrada causa de la verdad.

En *La guerra y la paz* Tolstoi trata los hechos con gran desenvoltura cuando así le conviene, porque antes que nada le obsesiona su tesis: el contraste entre la experiencia universal e importantísima pero engañosa, el libre albedrío, el sentimiento de responsabilidad y los valores de la vida privada, por una parte; y, por la otra, la realidad del inexorable determinismo histórico, en realidad no experimentado directamente pero del que se sabe que es cierto por razones teóricas irrefutables. Esto corresponde, a su vez, a un angustioso conflicto interno —uno de tantos— en el propio Tolstoi, entre los dos sistemas de valor, el público y el privado. Por una parte, si esas experiencias y sentimientos inmediatos en los que en realidad se basan los valores ordinarios de los individuos comunes, así como de los historiadores, no son más que un enorme engaño, esto, en nombre de la verdad, debe ser demostrado implacablemente, y los valores y las explicaciones que derivan de tal engaño deben ser expuestos y desacreditados. Y en un sentido Tolstoi trata de hacer esto, particularmente al ponerse a filosofar, como lo hace en las grandes escenas públicas de la novela misma, las batallas, las descripciones de los desplazamientos de masas, las disquisiciones metafísicas. Pero, por otro lado, también hace exactamente lo opuesto cuando contrasta con este panorama de la vida pública el valor superior de la experiencia personal, los “pensamientos, conocimientos, policía, música, amor, amistad, odios, pasiones” de que está compuesta la vida real, cuando contrasta la realidad concreta y abigarrada de las vidas individuales con las válidas abstracciones de científicos o historiadores, particularmente estos últimos, “de Gibbon a Buckle”,³⁹ a quienes denuncia severamente por haber creído que sus huecas categorías eran hechos reales. Y sin embargo, la supremacía de estas experiencias, relaciones y virtudes privadas presupone esa visión de la vida, con su sentido de responsabilidad personal y fe en la libertad y la posibilidad de acción espontánea a la que están dedicadas las mejores páginas de *La guerra y la paz*, y que es precisamente el engaño que hay que exorcizar, si hemos de enfrentarnos a la verdad.

Este terrible dilema finalmente no queda resuelto. A veces, como en la explicación de sus intenciones, que publicó antes de que apareciera la última parte de *La guerra y la paz*,⁴⁰ Tolstoi vacila; el individuo es libre “en cierto sentido” cuando sólo él está en cuestión: así, al levantar un brazo, es libre dentro de sus límites físicos. Pero una vez relacionado con otros, deja de ser libre, es parte de la corriente inexorable. La libertad es auténtica, pero limitada a hechos triviales. En otras ocasiones se extingue incluso este débil rayo de esperanza: Tolstoi declara que no puede aceptar ni aun en pequeñas excepciones la ley universal; o el determinismo causal es omnipresente o no es nada, y entonces reina el caos. Los actos de los hombres pueden parecer libres del nexo social, pero no son libres, no pueden serlo, forman parte de él. La ciencia no puede destruir la conciencia de la libertad, sin la cual no hay moralidad ni arte, pero sí puede refutarla. El “poder” y el “accidente” no son más que nombres ligados a la ignorancia de las cadenas causales, pero las cadenas existen, las sentimos o no; por fortuna no las sentimos, pues si notásemos su peso apenas seríamos capaces de actuar; la pérdida de la ilusión paralizaría la vida que se vive sobre la base de nuestra feliz ignorancia. Pero vale más así, pues jamás descubriremos todas las cadenas causales que intervienen: el número de tales

causas es infinitamente grande, y las propias causas infinitamente pequeñas; la historia escoge una porción absurdamente diminuta de ellas y lo atribuye todo a esta minúscula sección arbitrariamente elegida. ¿Cómo actuaría una ciencia histórica ideal? Valiéndose de una especie de cálculo en que este “diferencial”, las partes infinitesimales —las acciones y los acontecimientos humanos infinitamente pequeños— sería integrado, y de este modo el *continuum* de la historia ya no sería falseado al ser descompuesto en segmentos arbitrarios.⁴¹ Tolstoi expresa esta idea del cálculo por infinitesimales con gran lucidez y con su habitual uso de las palabras; sencillo, vívido y preciso. Henri Bergson, que se ganó la fama con su teoría de la realidad como un flujo artificialmente fragmentado por las ciencias naturales, y por tanto falseado y despojado de continuidad y de vida, desarrolló un argumento similar infinitamente más extenso, con menos claridad, menos persuasión y con un innecesario despliegue de terminología.

No es una visión mística o intuicionista de la vida. Esta ignorancia de cómo suceden las cosas no es causada por alguna esencial inaccesibilidad de las causas primeras, sino tan sólo por su multiplicidad, por la pequeñez de las unidades últimas en esa capacidad de ver y oír y recordar y registrar y coordinar lo suficiente del material disponible. La omnisciencia es posible, en principio, aun para los seres empíricos; pero, claro está, en la práctica es inalcanzable. Esto y sólo esto, y no algo más profundo o más interesante, es la fuente de la megalomanía humana, de todos los absurdos engaños. Como de hecho no somos libres, pero no podemos vivir sin la convicción de que sí lo somos, ¿qué debemos hacer? Tolstoi no llega a ninguna conclusión clara, tan sólo a la idea, en cierto aspecto similar al de Burke, de que más vale percatarnos de que comprendemos lo que está pasando como en efecto lo comprendemos —así como en realidad comprende la vida la gente sencilla, normal, espontánea, no corrompida por teorías ni cegada por el polvo levantado por las autoridades científicas— que trata de subvertir tales creencias de sentido común que al menos tienen el mérito de haber sido probadas por una larga experiencia, en favor de pseudociencias que, fundadas sobre datos absurdamente inadecuados, no son más que una trampa y un engaño. Tal es su acusación contra todas las formas de racionalismo optimista, las ciencias naturales, las teorías liberales sobre el progreso, la pericia militar alemana, la sociología francesa, la confiada manipulación social de todo tipo. Y esta es su razón para inventar a un Kutuzov que sigue su simple instinto ruso, no contaminado, y desprecia a los expertos alemanes, franceses e italianos, y elevarlo a la posición de héroe nacional que, en parte como resultado del retrato de Tolstoi, ha conservado para siempre.

“Sus figuras —dijo Ajsharomov en 1868, inmediatamente luego de aparecer la última parte de *La guerra y la paz*— son auténticas, no peones de ajedrez en manos de un destino ininteligible.”⁴² Por otra parte, la teoría del autor le pareció ingeniosa pero fuera de lugar. Esta siguió siendo la opinión general de los críticos literarios rusos y, en su mayoría, también de los extranjeros. Los intelectuales izquierdistas rusos atacaron a Tolstoi por “indiferentismo social”, por vilipendiar todos los impulsos sociales nobles, tildándolos de mezcla de ignorancia y demencial monomanía, con su cínica visión “aristocrática” de la vida como un cenagal que no es posible mejorar; Flaubert y

Turgenev, como ya hemos visto, consideraron lamentable, por sí misma, la tendencia a filosofar; el único crítico que tomó en serio la doctrina y trató de aportar una refutación racional fue el historiador Kareev.⁴³ Paciente y discretamente observó que, por muy fascinante que pudiera ser el contraste entre la realidad de la vida personal y la vida del hormiguero social, de allí no se seguían las conclusiones de Tolstoi. Ciertamente, el hombre es un átomo que vive su propia vida consciente “para sí mismo”, y a la vez es un agente involuntario de alguna corriente histórica, elemento casi insignificante en el vasto todo, compuesto por un número enorme de tales elementos. Kareev nos dice que *La guerra y la paz* “es un poema histórico sobre el tema filosófico de la dualidad de la vida humana”,⁴⁴ y Tolstoi tenía toda la razón al protestar, porque la historia no ocurre por la combinación de entidades tan oscuras como el “poder” o la “actividad mental” presupuestas por los historiadores ingenuos; de hecho, Tolstoi está en su elemento cuando denuncia la tendencia de los escritores con inclinaciones metafísicas a atribuir eficacia causal o a idealizar entidades abstractas tales como “héroes”, “fuerzas históricas”, “fuerzas morales”, “nacionalismo”, “razón” y otras, por lo cual *ipso facto* cometen los dos pecados mortales: inventar entidades inexistentes para explicar hechos concretos, y dar rienda suelta a una tendencia personal, o nacional, o metafísica o de clase.

Hasta allí todo va muy bien y Tolstoi ha sido juzgado por mostrar una visión más profunda —“mayor realismo”— que la mayoría de los historiadores. También ha tenido razón al exigir que se integren los infinitesimales de la historia. Pero luego él mismo ha hecho precisamente lo mismo al crear a los personajes de su novela, que no son triviales precisamente hasta el grado en que, en su carácter y sus acciones, “resumen” a otros, incontables, que, entre todos, sí “mueven” la historia. Esta es la integración de infinitesimales, desde luego no por medios científicos, sino “artístico-psicológicos”. Tolstoi tenía razón al aborrecer las atracciones, pero esto lo condujo demasiado lejos, por lo que acabó negando no sólo que la historia fuese una ciencia natural como la química —lo que era cierto— sino que fuese en realidad una ciencia, una actividad con sus propios conceptos y generalizaciones; esto, de ser cierto, suprimiría toda historia como tal. Tolstoi tenía razón al decir que las “fuerzas” y los “propósitos” impersonales de los viejos historiadores eran mitos, peligrosamente desorientadores, pero a menos que se nos permita preguntar qué hizo que este o aquel grupo de individuos —que, al final, desde luego, eran lo único real— actuara de esta o aquella manera, sin tener que hacer antes análisis psicológicos separados de cada miembro del grupo y luego “integrarlos” a todos, no podremos pensar siquiera en la historia o en la sociedad. Y sin embargo, hemos hecho esto, y con utilidad, y negar que podemos descubrir mucho mediante la observación social, la inferencia histórica y otros medios similares era, para Kareev, tanto como negar que teníamos normas más o menos claras para distinguir la verdad de la falsedad histórica; y esto era, indudablemente, simple prejuicio y oscurantismo fanático.

Kareev declara que son los hombres, sin duda, los que hacen las formas sociales, pero estas formas —los modos en que viven los hombres— a su vez afectan a quienes nacen en ellas; la voluntad de los individuos quizá no sea todopoderosa, pero tampoco es

absolutamente impotente, y algunas son más eficaces que otras. Napoleón quizás no fuera semidiós, pero tampoco es un simple epifenómeno de un proceso que sin él hubiese ocurrido exactamente del mismo modo; la “gente importante” es menos importante de lo que supone, o de lo que creen los historiadores más obtusos, pero tampoco se trata de sombras; las personas, aparte de sus vidas íntimas internas, únicas, que a Tolstoi le parecen reales, tienen propósito sociales, y algunas entre ellas también tienen voluntades poderosas, y éstas transforman, a veces, las vidas de las comunidades. El concepto tolstoiano de leyes inexorables que se elaboran por sí mismas, piensen lo que piensen o deseen lo que deseen los hombres, es en sí, un mito opresivo; las leyes no son más que probabilidades estadísticas, al menos en las ciencias sociales, no “fuerzas” odiosas e inexorables, concepto tenebroso que, como indica Kareev, el propio Tolstoi había parodiado con tanta malicia y brillantez, cuando su adversario le había parecido demasiado ingenuo o demasiado agudo o engañado por alguna grotesca metafísica. Pero decir que a menos que los hombres hagan la historia, ellos mismos, particularmente los “grandes”, no son más que simples “marbetes” porque la historia se hace a sí misma y sólo la vida inconsciente de la colmena social, el hormiguero humano, tiene auténtico valor o significado real... ¿qué es esto sino escepticismo ético totalmente ahistórico y dogmático? ¿Por qué hemos de aceptarlo cuando la evidencia empírica apunta en otra dirección?

Las objeciones de Kareev son muy razonables, las más sensatas y claramente formuladas de todas las que se opusieron a la visión tolstoiana de la historia. Pero en cierto sentido, no dan en el blanco. Tolstoi no estaba dedicado ante todo a revelar las falacias de historias basadas en tal o cual esquematismo metafísico, ni de las que intentan explicar demasiado en función de algún elemento escogido, caro al autor (todo lo cual aprueba Kareev), ni a refutar la posibilidad de una ciencia empírica de la sociología (lo que Kareev considera irrazonable de su parte) para elaborar alguna nueva teoría rival. La preocupación de Tolstoi por la historia deriva de una fuente más profunda que un interés abstracto en el método histórico u objeciones filosóficas a determinados tipos de práctica histórica. Parece dotar de algo más personal, de un conflicto interno más enconado entre su experiencia real y sus creencias, entre su visión de la vida y su teoría de lo que debiera ser, y de lo que él mismo debiera ser, si esa visión había de ser soportable; entre los datos inmediatos, que él era demasiado inteligente y demasiado honrado para no tomar en cuenta, y la necesidad de una interpretación de tales datos que no condujera a los absurdos pueriles de todas las visiones anteriores. Y es que la única convicción a la que su temperamento y su intelecto le hicieron permanecer fiel toda su vida fue a la de que todos los intentos previos de una teodicea racional —explicar cómo y por qué lo que ocurría como y cuando lo hacía, y por qué era bueno, que ocurriera o no—, todos estos esfuerzos eran grotescos dislates, muchos engaños que una sola palabra aguda y sincera bastaría para disipar.

El crítico ruso Boris Eikhenbaum, que ha escrito la mejor obra de crítica de Tolstoi en cualquier idioma,⁴⁵ expone la tesis de que lo que más oprimía a Tolstoi era su falta de convicciones positivas, y que el célebre pasaje de *Anna Karenina* en que el hermano de

Levin le dice que él —Levin— no tiene creencias positivas, que aun el comunismo con su artificial simetría “geométrica”, es mejor que ese escepticismo total, en realidad se refiere el propio León Nikolaievich, y a los ataques que le había hecho su hermano Nicolás. Sea este pasaje literalmente autobiográfico o no —y en los escritos de Tolstoi hay poco que, en uno u otro sentido, no lo sea—, la teoría de Eikhenbaum en general parece válida. Tolstoi era, por naturaleza, un visionario; veía los incontables objetos y situaciones del mundo en toda su multiplicidad; percibía con una claridad incomparable sus esencias individuales y lo que las separaba de lo que no era. Y toda teoría reconfortante que intentara recabar, relacionar, “sintetizar”, revelar sustratos ocultos y conexiones internas remotas (que, aun cuando no manifiestas a simple vista, garantizaban la unidad de todas las cosas, el hecho de que eran partes “últimas” unas de otras, sin cabos sueltos: el ideal del todo inconsútil), todas esas teorías Tolstoi las echaba abajo desdeñosamente y sin dificultad. Su genio se basaba en la percepción de propiedades específicas, en la cualidad individual casi inexpresable en virtud de la cual el objeto dado es individualmente distinto de todos los demás. No obstante, Tolstoi anhelaba un principio explicativo universal, es decir, la percepción de similitudes o de orígenes comunes, o de un propósito único, o de una unidad en la aparente diversidad de los fragmentos y piezas que se excluían mutuamente y que integraban el mobiliario del mundo.⁴⁶ Como todos los analistas muy penetrantes, muy imaginativos, muy clarividentes que disecan o pulverizan para llegar al núcleo indestructible y justificar sus propias actividades aniquiladoras (de las que, de todos modos, no habrían podido abstenerse), mediante la fe en que tal núcleo existe, Tolstoi siguió derribando desdeñosamente las frágiles construcciones de sus rivales como indignas de hombres inteligentes, siempre con esperanza de que la tan anhelada unidad “auténtica” surgiera de la destrucción de los fraudes y engaños, de las tambaleantes filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX. Y cuanto más obsesiva la sospecha de que la búsqueda es vana, de que nunca se descubrirá un núcleo o principio unificador, más feroces las medidas para exorcizar este pensamiento por medio de ejecuciones cada vez más feroces e ingeniosas y más y más falsos pretendientes al título de la verdad. Al pasar Tolstoi de la literatura a la escritura polémica, esta tendencia se volvió más marcada: la irritada conciencia en el fondo de su cerebro, de que, en principio, no se encontraría salvación final, movió a Tolstoi a atacar las soluciones falsas tanto más enconadamente, por la falsa tranquilidad que ofrecían, por ser un insulto a la inteligencia.⁴⁷ El genio puramente intelectual de Tolstoi para este tipo de actividad letal fue muy grande y excepcional, y durante toda su vida buscó un edificio lo bastante fuerte para resistir sus máquinas de destrucción, sus minas y arietes; quiso que algunos obstáculos insuperables lo detuvieran, deseó que sus violentos proyectos resistieran ante fortificaciones inexpugnables. Los métodos razonables y tentativos del profesor Kareev, su moderada objeción académica, eran demasiado distintos del sólido lecho rocoso de la verdad, al final, impenetrable, irreductible, único sobre el cual podría levantarse esa segura interpretación de la vida que Tolstoi nunca dejó de buscar.

La tenue doctrina “positiva” del cambio histórico en *La guerra y la paz* es todo lo que queda de esta desalentadora búsqueda, y es la inmensa superioridad de las armas ofensivas de Tolstoi sobre sus armas defensivas la que siempre ha hecho que su filosofía de la historia —la teoría de las partículas diminutas que requieren integración— parezca tan endeble y artificial al lector medio de la novela con razonable sentido crítico y moderada sensibilidad. De allí la tendencia de la mayoría de quienes escribieron acerca de *La guerra y la paz*, inmediatamente luego de aparecer o en años posteriores, a sostener la tesis de Ajsharomov según la cual el genio de Tolstoi radicaba en sus cualidades de escritor, de creador de un mundo más real que la propia vida, en tanto que las disquisiciones teóricas, aunque el mismo Tolstoi acaso las considerara el ingrediente más trascendental de la obra, en realidad no arrojaban luz sobre el carácter o el valor del libro y sobre el proceso creador por el cual surgió. Esto anticipó el enfoque de esos críticos psicológicos que sostienen que el propio autor a menudo no conoce bien las fuentes de su actividad, que el manantial de su genio es invisible para él, el proceso mismo en gran parte inconsciente, y su propósito declarado no más que una racionalización, en su propia inteligencia, de los motivos y métodos verdaderos pero apenas conscientes implicados en el acto de creación, y por tanto, a menudo un obstáculo para esos desapasionados estudiantes de arte y literatura que se dedican al análisis “científico” —es decir naturalista— de sus orígenes y su evolución.

Pensemos lo que pensemos de la validez general de tal concepto, hay cierta ironía histórica en que Tolstoi haya sido tratado de esta manera, porque es virtualmente su propio trato para con los historiadores académicos, de quienes se burla con una ironía tan voltairiana. Y sin embargo, también hay en esto mucha justicia poética, pues la proporción desigual de elementos críticos y de elementos constructivos en su propio filosofar parece deberse al hecho de que su sentido de la realidad (una realidad que sólo reside en personas individuales y en sus relaciones) sirvió para pulverizar todas las grandes teorías que no tomaran en cuenta sus descubrimientos, pero resultó insuficiente, por sí mismo, para echar las bases de una explicación más satisfactoria de los hechos. Y no hay pruebas de que el propio Tolstoi considerase siquiera posible que ésta fuera la raíz del “dualismo”, el no reconciliar las “dos vidas vividas por el hombre”.

El conflicto no resuelto entre la fe de Tolstoi en que sólo los atributos de la vida personal eran reales y su doctrina según la cual el análisis de ellos no basta para explicar el curso de la historia (es decir, la conducta de las sociedades) encuentra un paralelo, a un nivel más profundo y personal, en el conflicto entre, por una parte, sus propios dones como escritor y como hombre y, por la otra sus ideales: aquello que a veces creía ser y en lo que en todo momento creía profundamente, y lo que deseaba ser.

Permítaseme volver a nuestra división de los artistas en zorros y erizos: Tolstoi recibía la realidad en su multiplicidad, colección de entidades separadas, en torno de las cuales y en las cuales veía con una claridad y una lucidez rara vez igualadas, pero creía tan sólo en un vasto todo unitario. Nadie ha mostrado tales poderes de penetración en la variedad de la vida: las diferencias, los contrastes, los choques de personas y cosas y situaciones, aprehendida cada una en su unicidad absoluta y expuesta directa y

precisamente, con imágenes tan concretas como las de ningún otro escritor. Nadie ha sobrepasado a Tolstoi al expresar el sabor específico, la cualidad exacta de un sentimiento —su grado de “oscilación”, la pleamar y la bajamar, los minúsculos cambios (de los que Turgenev se burló, como simple truco de su parte)—, la textura interna y externa y la “sensación” de una mirada, una idea, un acceso de sentimiento, no menos que de una situación específica, de todo un periodo, de la vida de personas, familias, comunidades, naciones enteras. La célebre “semejanza con la vida” de cada objeto y de cada personaje de su mundo deriva de esta pasmosa capacidad para presentar cada uno de sus ingredientes en su integérrima esencia individual; por decirlo así, en todas sus muchas dimensiones; nunca como simple dato, por vívido que fuese, dentro de alguna corriente de la conciencia, con bordes difusos, un esbozo, una sombra, una representación impresionista; y tampoco exige algún proceso de razonamiento de parte del lector —ni depende de él—: siempre es un objeto sólido, visto simultáneamente de lejos y de cerca, a la luz natural y despiadada del día, desde todos los posibles ángulos, colocado en un marco absolutamente específico del tiempo y del espacio, como un hecho presente en los sentidos o la imaginación en todas sus facetas, con cada matiz, aguda y firmemente articulado.

Y sin embargo, en lo que creía era en lo opuesto. Propugnaba una sola visión que todo lo abarcara; no predicaba la variedad sino la simplicidad, no muchos niveles de conciencia, sino la reducción a un solo nivel; en *La guerra y la paz*, a la norma del hombre bueno, del alma única, espontánea, abierta; después, a la de los campesinos, o de una sencilla ética cristiana divorciada de toda teología o metafísica abstrusa, algún criterio sencillo, casi utilitario, por el cual todo queda directamente interrelacionado y sus artículos de fe pueden evaluarse en función unos de otros, mediante alguna sencilla vara de medir. El genio de Tolstoi se halla en la capacidad de reproducir con maravillosa precisión lo irreproducible, en la evocación casi milagrosa de la individualidad cabal e intrasladable del individuo, que causa en el lector una aguda captación de la presencia del objeto mismo, y no de una mera descripción de él, valiéndose con este propósito de metáforas que fijan la cualidad de una experiencia particular como tal, y evitando esos términos generales que lo relacionan con ejemplos similares pasando por alto las diferencias individuales —“las oscilaciones de sentimiento”— en favor de lo que les es común a todos ellos. Pero entonces, este mismo escritor pide, mejor dicho predica con gran furia, sobre todo en su última fase, la religiosa, exactamente lo contrario: la necesidad de expulsar todo lo que no se someta a una norma muy general, muy sencilla; por ejemplo, lo que les gusta o les disgusta a los campesinos, o lo que según los evangelios es bueno.

Esta violenta contradicción entre los datos de la experiencia, de la que no podía liberarse y que, desde luego, durante toda su vida supo que era lo único real, y su profunda fe metafísica en la existencia de un sistema del que *debían* formar parte, ya sea aparente o no, este conflicto entre juicio instintivo y convicción teórica —entre sus dotes y sus opiniones— refleja el conflicto no resuelto entre la realidad de la vida moral con su sentido de responsabilidad, alegrías, penas, sentido de culpa y sentido de realización

(todo lo cual es, no obstante, un engaño); y las leyes que lo rigen todo, aunque no podamos conocer de ellas más que una parte insignificante —por lo cual todos los científicos e historiadores que afirman conocerlas y extraviados por ellas mienten y engañan— pero que, no obstante, son las únicas reales. Al lado de Tolstoi, Gogol y Dostoievski, cuya anormalidad tan a menudo es contrastada con la “cordura” de Tolstoi, son personalidades bien integradas, con una visión única y coherente. Y sin embargo, de este violento conflicto surgió *La guerra y la paz*: su maravillosa solidez no debe cegarnos ante el profundo abismo que se abre cada vez que Tolstoi recuerda (o, antes bien deja de olvidar, se recuerda a sí mismo) lo que está haciendo y por qué.

IV

Las teorías pocas veces nacen en el vacío. Y la pregunta acerca de las raíces de la visión tolstoiana de la historia es, por tanto, una pregunta razonable. Todo lo que Tolstoi escribe sobre la historia lleva el sello de su original personalidad, una cualidad de testimonio personal negada a la mayoría de los que escriben sobre temas abstractos. Acerca de estas materias, escribió como aficionado, no como profesional, más recordemos que Tolstoi perteneció al mundo de los grandes negocios: fue miembro de la clase gobernante de su país y de su tiempo, y los conoció y los comprendió a la perfección; vivió en un medio excepcionalmente atestado de teorías e ideas, examinó una enorme cantidad de material para *La guerra y la paz* (aunque, como lo han demostrado varios investigadores rusos,⁴⁸ no tanto como a veces se ha supuesto), viajó incansablemente y conoció a muchas notables figuras públicas en Alemania y en Francia.

No se puede dudar de que sus lecturas fueron extensas y de que quedó influido por lo que leyó. Es un lugar común decir que debió mucho a Rousseau, y que probablemente de él, de Diderot y de la Ilustración francesa derivó su manera analítica, antihistórica, de enfocar los problemas sociales, en particular la tendencia a tratarlos en función de categorías intemporales, lógicas, morales y metafísicas, y a no buscar su esencia, como propugnaba la escuela histórica alemana, en función de su crecimiento y como respuesta al cambiante medio histórico. Siguió siendo admirador de Rousseau, y ya entrado en años aún recomendaba el *Émile* como el mejor libro jamás escrito sobre educación.⁴⁹ Rousseau debió de fortalecer —si en realidad no la originó— su tendencia creciente a idealizar la tierra y su cultivador, al sencillo campesino, que para Tolstoi es encarnación de virtudes naturales casi tan rica como el noble salvaje de Rousseau. También Rousseau debió de reforzar al rudo campesino que había en Tolstoi con su poderosa actitud moralista y puritana, su desconfianza y antipatía hacia el rico, el poderoso, el feliz, por el hecho mismo de serlo; lo mismo puede decirse de su toque de genuino vandalismo y sus ocasionales explosiones de ciega rabia, muy rusa, contra el refinamiento de Occidente, y esa loa a la “virtud” y a los gustos sencillos, a la “vida moral sana”, a la barbarie militante y antiliberal, que es una de las contribuciones específicas de Rousseau al acervo de las

ideas jacobinas. Y acaso Rousseau también influyera sobre él, al atribuir tan alto valor a la vida de familia, así como con su doctrina de la superioridad del corazón sobre el cerebro, de las virtudes morales sobre las intelectuales o estéticas. Esto ya se ha observado antes, y es cierto y revelador, pero no explica la teoría tolstoiana de la historia, de la que pueden encontrarse pocas afinidades en el profundamente ahistórico Rousseau. En realidad, hasta el cierto punto en que Rousseau intenta derivar el derecho de algunos hombres a ejercer autoridad sobre otros a partir de una teoría de la transferencia del poder, de acuerdo con el *Contrato social*, Tolstoi lo refuta despectivamente.

Más nos acercaremos a la verdad si consideramos la influencia que sus contemporáneos eslavófilos, románticos y conservadores tuvieron sobre Tolstoi. Estuvo cerca de algunos de ellos, especialmente de Pogodin y de Samarin, al mediar los años sesenta, mientras se hallaba escribiendo *La guerra y la paz*, y seguramente compartió su antagonismo por las teorías científicas de la historia, entonces en boga, fuese el positivismo metafísico de Comte y sus partidarios, o las opiniones más materialistas de Chernyshevsky y de Pisarev, así como las de Buckle y Mill y Herbert Spencer y la tradición empírica inglesa general, matizada de materialismo científico francés y alemán, a las que en sus diversos grupos pertenecían estas figuras tan diferentes. Los eslavófilos (y quizá especialmente Tyutchev, cuya poesía admiraba mucho Tolstoi) acaso hayan hecho algo para desacreditar ante sus ojos las teorías históricas modeladas sobre las ciencias naturales que para Tolstoi, como para Dostoievski, no daban una verdadera explicación de lo que los hombres hacían y padecían. Eran inadecuadas simplemente porque pasaban por alto la experiencia “interna” del hombre, lo trataban como un objeto natural, juguete de las mismas fuerzas que gobernaban a todos los demás constituyentes del mundo material, y porque, creyendo en las palabras de las enciclopedistas franceses, trataban de estudiar el comportamiento social como quien estudia una colmena o un hormiguero, y luego se quejaban de que las leyes que habían formulado no explicaban el comportamiento de los seres humanos vivos. Más aún, estos medievalistas románticos quizá robustecieran el natural antintelectualismo y antiliberalismo de Tolstoi y su opinión —profundamente escéptica y pesimista— acerca de la fuerza de los motivos no nacionales sobre el comportamiento, que al mismo tiempo dominan a los seres humanos y los engañan acerca de sí mismos; en suma, en ese innato conservadurismo de visión que muy pronto hizo Tolstoi sospechoso ante los ojos de la *intelligentsia* radical rusa de los años cincuenta y sesenta, y les hizo pensar, con cierta irritación, que después de todo era un conde, un oficial y un reaccionario, y no uno de ellos, no genuinamente ilustrado o *révolté*, pese a sus encendidas protestas contra el sistema político, pese a sus heterodoxias y su destructivo nihilismo.

Pero aun cuando Tolstoi y los eslavófilos acaso combatieron a un enemigo común, sus opiniones positivas divergían marcadamente. La doctrina eslavófila derivaba principalmente del idealismo alemán, en particular del concepto de Schelling, pese a sus elogios —de dientes para afuera— a Hegel y a sus intérpretes, de que el verdadero conocimiento no podía alcanzarse mediante el uso de la razón, sino tan sólo por una autoidentificación imaginativa con el principio central del universo, el alma del mundo,

como la de artistas y filósofos en sus momentos de inspiración divina. Alguno de los eslavófilos identificaba esto con las verdades reveladas de la religión ortodoxa y con la tradición mística de la Iglesia rusa, y legaron esto a los poetas simbolistas y a los filósofos rusos de una generación posterior. Tolstoi se hallaba en el polo opuesto. Creía que sólo por medio de la paciente observación empírica podía alcanzarse algún conocimiento; que este conocimiento siempre es inadecuado, que a menudo la gente sencilla conoce la verdad mejor que la gente culta, porque su observación de los hombres y de la naturaleza está menos nublada por teorías huecas, y no porque sean inspirados vehículos del aliento divino. Hay una aguda punta de sentido común en todo lo que Tolstoi escribió, que automáticamente pone en fuga las fantasías metafísicas y las tendencias indisciplinadas a experiencias esotéricas, o las interpretaciones poéticas o teológicas de la vida, que forman el núcleo mismo de la visión eslavófila, y que como en el caso análogo del romanticismo antindustrial del Occidente, determinó lo mismo su odio por la política y la economía en el sentido ordinario, que su nacionalismo místico. Más aún, los eslavófilos eran adoradores del método histórico, único que, según ellos, mostraba la verdadera naturaleza —revelada sólo en su impalpable desarrollo en el tiempo— de las instituciones individuales así como de las ciencias abstractas.

Nada de esto podía encontrar simpatía en el muy empeinado y objetivo Tolstoi, especialmente el Tolstoi realista de su edad mediana; si bien el campesino Platón Karataev tenía algo en común con el *ethos* agrario de los ideólogos eslavófilos (de hecho, paneslavos) —la simple sabiduría rural contra los absurdos del hipercavilador Occidente—, Pierre Bezukov en los primeros esbozos de *La guerra y la paz* termina sus días como decembrista y exiliado en Siberia, y no se puede suponer que, después de todas sus vacilaciones espirituales, haya encontrado finalmente la paz en algún sistema metafísico, y menos aún en el seno de la Iglesia ortodoxa o de cualquier otro credo establecido. Los eslavófilos vieron a través de las pretensiones de las ciencias sociales y la psicológica occidental, y ello agradó a Tolstoi, pero sus doctrinas positivas le interesaron poco. Estaba en contra de los misterios ininteligibles, en contra de la bruma de la antigüedad, en contra de todo lo que recurriera a la jerga de los especialistas: el cuadro desfavorable que pinta de los masones en *La guerra y la paz* siguió siendo síntoma de su actitud hasta el fin. Esto tuvo que reforzarse por su interés en los escritos del exiliado Proudhon —y en la visita que le hizo en 1861—, cuyo confuso irracionalismo, puritanismo, odio a la autoridad y a los intelectuales burgueses, y su rousseaunismo y la violencia de su tono evidentemente le agradaron. Es muy posible que tomara el título de su novela de *La guerre et la paix*, de Proudhon, publicada ese mismo año.

Si los idealistas clásicos alemanes no ejercieron un efecto directo sobre Tolstoi sí hubo al menos un filósofo alemán del que se expresó con admiración. Y en realidad no es difícil ver porqué Schopenhauer le resultó atractivo: ese pensador solitario pintaba un cuadro sombrío de la impotente voluntad humana debatiéndose desesperadamente contra leyes del universo rígidamente determinadas; hablaba de la vanidad de todas las pasiones humanas, del absurdo de los sistemas racionales; de la universal incompreensión de las fuentes no racionales de la acción y del sentimiento, del sufrimiento al que está sometida

toda carne, y de la consecuente conveniencia de reducir la vulnerabilidad humana reduciendo el hombre mismo a la condición del máximo quietismo para que, una vez sin pasiones, ya no pudiera ser herido o humillado. Esta célebre doctrina ya reflejaba las posteriores opiniones de Tolstoi: que el hombre padece mucho porque ambiciona demasiado, es insensatamente ambicioso y sobreestima grotescamente su propia capacidad. También es posible que provenga de Schopenhauer el amargo hincapié en el conocido contraste del engaño del libre albedrío con la realidad de las leyes de bronce que gobiernan al mundo, en particular la descripción de los padecimientos inevitables que este engaño, como no es posible disiparlo, necesariamente ha de causar. Esto, para Schopenhauer como para Tolstoi, es la tragedia central de la vida humana; si los hombres supieran cuán poco pueden dominar, aun los más inteligentes y talentosos, cuán poco pueden conocer la multitud de factores cuyo ordenado avance es la historia del mundo y, sobre todo, cuán presuntuosa insensatez es sostener que se percibe un orden tan sólo por creer desesperadamente que debe existir un orden, cuando lo único que realidad se percibe es el caos sin significado alguno, un caos cuya forma amplificada, el microcosmos en que el desorden de la vida humana se refleja en grado más intenso, es la guerra.

La más reconocida de todas las deudas literarias de Tolstoi es, desde luego, para con Stendhal. En su célebre entrevista de 1901 con Paul Boyer,⁵⁰ Tolstoi nombró a Stendhal y a Rousseau como los dos escritores a quienes más debía, y añadió que todo lo que sabía de la guerra lo había aprendido de la descripción que hace Stendhal de la batalla de Waterloo en *La cartuja de Parma*, donde Fabricio deambula por el campo de batalla “sin entender nada”. Y dijo que este concepto —la guerra sin *panache* “ni embellecimiento”— del que le había hablado su hermano Nicolay, lo había comprobado él personalmente durante su servicio militar en la guerra de Crimea. Nada ha conquistado tantos elogios de soldados reales como las *viñetas* de Tolstoi de episodios de guerra, sus descripciones de cómo ven las batallas los que realmente participan en ellas.

No hay duda de que Tolstoi hizo justicia al declarar que debía mucho de esta cruda luz a Stendhal. Pero hay, tras Stendhal, otra figura aún más seca, aún más destructiva, de la que Stendhal bien pudo derivar, al menos en parte, su nuevo método de interpretar la vida social, un escritor célebre cuyas obras Tolstoi ciertamente conocía y para con quien tuvo una deuda más profunda de las que comúnmente se ha supuesto, pues la notable semejanza de sus opiniones sería difícil de atribuir a la casualidad o a las misteriosas operaciones del *Zeitgeist*. Esta figura fue el famoso Joseph de Maistre; y la historia completa de sus influencias sobre Tolstoi, aunque ya ha sido notada por los estudios de éste, y al menos un crítico de Maistre,⁵¹ aún está por escribirse.

El 1 de noviembre de 1865, mientras estaba escribiendo *La guerra y la paz*, Tolstoi anotó en su diario: “estoy leyendo a Maistre”,⁵² y el 7 de septiembre de 1866 escribió al editor Bartenev, que era una especie de ayudante general suyo, pidiéndole que le enviara el “Archivo Maistre”, es decir, sus cartas y notas. Hay todas las razones para comprender por qué Tolstoi deseaba leer a este autor relativamente poco conocido. El conde Joseph de Maistre fue un monarquista saboyano que surgió a la fama con sus escritos antirrevolucionarios en los últimos años del siglo XVIII. Aunque habitualmente clasificado como escritor reaccionario y ortodoxo católico, pilar de la Restauración borbónica y defensor del *status quo* prerrevolucionario, en particular de la autoridad papal, en realidad era mucho más que esto. Sostenía opiniones sombríamente anticonvencionales y misantrópicas acerca de la naturaleza de los individuos y las sociedades, y escribió con una violencia tajante e irónica acerca del incurable salvajismo y la perversa naturaleza del hombre, de lo inevitable de la perpetua matanza, del carácter divinamente instituido de las guerras, y del papel abrumador desempeñado en los asuntos humanos por el anhelo de la autoinmolación que, más que la sociabilidad natural o los acuerdos artificiales, crea por igual ejércitos y sociedades civiles; subrayaba la necesidad de la autoridad absoluta, el castigo y la represión continua si habían de imponerse la civilización y el orden. Tanto el contenido como el tono de sus escritos están más cerca de Nietzsche, D’Annunzio y los heraldos del fascismo moderno que de los respetables monarquistas de su tiempo, y causaron cierta conmoción en sus días, tanto entre los legitimistas como en la Francia napoleónica. En 1803 Maistre fue enviado por su soberano, el rey de Saboya —que por entonces vivía en el exilio, en Roma, víctima de Napoleón y que pronto tuvo que mudarse a Cerdeña— como su representante semioficial a la corte de San Petersburgo. Maistre, quien poseía excelente trato social y un agudo sentido del ambiente, causó una gran impresión entre la sociedad de la capital rusa, como cortesano pulido, hombre ingenioso y observador, político y sagaz. Permaneció en San Petersburgo de 1803 a 1817, y sus despachos y cartas, exquisitamente escritos y a menudo diabólicamente penetrantes y proféticos, así como su correspondencia privada y las diversas notas sueltas acerca de Rusia y sus habitantes enviadas a su gobierno y a sus amigos y consultores entre la nobleza rusa, forman una inapreciable fuente de información acerca de la vida y las opiniones de los círculos gobernantes del imperio ruso durante el periodo napoleónico e inmediatamente después.

Maistre, autor de varios ensayos teológicos-políticos, falleció en 1821, pero la edición definitiva de sus obras, en particular de las célebres *Soirées de Saint-Pétersbourg*, que en forma de diálogo platónico tratan de la naturaleza y las sanciones del gobierno humano y de otros problemas políticos y filosóficos, así como su *Correspondance diplomatique* y sus cartas, sólo fue publicada íntegra en los años cincuenta y principios de los sesenta por su hijo Rodolphe y por otros. El odio manifiesto de Maistre a Austria, su antibonapartismo así como la creciente importancia del reino del Piamonte, antes y después de la guerra de Crimea aumentaron, por aquellas fechas, de manera natural, el interés en su personalidad y su pensamiento. Empezaron a aparecer libros acerca de él, produciendo no pocas discusiones en los círculos literarios e históricos de Rusia. Tolstoi

poseía las *Soirées*, así como la correspondencia diplomática y las cartas de Maistre, y de ellas se encontraron ejemplares en su biblioteca de Yasnaya Polyana. Sea como fuere, es claro que Tolstoi las aprovechó extensamente en *La guerra y la paz*.⁵³ Así, el célebre relato de la intervención de Paulucci en el debate del Estado Mayor ruso en Drissa es reproducción casi literal de una carta de Maistre. De modo semejante, la charla del príncipe Vasily en la recepción de Mme. Scherer con el “*homme de beaucoup de mérite*”⁵⁴ acerca de Kutuzov, está obviamente basada en una carta de Maistre, en que se encuentran todas las frases en francés con que está salpicada esta conversación. Hay, además, una nota en uno de los primeros borradores de Tolstoi “en casa de Anna Pavlovna, J. Maistre”, que se refiere al *raconteur* que relata a la bella Hélène y a un admirado grupo de personas la estúpida anécdota del encuentro de Napoleón con el duque de Enghien durante la cena con la célebre actriz Mlle. Georges.⁵⁵ Asimismo, el hábito del viejo príncipe Bolkonsky de cambiar de cama, de una habitación a otra, probablemente está tomado de un relato que cuenta Maistre acerca de un hábito similar del conde Stroganov. Y finalmente, el nombre de Maistre aparece en la novela misma,⁵⁶ entre quienes convienen en que sería embarazoso e insensato capturar a los príncipes y mariscales más eminentes del ejército de Napoleón, pues esto sólo crearía dificultades diplomáticas. Zhikharev, cuyas memorias consultó Tolstoi, conoció a Maistre en 1807, y lo describió en los términos más entusiastas;⁵⁷ algo de la atmósfera que imbuye estas memorias entra en la descripción que hace Tolstoi de los emigrados eminentes en el salón de Anna Pavlovna Scherer, con que empieza *La guerra y la paz*, y en sus otras referencias a la sociedad petersburguesa elegante de la época. Estos ecos paralelos han sido minuciosamente verificados por los eruditos tolstoianos, y no dejan duda acerca de lo que de allí tomó Tolstoi.

Entre estos paralelos hay también similitudes de índole más importante. Maistre explica que la victoria de los legendarios Horacios sobre los Curiáceos —como todas las victorias en general— se debió al intangible factor de la moral, y Tolstoi, de modo semejante, habla de la importancia suprema de esta desconocida “cantidad” al determinar el resultado de las batallas; el impalpable “espíritu” de sus tropas y de sus comandantes. Este hincapié en lo imponderable y lo incalculable es parte importante del general irracionalismo de Maistre. Más clara y audazmente que nadie antes que él, Maistre declaró que el intelecto humano sólo era un débil instrumento contra el poderío de las fuerzas naturales; que las explicaciones racionales de la conducta humana raras veces explicaban algo. Sostuvo que sólo lo irracional podría persistir y ser poderoso, precisamente porque desafía toda explicación y así, no podía ser socavado por las actividades críticas de la razón. Y citó, en calidad de ejemplos, instituciones tan irracionales como la monarquía hereditaria y el matrimonio que pasaban de una época a otra, mientras que instituciones tan racionales como la monarquía electiva o las relaciones personales “libres” pronto, y por ninguna razón clara, se desplomaban doquier que se les introducía.

Maistre concebía la vida como un terrible combate en todos los niveles, entre plantas y animales no menos que entre individuos y naciones, combate en que no se esperaba ganar nada, pero se originaba en algún afán primitivo, misterioso, sanguinario y de autoinmolación, implantado por Dios. Este instinto era mucho más poderoso que los débiles esfuerzos de los hombres racionales que trataban de alcanzar la paz y la felicidad (que, en todo caso, no era el deseo más profundo del corazón humano, sino tan sólo de su caricatura, el intelecto liberal) planeando la vida de la sociedad sin contar con las violentas fuerzas que tarde o temprano, inevitablemente, harían que sus minúsculas estructuras se desplomaran como castillos de naipes. Maistre consideraba el campo de batalla típico de la vida en todos sus aspectos, y se burlaba de los generales convencidos de que eran ellos quienes en realidad mandaban los desplazamientos de sus tropas y dirigían el curso de la batalla. Declaró que en el verdadero fragor de la batalla nadie podía empezar siquiera a decir qué estaba ocurriendo:

*On parle beaucoup de batailles dans le monde sans savoir ce que c'est; on est surtout assez sujet à les considérer comme des points, tandis qu'elles couvrent deux ou trois lieues de pays; on vous dit gravement: Comment ne savez-vous pas y étiez? tandis que c'est précisément le contraire qu'on pourrait dire assez souvent. Celui qui est à la droite sait-il ce qui se passe à la gauche? sait-il seulement ce qui se passe à deux pas de lui? Je me représente aisément une de ces scènes épouvantables: sur un vaste terrain couvert de tous les apprêts du carnage, et qui semble s'ébranler sous les pas des hommes et des chevaux; au milieu du feu et des tourbillons de fumée; étourdi, transporté par le retentissement des armes à feu et des instruments militaires, par des voix qui commandent, qui hurlent ou qui s'éteignent; environné de morts, de mourants, de cadavres mutilés; possédé tour à tour par la crainte, par l'espérance, par la rage, par cinq ou six ivresses différentes, que devient l'homme? que voit-il? que sait-il au bout de quelques heures? que peut-il sur lui et sur les autres? Parmi cette foule de guerriers qui ont combattu tout le jour, il n'y en a souvent pas un seul, et pas même le général, qui sache où est le vainqueur. Il ne tiendrait qu'à moi de vous citer des batailles modernes, des batailles fameuses dont la mémoire ne périra jamais; des batailles qui ont changé la face des affaires en Europe, et qui n'ont été perdues que parce que tel ou tel homme a cru qu'elles l'étaient: de manière qu'en supposant toutes les circonstances égales, et pas une goutte de sang plus versée de part et d'autre, un autre général aurait fait chanter le Te Deum chez lui, et forcé l'histoire de dire tout le contraire de ce qu'elle dira.*⁵⁸

[En el mundo se habla mucho de batallas sin saber lo que son; sobre todo, se les suele considerar como puntos, aunque en realidad cubren dos o tres leguas; se nos dice gravemente, ¿cómo no sabéis lo que ha sucedido en ese combate, vosotros que allí estabais?, siendo que es lo contrario lo que a menudo se podría

decir. ¿Sabe el que está a la derecha lo que ocurre a la izquierda? ¿Sabe siquiera lo que sucede a dos pasos de él? Me figura sin dificultad una de esas escenas terribles: sobre un vasto terreno cubierto de todas las máquinas de matanza, que parecen temblar bajo el piso de hombres y caballos, en medio del fuego y de las nubes de humo; aturdido, arrebatado por el resonar de las armas de fuego y de los instrumentos militares, por las voces de mando que truenan o se extinguen; rodeado de muertos, de moribundos, de cadáveres mutilados; poseído, fuera de sí por el miedo, por la esperanza, por la rabia, por cinco o seis embriagueces, ¿qué se vuelve el hombre? ¿Qué sabe al cabo de pocas horas? ¿Qué poder tiene sobre sí mismo y sobre los demás? Entre esta multitud de guerreros que han combatido todo el día, a menudo no hay uno solo, ni siquiera el general, que sepa quién es el vencedor. Podría citaros batallas modernas, batallas famosas cuyo recuerdo no morirá jamás, batallas que han cambiado la faz de Europa, y que sólo han sido perdidas porque tal o cual hombre ha creído que lo estaban; de manera que suponiendo iguales todas las circunstancias, y ni una gota más de sangre vertida por uno de los bandos, otro general habría hecho cantar el *Te Deum* y obligado a la historia a decir todo lo contrario de lo que dirá.]

Y después:

*N'avons-nous pas fini même par voir perdre des batailles gagnées?... Je crois en général que les batailles ne se gagnent ni se perdent point physiquement.*⁵⁹

[¿No hemos acabado por ver perder batallas ganadas?... yo creo que, en general, las batallas no se ganan ni se pierden físicamente.]

*De même une armée de 40 000 hommes est inférieure physiquement à une autre armée de 60 000: mais si la première a plus de courage, d'expérience et de discipline, elle pourra battre la seconde; car elle a plus d'action avec moins de masse, et c'est ce que nous voyons à chaque page de l'histoire.*⁶⁰

[Asimismo, un ejército de 40 000 hombres es inferior físicamente a otro ejército de 60 000, pero si el primero tiene más valor, más experiencia y más disciplina, podrá vencer al segundo, porque tiene más acción con menos masa, y esto es lo que vemos en cada página de la historia.]

Y finalmente:

*C'est l'opinion qui perd les batailles, et c'est l'opinion qui les gagne.*⁶¹

[Es la opinión la que pierden las batallas, y es la opinión la que las gana.]

La victoria es cuestión moral o psicotópica, no física:

*Qu'est ce qu'une bataille perdue?... C'est une bataille qu'on croit avoir perdue. Rien n'est plus vrai. Un homme qui se bat avec un autre est vaincu lorsqu'il est tué ou terrassé, et que l'autre est debout; il n'en est pas ainsi de deux armées: l'une ne peut être tuée, tandis que l'autre reste en pied. Les forces se balancent ainsi que les morts, et depuis surtout que l'invention de la poudre a mis plus d'égalité dans les moyens de destruction, une bataille ne se perd plus matériellement; c'est-à-dire parce qu'il y a plus de morts d'un côté que de l'autre; aussi Frédéric II, qui s'y entendait un peu, disait: Vaincre, c'est avancer. Mais quel est celui qui avance? C'est celui dont la conscience et la contenance font reculer l'autre.*⁶²

[¿Qué es una batalla perdida?... *Es una batalla que se cree haber sido perdida.* No hay nada más cierto. Un hombre que combate con otro es vencido al ser muerto o derribado, mientras el otro sigue en pie; no es así entre dos ejércitos; uno no puede ser muerto, mientras que el otro queda en pie. Las fuerzas se equilibran así como los muertos, y sobre todo desde que la invención de la pólvora ha puesto más igualdad en los medios de destrucción, una batalla no se pierde ya materialmente, es decir, porque hay más muertos de un lado que del otro; así Federico II, que sabía algo de esto, decía: *Vencer es avanzar.* Pero ¿cuál es el que avanza? Aquel cuya conciencia y compostura hacen retroceder al otro.]

No hay ni puede haber ciencia militar, pues

*C'est l'imagination qui perd les batailles,*⁶³ [...] *peu de batailles ne sont perdues physiquement... vous tirez, je tire... le véritable vainqueur, comme le véritable vaincu, c'est celui qui croit l'être.*⁶⁴

[Es la imaginación la que pierde las batallas [...] pocas batallas se pierden físicamente... vos tiráis, yo tiro... el verdadero vencedor, como el verdadero vencido, es el que cree serlo.]

Ésta es la elección que Tolstoi dice haber aprendido de Stendhal, pero las palabras del príncipe Andrey acerca de Austerlitz —“perdimos porque nos dijimos que habíamos perdido”—⁶⁵ así como la atribución de la victoria rusa sobre Napoleón a la fuerza del deseo ruso de vivir, son eco de Maistre, no de Stendhal.

Este paralelismo entre las opiniones de Maistre y las de Tolstoi acerca del caos y la imposibilidad de dirigir las batallas y guerras, con sus implicaciones más generales para la vida humana, junto con el desprecio de ambos por las ingenuas versiones de los historiadores académicos para explicar la violencia humana y el amor a la guerra, fue notado por el eminente historiador francés Albert Sorel en una conferencia poco conocida, que pronunció el 7 de abril de 1888 en la École des Sciences Politiques.⁶⁶ Trazó un paralelo entre Maistre y Tolstoi, y observó que aun cuando Maistre era teócrata y Tolstoi era “nihilista”, sin embargo ambos consideraban las causas primeras de los acontecimientos como misteriosas, al reducir a nada las voluntades humanas. Escribió Sorel: “La distancia del teócrata al místico, y del místico al nihilista, es menor que la de la mariposa a la larva, de la larva a la crisálida, de la crisálida a la mariposa.”⁶⁷ Tolstoi se asemeja Maistre porque, como él, siente curiosidad por las causas primeras, plantea preguntas como esta de Maistre:

*Expliquez pourquoi ce qu'il y a de plus honorable dans le monde, au jugement de tout le genre humain sans exception, est le droit de verser innocemment le sang innocent?*⁶⁸

[Explicad por qué lo más honorable en el mundo, según el juicio de todo el género humano sin excepción, es el derecho de verter inocentemente la sangre inocente.]

rechaza todas las respuestas racionalistas y naturalistas, subraya impalpables factores psicológicos y “espirituales” —y a veces zoológicos— como determinantes de los hechos, y los subraya a expensas de los análisis estadísticos de las fuerzas militares, así como lo hacía Maistre en sus despachos a su gobierno en Cagliari. En realidad las versiones tolstoianas de los movimientos de masas —en combate y al huir de Moscú los rusos o de Rusia los franceses— casi parecen planteadas como ilustraciones concretas de la teoría de Maistre acerca del carácter no planeado ni planeable de todos los grandes acontecimientos. Pero el paralelo es más exacto aún. El conde saboyano y el conde ruso están reaccionando, ambos violentamente contra el optimismo liberal acerca de la bondad humana y de la razón humana y de lo válido o inevitable del progreso material: ambos atacan furiosamente la idea de que la humanidad pueda volverse eternamente feliz y virtuosa por medios racionales y científicos.

La primera gran oleada de racionalismo optimista que siguió a las guerras de religión surgió frente a la violencia de la gran Revolución francesa y frente al despotismo político y la miseria social y económica que la siguieron: en Rusia una oleada similar fue disuelta por la larga sucesión de medidas represivas que tomó Nicolás I para contrarrestar, primero, el esfuerzo de la revuelta decembrista y, casi un cuarto de siglo después, la influencia de las revoluciones europeas de 1848-1849; y a esto debe añadirse el efecto material y moral, un decenio después, del desastre de Crimea. En ambos casos, el

recurso a la fuerza bruta acabó con mucho idealismo impracticable, y resultó en varios tipos de realismo y dureza; entre otros, de socialismo materialista, neofeudalismo autoritario, nacionalismo a sangre y fuego y otros movimientos enconadamente antiliberales. En el caso de Maistre y en el de Tolstoi, con todas sus insalvables diferencias psicológicas, sociales, culturales, y religiosas, la desilusión tomó la forma de un escepticismo agudo ante el método científico como tal, desconfianza de todo liberalismo, positivismo, racionalismo y todas las formas de evaluado secularismo por entonces en boga en la Europa Occidental, y los llevó a hacer un deliberado hincapié en los aspectos “desagradables” de la historia humana, de los que los románticos sentimentales, los historiadores humanistas y los teorizantes sociales optimistas parecían desviar intencionalmente la mirada.

Tanto Maistre como Tolstoi hablaron de los reformadores políticos (en un ejemplo interesante, del mismo individuo representante de todos ellos, el estadista ruso Speransky) con el mismo tono de amarga y desdeñosa ironía. Se sospechó que Maistre había tenido que ver activamente con la caída y el exilio de Speransky; Tolstoi a través de los ojos del príncipe Andrey, describe el pálido rostro del antiguo favorito de Alejandro, sus manos suaves, sus grandes aires, lo artificial y vano de sus movimientos —como algo revelador de la irrealidad de su persona y de sus actividades liberales—, de una manera que Maistre habría aplaudido. Ambos hablan de los intelectuales con desdén y hostilidad. Maistre no sólo los considera grotescas víctimas del proceso histórico —repugnantes advertencias creadas por la Providencia para espantar a la humanidad y hacerle volver a la antigua fe romana—, sino como seres peligrosos para la sociedad, como una secta pestilente de indagadores y corruptores de la juventud, contra cuya corrosiva actividad debe tomar medidas todo gobernante sabio. Tolstoi los trata con más desprecio que odio, y los representa como pobres seres extraviados, débiles mentales con delirios de grandeza. Maistre los ve como una plaga de langosta política y social, un cáncer en el corazón de la civilización cristiana, que es lo más sagrado de todo y que sólo seguirá viviendo por los esfuerzos heroicos del papa y su Iglesia. Tolstoi los ve como locos, taimados, caviladores de sutilezas, vanos, ciegos y sordos a las realidades que corazones más simples pueden captar, y de vez en cuando se lanza contra ellos con la violencia brutal de un sombrío y anárquico campesino viejo dispuesto a vengarse, después de años de silencio, de esos monigotes estúpidos y parlanchines criados en la ciudad, tan orondos y llenos de palabras para explicarlo todo, tan superiores, tan impotentes y vacíos. Ambos desdeñan toda interpretación de la historia que no coloque en su centro mismo el problema de la naturaleza del poder, y ambos hablan con sorna de los intentos racionalistas por explicarla. Maistre se divierte a costillas de los Enciclopedistas —de sus ingeniosas superficialidades, de sus limpias pero huecas categorías—, en tono muy semejante al adoptado por Tolstoi hacia sus descendientes de un siglo después, los sociólogos e historiadores científicos. Ambos afirman creer en la sabiduría profunda de la gente común, no corrompida, aunque los mordaces *obiter dicta* de Maistre acerca de la incurable barbarie, venalidad e ignorancia de los rusos no pudieron ser muy del gusto de Tolstoi, si en realidad los leyó.

Ambos, Maistre y Tolstoi, ven el mundo occidental como “descompuesto” en cierto sentido y en rápida decadencia. Fue esta la doctrina que los contrarrevolucionarios católicos virtualmente inventaron con el cambio de siglo, y formó parte de su concepto de la Revolución francesa como castigo divino lanzado contra quienes se descarriaron de la fe cristiana, y en particular de la Iglesia católica. Desde Francia, esta denuncia del secularismo fue llevada por muchas vías tortuosas, especialmente por pensadores de segunda clase y por sus lectores académicos, a Alemania y Rusia (a Rusia tanto directamente como a través de versiones alemanas), donde encontró un suelo fértil entre quienes, habiéndose evitado los levantamientos revolucionarios, encontraban grato para su *amour propre* creer que ellos, por lo menos, aún seguían por el buen camino hacia mayor poder y gloria, mientras que el Occidente, destruido por la caída de su antigua fe, rápidamente se desintegraba en lo político y en lo moral. No hay duda de que Tolstoi tomó este elemento de su visión, tanto de los esclavófilos y otros chauvinistas rusos como directamente de Maistre, pero debe mostrarse que esta creencia es excepcionalmente poderosa en los dos secos y aristocráticos observadores y gobierna sus opiniones, tan extrañamente similares. Ambos eran, en el fondo, intransigentes pesimistas, cuya implacable destrucción de las ilusiones en su curso atemorizó a sus contemporáneos, aun cuando tuvieran que reconocer la verdad de lo que decían. Pese al hecho de que Maistre fue un fanático ultramontano y partidario de las instituciones establecidas, en tanto que Tolstoi, apolítico en sus primeras obras, no daba muestra de un sentimiento radical, los contemporáneos de uno y de otro sintieron oscuramente que eran nihilistas: los valores humanos del siglo XIX se desmoronaban entre sus dedos. Ambos intentaron huir de su propio inescapable e incontestable escepticismo hacia alguna verdad vasta e inasible que los protegiera de los efectos de sus naturales inclinaciones y temperamento: Maistre se refugió en la Iglesia, Tolstoi en el corazón humano no corrompido y en el simple amor fraternal, estado que raras veces habrá podido conocer, idea ante cuya visión lo abandona su talento narrativo, que entonces sólo produce algo inartístico, inerte e ingenuo, penosamente conmovedor, lamentablemente falto de poder de convicción y obviamente remoto de su propia experiencia.

Y, sin embargo, no hay que llevar demasiado lejos la analogía: es cierto que ambos, Maistre y Tolstoi, atribuyen la mayor importancia posible a la guerra y los conflictos, pero Maistre, como Proudhon después de él,⁶⁹ glorifica la guerra y declara que es misteriosa y divina, mientras que Tolstoi la detesta y cree que sólo sería explicable si supiésemos bastante de sus muchas causas minúsculas: el célebre “diferencial” de la historia. Maistre creía en la autoridad porque era una fuerza irracional, creía en la necesidad de someterse, en lo inevitable del delito y en la importancia suprema de inquisiciones y castigos. Consideraba al verdugo piedra angular de la sociedad, y no en balde Stendhal le llamó *l’ami du bourreau* y Lamennais dijo que para él sólo existían dos realidades, crimen y castigo: “sus obras parecen escritas en el cadalso”.⁷⁰ Maistre veía el mundo como una multitud de seres salvajes destrozándose unos a otros, matando por el placer de matar, con violencia y sangre, y consideraba esto como la condición normal de toda vida animada. Tolstoi está lejos de tanto horror, crimen y sadismo;⁷¹ y, contra lo

que digan Albert Sorel y Vogüé, en ningún sentido es un místico; él no tiene miedo de cuestionar nada, y cree que debe existir alguna respuesta sencilla, todo el tiempo está ante nosotros, pero nosotros la buscamos en los lugares más remotos y extraños.

Maistre apoyó el principio de la jerarquía y creyó en una aristocracia abnegada, en el heroísmo, la obediencia y el más rígido gobierno de las masas por sus superiores sociales y teológicos. En consecuencia, propuso que la educación en Rusia se pusiera en manos de los jesuitas; éstos, al menos inculcarían a los bárbaros escitas la lengua latina, lengua sagrada en la humanidad simplemente porque representaba los prejuicios y supersticiones de épocas pretéritas, creencias que habían pasado la prueba de la historia y de la experiencia, única manera de formar una muralla lo bastante fuerte para resistir los terribles ácidos del ateísmo, el liberalismo y la libertad de pensamiento. Consideraba sobre todo las ciencias naturales y la literatura secular como objetos peligrosos en manos de quienes no estuviesen completamente adoctrinados en contra de ellas, vino embriagante que peligrosamente podría excitar y al final destruir a cualquier sociedad no acostumbrada a él.

Tolstoi combatió durante toda su vida el oscurantismo y la artificial represión del deseo de saber, dirigió sus palabras más seguras contra los estadistas y escritores rusos del último cuarto del siglo XIX —Pobedonostsev y sus amigos y epígonos— que predicaron precisamente estas máximas del gran reaccionario católico. El autor de *La guerra y la paz* abiertamente odiaba a los jesuitas; en particular, le enfureció su triunfo al convertir a las elegantes damas rusas durante el reinado de Alejandro; los últimos actos de la vida de Hélène, y la indigna esposa de Pierre, casi parecen basados en las actividades de Maistre como misionero entre la aristocracia de San Petersburgo; hay, en realidad, buenas razones para creer que los jesuitas fueron expulsados de Rusia y Maistre virtualmente llamado por su gobierno, cuando sus instrucciones fueron consideradas demasiado abiertas y triunfantes por el emperador mismo.

Por tanto, nada habría escandalizado más a Tolstoi que decirle que tenía mucho en común con este apóstol de las tinieblas, este defensor de la ignorancia y la esclavitud. No obstante, de todos los escritores sobre cuestiones sociales, es el tono de Maistre el que más se asemeja al de Tolstoi. Ambos mantienen la misma sardónica, casi cínica incredulidad en el mejoramiento de la sociedad por medios racionales, por la promulgación de leyes buenas o la propagación del conocimiento científico. Ambos hablan con la misma airada ironía de toda explicación en boga, de toda panacea social, particularmente de la ordenación y planeación de la sociedad de acuerdo con alguna fórmula descubierta por el hombre. En Maistre abiertamente y en Tolstoi menos clara, hay una actitud profundamente escéptica hacia todos los expertos y todas las técnicas, todas las elevadas profesiones de la fe secular y todos los esfuerzos de mejora social hechos por personas bien intencionadas pero ¡ay!, idealistas; la misma antipatía hacia todo el que trafica en ideas, que cree en conceptos abstractos; y ambos se vieron profundamente afectados por las ideas de Voltaire y las rechazaron con violencia. Ambos apelan, en última instancia, a alguna fuente elemental oculta en el alma de los hombres, llegando Maistre, sin embargo, a denunciar a Rousseau como falso profeta, mientras

Tolstoi mantiene hacia él una actitud más ambigua. Ambos, ante todo, rechazan el concepto de libertad política individual, de derechos civiles garantizados por algún impersonal sistema de justicia. Maistre, porque veía todo deseo de libertad personal — fuese política o económica o social o cultural o religiosa— como veleidosa indisciplina y estúpida insubordinación, y apoyaba la tradición en sus formas más oscuramente irracionales y represivas, pues sólo ella aportaba la energía que da vida, continuidad y anclaje a las instituciones sociales; Tolstoi rechazaba la reforma política porque creía que la regeneración última sólo podía llegar de adentro, y que sólo se vivía realmente la vida interior en las honduras intactas de la masa del pueblo.

VI

Pero existe un paralelo mayor y más importante entre la interpretación tolstoiana de la historia y las ideas de Maistre, y plantea cuestiones de principio fundamental relacionadas con el conocimiento del pasado. Uno de los elementos más notables comunes al pensamiento de estos pensadores tan distintos, de hecho antagónicos, es su preocupación por el carácter inexorable —la “marcha”— de los acontecimientos. Ambos consideraban lo que ocurre como una red expresa, opaca, inextricablemente compleja de acontecimientos, objetos y características, conectada y dividida por innumerables nudos inidentificables, y también lagunas y súbitas discontinuidades, visibles o invisibles. Es una visión de la realidad según la cual todas las construcciones claras, sean lógicas o científicas —las pautas bien definidas, simétricas, de la razón humana— parecen tersas, endebles, vacías, “abstractas” y totalmente ineficaces como medios de descripción o de análisis de algo que viva o haya vivido. Maistre atribuye esto a la impotencia incurable de los poderes humanos de observación y de raciocinio, al menos cuando trabajan sin ayuda de las fuentes sobrehumanas del conocimiento: la fe, la revelación, la tradición; ante todo, la visión mística de los grandes santos y doctores de la Iglesia, su inanalizable sentido especial de la realidad, para los que son fatales la ciencia natural, la libre crítica y el espíritu secular. Los más sabios de los griegos, muchos entre los romanos y después de ellos los eclesiásticos y estadistas de la Edad Media, nos dice Maistre, poseyeron esta visión; de allí derivaron su poder, su dignidad y su triunfo. Los enemigos naturales de este espíritu son la sagacidad y la especialización: de allí el desprecio tan justamente mostrado en el mundo romano a expertos y técnicos —los *Graeculus esuriens*—, los remotos pero inconfundibles antepasados de las flacas y mustias figuras de la moderna época alejandrina, el terrible siglo XVIII, toda la *écrivasserie et avocasserie*, el miserable ejército de chupatintas y personeros, con la depredadora, sórdida y burlona figura de Voltaire a la cabeza, destructor y autodestructor para ser ciego y sordo a la verdadera palabra de Dios. Sólo la Iglesia comprende los ritmos “internos”, las corrientes “profundas” del mundo, la marcha silente de las cosas; *non in commotione Dominus*; no en tronantes manifiestos democráticos, ni en el parloteo de las fórmulas constitucionales, ni en la violencia revolucionaria, sino en el orden natural eterno, gobernado por la ley

“natural”. Sólo quienes la comprenden saben lo que puede y lo que no puede lograrse, lo que debe y lo que no debe intentarse. Ellos y sólo ellos conocen la clave del triunfo secular, así como la de la salvación espiritual. La omnisciencia es sólo de Dios. Pero sólo empapándonos en su palabra, sus principios teológicos o metafísicos manifestados, al nivel más bajo, en instintos y en supersticiones antiguas (que no son sino maneras primitivas, probadas por el tiempo, de adivinar y obedecer sus leyes, mientras que el razonamiento es un esfuerzo de sustituir la sabiduría audazmente, por nuestras propias reglas arbitrarias), nos atrevemos a anhelar la sabiduría. La sabiduría práctica es, en alto grado, conocimiento de lo inevitable; de lo que, dado nuestro orden universal, no pudo dejar de suceder; a la inversa, de cómo las cosas no pueden hacerse, o no han podido hacerse, de por qué algunos planes tienen que acabar en el fracaso, y no pueden evitarlo aunque de ellos no pueda darse ninguna razón demostrativa o científica. A la rara capacidad de ver esto le llamamos, con razón, el “sentido de la realidad”; es un sentido de lo que embona tan bien con otras cosas, de lo que no puede existir con otras; y le hemos dado muchos nombres: visión, sabiduría, genio práctico, sentido del pasado, comprensión de la vida y del carácter humano.

La opinión de Tolstoi no es muy distinta, pero él ofrece cómo explicación de la insensatez de nuestras exageradas pretensiones de entender o determinar los hechos no unos esfuerzos absurdos o blasfemos hechos sin una sabiduría especial —es decir, sobrenatural—, sino nuestra ignorancia de demasiadas interrelaciones entre su enorme número, entre las minúsculas causas que determinan los acontecimientos; si empezáramos siquiera a conocer la red causal en su variedad infinita, dejaríamos de elogiar o censurar, de jactarnos o de lamentar, o de ver a unos seres humanos como héroes y a otros como villanos, y nos someteríamos, con toda modestia, a la necesidad inevitable. Empero, no decir más que esto es tergiversar en cierto modo sus opiniones. Es doctrina implícita de Tolstoi en *La guerra y la paz* que toda verdad está en la ciencia, en el conocimiento de las causas materiales, y que, por ende, nos ponemos en ridículo llegando a conclusiones sobre “pruebas” demasiado endebles, y que en esto saldríamos mal parados de una comparación con campesinos o salvajes que, no siendo mucho más ignorantes, al menos tienen pretensiones más modestas; pero no es esta, en realidad, la visión del mundo subyacente en *La guerra y la paz* o en *Anna Karenina* o en ninguna otra obra que corresponda a este periodo de la vida de Tolstoi. Kutusov es sabio y no sólo astuto, como lo son por ejemplo los oportunistas Drubetskoy o Bilibin, y no es víctima de abstractas teorías o dogmas, como los expertos militares alemanes; es distinto de ellos y es más sabio, pero no porque conozca más hechos que ellos o sepa un mayor número de las “pequeñas causas” de los acontecimientos que sus consejeros o sus enemigos, Pfuel o Paulucci o Berthier o el rey de Nápoles. Karataev lleva la luz a Pierre, mientras que los francmasones no lo hacen, pero esto no ocurre porque disponga de una información científica superior a la de las logias de Moscú; Levin pasa por una vivencia durante su trabajo en los campos, y el príncipe Andrey al yacer herido en el campo de batalla de Austerlitz, pero en ninguno de los dos casos ha habido un descubrimiento de hechos o de leyes nuevas, en el sentido ordinario. Por el contrario, cuanto mayor es la

acumulación de hechos, más vana resulta la actividad, más inevitable el fracaso, como lo demuestra el grupo de reformadores que rodea a Alejandro. Ellos y otros hombres como ellos sólo se salvan de la desesperación fáustica por estupidez (como los alemanes y los expertos militares, o los expertos en general) o por vanidad (como Napoleón) o por frivolidad (como Oblonsky) o por insensibilidad (como Karenin).

¿Qué descubren, pues, Pierre, el príncipe Andrey, Levin? ¿Y qué están buscando, cuál es el centro y el clímax de la crisis espiritual resuelta por la vivencia que transforma sus vidas? No la humillante revelación de cuán poco pueden decir haber descubierto — Pierre, Levin y los demás— entre la totalidad de los hechos y las leyes que conoce el observador omnisciente de Laplace, no un simple reconocimiento de ignorancia socrática. Menos aún, lo que es casi el polo opuesto, una nueva conciencia, más precisa, de las “leyes de bronce” que gobiernan nuestras vidas, una visión de la naturaleza como una máquina o una fábrica, en la cosmología de los grandes materialistas, Diderot o Lamettrie o Cabanis, o de los escritores científicos del siglo XIX idolatrados por el “nihilista” Bazarov en *Padres e hijos* de Turgenev; tampoco es algún sentido trascendental de la inexpresable unicidad de la vida, que en todas las épocas han estimado los poetas, místicos y metafísicos. Sin embargo, algo se ha percibido; hay una visión o al menos un atisbo, un momento de revelación que en cierto sentido explica y reconcilia, una teodisea, una justificación de lo que existe y ocurre, así como su elucidación. ¿En qué consiste? Tolstoi no nos lo dice muy explícitamente; pues cuando (en sus obras posteriores, explícitamente didácticas) se propone hacerlo, su doctrina ya no es la misma. Y sin embargo, a ningún lector de *La guerra y la paz* le puede pasar totalmente inadvertido lo que se le está diciendo. Y ello no sólo en las escenas de Kutuzov o de Karataev o en otros pasajes casi teológicos o metafísicos, sino aún más, por ejemplo, en la sección narrativa, no filosófica, del epílogo, en que Pierre, Natasha, Nikolay y Rostov y la princesa María aparecen anclados en sus nuevas vidas, más apacibles, con su establecida rutina cotidiana. Claramente se pretende hacernos ver que estos “héroes” de la novela — los “buenos”—, después de las tempestades y angustias de más de diez años, han alcanzado cierta clase de paz, basada en cierto grado de comprensión: comprensión... ¿de qué? De la necesidad de someterse. ¿A qué? No sólo a la voluntad de Dios (no, al menos, durante el periodo de creación de las grandes novelas, en las décadas de 1860 o 1870) ni a “leyes de bronce” de las ciencias, sino a las relaciones permanentes de las cosas⁷² y a la textura universal de la vida humana, mientras que la verdad y la justicia sólo pueden encontrarse por medio de un conocimiento “natural”, un tanto aristotélico.

Hacer esto es, ante todo, comprender de qué son capaces —y de qué no lo son— la voluntad y la razón humanas. ¿Cómo saber esto? No mediante una investigación específica y un descubrimiento, sino por una conciencia, no necesariamente explícita o consciente, de ciertas características generales de la vida y la experiencia humanas. Y la más significativa y penetrante de éstas es la línea decisiva que separa la “superficie” de las “profundidades”: por una parte, el universo de los datos perceptibles, descriptibles, analizables, tanto físicos como psicológicos, tanto “externos” como “internos”, tanto públicos como privados, de los que pueden tratar las ciencias, aunque en algunas

regiones —las que quedan fuera de lo físico— hayan logrado tan pocos progresos; y, por otra parte, el orden que, por decirlo así, “contiene” y determinada la estructura de la experiencia, el marco en que ésta —es decir, nosotros y todo lo que experimentamos— se debe concebir como fija, lo que entra en nuestros hábitos de pensamiento, acción, sentimiento, nuestras emociones, esperanzas, deseos, nuestros modos de hablar, de creer, de reaccionar, de ser. Nosotros —criaturas sensibles— vivimos parcialmente en un mundo cuyos constituyentes podemos descubrir y clasificar, y guiarnos por ello según métodos racionales, científicos, deliberadamente planeados; pero en parte (Tolstoi y Maistre, y con ellos muchos otros pensadores dirían que en la mayor parte) estamos inmersos y sumergidos en un medio que, precisamente en el grado en que inevitablemente lo damos por sentado, como parte de nosotros mismos, no podemos observarlo como desde el exterior, no podemos identificarlo, medirlo e intentar manipularlo, ni aun podemos estar cabalmente conscientes de él, ya que entra demasiado íntimamente en toda nuestra experiencia; él mismo está demasiado apretadamente entretejido con todo lo que somos y hacemos para que podamos levantarlo por encima de la corriente (*es* la corriente) y observarlo con desapego científico, como un objeto. Es él —el medio en que estamos— el que determina nuestras categorías más permanentes, nuestros cánones que verdad y mentira, de realidad y apariencia, de bueno y malo, de central y periférico, subjetivo y objetivo, bello y feo, movimiento y reposo, pasado y presente y futuro, unicidad y pluralidad; por ello ni estas ni ningunas otras categorías o ideas concebidas explícitamente pueden aplicársele, pues él mismo no es sino un nombre vago para la totalidad que incluye estas categorías, estos conceptos, el marco último, las presuposiciones básicas con las que actuamos.

Y sin embargo, aunque no podemos analizar el medio sin alguna (imposible) posición ventajosa fuera de él (pues no hay “fuera”), algunos seres humanos tienen más conciencia —aunque no pueden describirla— de la textura y la dirección de estas partes “sumergidas” de sus propias vidas y de las de los demás, más conciencia de esto que otros, que o bien ignoran la existencia del medio omnipresente (el “flujo de la vida”), y son llamados, con razón, superficiales, o bien tratan de aplicarle instrumentos —científicos, metafísicos, etc.— adaptados tan sólo a los objetos que se hallan sobre la superficie, es decir, la porción relativamente consciente, manipulable de nuestra experiencia, y así llegan a absurdos en la teoría y sufren humillantes derrotas en la práctica. La sabiduría es la capacidad de tomar en cuenta el medio inalterable (al menos por nosotros) en que actuamos, así como tomamos en cuenta, por ejemplo, la omnipresencia del tiempo y el espacio, lo que caracteriza toda nuestra experiencia; y la capacidad de descontar, más o menos conscientemente, las “tendencias inevitables”, los “imponderables”, el “modo en que suceden las cosas”. No es un conocimiento científico sino una sensibilidad especial a los contornos de las circunstancias en que, acaso por azar, nos hallamos; una capacidad de vivir sin entrar en conflicto con algún factor o condición permanente que no pueda alterarse o siquiera describirse o calcularse por completo; una capacidad de dejarse guiar por métodos empíricos —la “sabiduría inmemorial” que se atribuye a los campesinos y a otras “gentes sencillas”— donde, en

principio, no se aplican las leyes de la ciencia. Este inexpresable sentido de orientación cósmica es el “sentido de la realidad”, el “conocimiento” de cómo vivir.

A veces Tolstoi habla como si las ciencia pudiera, en principio si no en la práctica, penetrarlo y conquistarlo todo; y si lo hiciera, entonces nosotros conoceríamos las causas de todo lo que hay, sabríamos que no somos libres, sino absolutamente determinados, y eso es todo lo que los más sabios pueden llegar a saber. También así Maistre habla como si los eruditos supiesen más que nosotros, por sus técnicas superiores; pero lo que saben no deja de ser, en cierto sentido, los “hechos”: la materia de las ciencias. Santo Tomás sabía incomparablemente más que Newton, y con más precisión y más certidumbre, pero lo que sabía era de la misma índole. Mas pese a este homenaje —de dientes para fuera— a las capacidades descubridoras de las ciencias naturales o de la teología, estos reconocimientos no pasan de ser formales; y una creencia muy distinta encuentra expresión en las doctrinas positivas de Maistre y de Tolstoi. Santo Tomás recibe los elogios de Maistre no por ser un matemático mejor que D’Alembert o Monge; las virtud de Kutuzov no consiste, según Tolstoi, en ser un teórico de la guerra mejor y más científico que Pfuel y Paulucci. Estos grandes hombres son más sabios, no mejor informados; no es su razonamiento deductivo o inductivo el que los hace grandes; su visión es más “profunda”, ven algo que los demás no ven; perciben las vías del mundo, ven qué va con qué, y qué nunca podrá unirse con qué, ven lo que puede ser y lo que no puede ser, cómo viven los hombres y con qué fines, lo que hacen y lo que padecen; cómo y por qué actúan y deben actuar así y no de otra manera.

Esta “vista” no ofrece, en un sentido, información nueva acerca del universo; es una conciencia del juego mutuo de lo imponderable con lo ponderable, de la “forma” de las cosas en general o de una situación específica, o de un personaje particular, que es precisamente lo que no se puede deducir o siquiera formular de acuerdo con las leyes de la naturaleza, como lo requiere el determinismo científico. Lo que pueda subsumirse según tales leyes, ya lo tratan los hombres de ciencia; eso no necesita “sabiduría”; y negar a las ciencias sus derechos por causa de la existencia de esta sabiduría superior es una invasión injustificada del territorio científico, y una confusión de categorías. Tolstoi, al menos, no llega hasta el punto de negar la eficiencia de la física en su propia esfera, pero piensa que la esfera es trivial en comparación con lo que permanentemente está fuera del alcance de las ciencia: los mundos sociales, morales, políticos y espirituales que ninguna ciencia puede separar, describir o predecir, porque en ellos es demasiada elevada la proporción de vida “sumergida”, imposible de inspeccionar. La visión que revela la naturaleza y la estructura de estos mundos no es un sustituto provisional, un remedio para salir del paso, al que sólo se recurre mientras no estén lo bastante refinadas las técnicas científicas correspondientes; su función es totalmente distinta; hace lo que ninguna ciencia puede pretender hacer; distingue lo real de lo ficticio, lo válido del inválido, lo que puede hacerse de lo que no puede hacerse; y lo logra sin ofrecer motivos racionales de sus pronunciamientos, simplemente porque “racional” e “irracional” son términos que adquieren, ellos mismos, sus significados y sus usos en su relación con ella, al “surgir” de ella, y no a la inversa. Pues, ¿qué son los datos de semejante

entendimiento sino la base última, el marco, la atmósfera, el contexto, el medio (cualquier metáfora que sea la más expresiva) en que todos nuestros pensamientos y acciones se sienten, evalúan, juzgan de la manera inevitable en que esto se hace?

Es la sensación omnipresente de este marco —de este desarrollo de acontecimientos, o pauta cambiante de características— como algo “inexorable”, universal, penetrante, no alterable por nosotros, que no está en nuestro poder (en el sentido de “poder” en que el avance del conocimiento científico nos ha dado poder sobre la naturaleza) la que se haya en la raíz misma del determinismo de Tolstoi, y de su realismo, su pesimismo, su desprecio (y el de Maistre) de la fe puesta en la razón tanto por la ciencia como por el mundano sentido común. Está “allí” —el marco, el fundamento de todo— y sólo el hombre sabio lo nota. Pierre lo anhela, Kutuzov lo siente en sus huesos, Karataev se ha fundido con él. Todos los héroes de Tolstoi tienen al menos intermitentes vislumbres de él, y esto es lo que hace que todas las explicaciones convencionales, la científicas, las históricas, las del irreflexivo “buen sentido” parezcan tan huecas y, cuanto más pretenciosas, más vergonzosamente falsas. También el propio Tolstoi sabe que la verdad está allí, y no “aquí”, no en las regiones asequibles a la observación, la discriminación, la imaginación constructiva, no en el poder de la percepción microscópica y el análisis, en los que él mismo es el más grande maestro de nuestros tiempos: pero Tolstoi no lo ha visto a la cara; porque, haga lo que haga, no logra tener una visión del todo; no es —y está lejos de ser— un erizo; y lo que ve no es el *uno*, sino, siempre, con creciente minuciosidad, en toda su hormigueante individualidad, con una clarividencia que lo enloquece, obsesiva, inevitable, incorruptible, penetrante, *los muchos*.

VII

Todos somos parte de un esquema de las cosas, más vasto de lo que podemos comprender. No podemos describirlo del modo que pueden describirse los objetos externos o los caracteres de otras personas, aislándolos un tanto del “flujo” histórico en que tienen su ser, y de esas proporciones “sumergidas”, insondables, de las mismas a las que, según Tolstoi, los historiadores profesionales han prestado tan poca atención; pues nosotros mismos vivimos en este todo, vivimos de él, y sólo somos sabios en la medida en que hacemos las paces con él, pues mientras no lo hagamos, y al menos que lo hagamos (sólo después de muchos amargos padecimientos, si hemos de creer en Esquilo y el libro de Job), protestaremos y sufriremos en vano, y sólo nos pondremos en ridículo (como ocurrió a Napoleón). Esta sensación de la corriente que nos rodea (desafiar su naturaleza, por estupidez o por presuntuoso egoísmo volvería contra nosotros nuestros pensamientos y nuestras acciones) es la visión de la unidad de la experiencia, el sentido de la historia, el verdadero conocimiento de la realidad, la fe en la sabiduría incommunicable del sabio (o del santo) que, *mutatis mutandis*, es común a Tolstoi y a Maistre. Su realismo es de una índole similar: el enemigo natural del romanticismo, el sentimentalismo y el “historicismo”, así como del agresivo “cientismo”. Su propósito no

es distinguir lo poco que se sabe o se hace del océano ilimitado de lo que, en principio, se pueda saber o hacer, o se llegue a saber o a hacer un día, ya sea por el avance del conocimiento de las ciencias naturales o de la metafísica o de las ciencias históricas, o por un retorno al pasado, o por cualquier otro método; lo que intentan establecer son las fronteras eternas de nuestro conocimiento o nuestro poder, de marcarlas, apartándonos de lo que, en principio, nunca podrá conocer o alterar el hombre. Según Maistre, nuestro destino yace en el pecado original, en el hecho de que somos humanos —finitos, falibles, viciosos, vanos— y en que todo nuestro conocimiento empírico (en contraste con las enseñanzas de la Iglesia) está infectado por el error y la monomanía. Según Tolstoi, todo nuestro conocimiento es necesariamente empírico —no hay otro—, pero jamás nos conducirá al verdadero entendimiento, sino tan sólo a una acumulación de fragmentos de información arbitrariamente seleccionados; empero, eso le parece (así como cualquier metafísico de la escuela idealista, a la que él despreciaba) insignificante al lado de esta clase inexorable pero muy palpable de comprensión superior, única digna de buscar, y de esta comprensión debe derivarse, y apuntar hacia ella, aquel conocimiento empírico, para no ser ininteligible.

A veces Tolstoi se acerca a decir lo que es: cuanto más conocemos, nos dice, acerca de una acción humana dada, más inevitable y determinada nos parece ser; ¿por qué? Porque cuanto más sabemos de todas las condiciones y antecedentes del caso, más difícil nos resulta apartar de nuestra mente varias circunstancias y conjeturar qué habría ocurrido sin ellas, y conforme seguimos removiendo en nuestra imaginación lo que sabemos que es cierto, hecho tras hecho, se vuelve no sólo difícil sino imposible. El significado de esto no es oscuro. Somos lo que somos, y vivimos en una situación dada que tiene las características —físicas, psicológicas, sociales— que tiene; lo que pensamos, sentimos, hacemos, está condicionado por ello, incluso nuestra capacidad de concebir alternativas posibles, sea en el presente, en el futuro o en el pasado. Nuestra imaginación y capacidad de calcular, o nuestro poder de concebir, por ejemplo, lo que habría ocurrido si el pasado hubiese sido de otro modo, en aquel o este particular, pronto alcanza sus límites naturales, límites creados tanto por la flaqueza de nuestra capacidad de calcular alternativas —“habría podido ser”— cuanto (podemos añadir, por una extensión lógica del argumento de Tolstoi), más aún, por el hecho de que nuestras ideas, los términos en que se manifiestan, los símbolos mismos, son lo que son, están ellos mismos determinados por la verdadera estructura de nuestro mundo. Nuestras imágenes y poderes de concepción están limitados por el hecho de que nuestro mundo tiene ciertas características y no otras: un mundo demasiado distinto no es (empíricamente) concebible: algunos cerebros son más imaginativos que otros, pero todo se detienen en un momento dado.

El mundo es un sistema y una red: concebir a los hombres como “libres” es considerarlos capaces de haber procedido, en alguna coyuntura lejana, de alguna manera distinta de como realmente actuaron; es pensar en las consecuencias que pudieron librarse de estas actividades no efectuadas y en qué forma, como resultado, el mundo habría sido distinto del mundo tal como es hoy. Bastante difícil es hacer esto en el caso

de los sistemas artificiales, puramente deductivos, como, por ejemplo, en el ajedrez, donde las permutaciones son finitas en número y claras en tipo —habiendo sido dispuestas así por nosotros, artificialmente—, de modo que las combinaciones son calculables. Mas si aplicamos este método a la vaga y rica textura del mundo real y tratamos de elaborar las implicaciones de este o de aquel plan no seguido o acción no efectuada —su efecto sobre la totalidad de los acontecimientos posteriores— basándonos en el conocimiento de las leyes causales, probabilidades, etc. que podamos tener, veremos que cuanto mayor sea el número de causas “diminutas” que encontremos, más abrumadora será la tarea de “deducir” alguna consecuencia, de “desengoznarlas” una por una; y es que cada consecuencia afecta todo el resto de la innumerable totalidad de cosas y acontecimientos; y ello, en contraste con el ajedrez, no queda definido en función de un conjunto finito y arbitrariamente determinado de reglas y conceptos. Y si, sea en la vida real o aun en el ajedrez, empezamos a examinar los conceptos básicos —continuidad en el espacio, divisibilidad en el tiempo, y similares— pronto llegaremos a la etapa en que los símbolos dejan de ayudarnos y en que nuestros pensamientos se vuelven confusos y se paralizan. Por todo ello, cuanto más completo es nuestro conocimiento de los hechos y de sus conexiones, más difícil resulta concebir alternativas; entre más claros y exactos los términos —o las categorías— en que concebimos y describimos el mundo, cuanto más fija nuestra estructura universal, menos “libres” parecen nuestros actos. Conocer esos límites, tanto de la imaginación como, a fin de cuentas, del pensamiento mismo, es enfrentarse cara a cara con la “inexorable” pauta unificadora del mundo; percatarnos de nuestra identidad con ella, someternos a ella, es encontrar la verdad y la paz. Esto no es simple fatalismo oriental, ni el determinismo mecanicista de los célebres materialistas alemanes de la época, Büchner y Vogt, o Moleschott, tan profundamente admirados en Rusia por los “nihilistas” revolucionarios de la generación de Tolstoi; tampoco es anhelo de una iluminación o integración mística. Es escrupulosamente empírico, racional, enérgico y realista. Pero su causa emocional es un apasionado deseo de una visión monista de la vida, de parte de un zorro ceñudamente empeñado en ver a la manera de un erizo.

Esto se halla notablemente cerca de las afirmaciones dogmáticas de Maistre: hemos de llegar a una actitud de asentimiento a las demandas de la historia, que son la voz de Dios hablándonos por medio de sus siervos y sus instituciones divinas, que no son obra de manos humanas ni destructibles por ellas. Hemos de ponernos en armonía con la auténtica palabra de Dios, con el “motor” interno de las cosas; pero ¿qué hacer en los casos concretos? ¿Cómo debemos conducir nuestras vidas privadas y políticas públicas? Poco nos ilustran sobre ello estos críticos del liberalismo optimista. Y tampoco podemos esperar que nos lo digan, pues la visión positiva se les escapa. El idioma de Tolstoi, y no menos el de Maistre, están adaptados a la actividad opuesta. Es al analizar, identificar, establecer diferencias, aislar ejemplos concretos, llegar al corazón de cada entidad individual *per se*, cuando Tolstoi alcanza toda la altura de su genio; y de modo similar Maistre logra sus brillantes efectos precisando los absurdos cometidos por sus enemigos y ofreciéndolos al escarnio público mediante un *montage sur l'épingle*. Ambos son

observadores agudos de las variedades de la experiencia; al punto detectan cualquier intento de representarla falsamente o de ofrecer de ella explicaciones engañosas, y lo ridiculizan con saña. Y sin embargo, ambos saben que la verdad absoluta —base última de la correlación de todos los ingredientes del universo, contexto único en que todo lo que ellos u otros digan puede ser verdadero o falso, trivial o importante—, reside en una visión sinóptica que, como no la poseen, no pueden expresarla.

¿Qué es eso que ha aprendido Pierre, acerca de que es una aceptación el matrimonio de la princesa Marie, y de lo que durante toda su vida persigue con tal angustia el príncipe Andrey? Como san Agustín, Tolstoi sólo sabe decir qué *no* es. Su genio es devastadoramente destructivo. Sólo puede tratar de señalar su objetivo revelando los indicadores que son falsos, identificar la verdad aniquilando lo que no lo es; a saber, todo lo que pueda decirse en el claro lenguaje analítico que corresponde a la clarísima pero necesariamente limitada visión de los zorros. Como Moisés, debe detenerse a la vista de la Tierra Prometida; sin ella su viaje ha sido inútil; pero no puede entrar y sin embargo, sabe que existe. Y puede decirnos, como nadie nos lo había dicho nunca, todo lo que no es; ante todo, no es nada que puedan alcanzar el arte o la ciencia o la civilización o la crítica racional.

Y lo mismo dice Joseph de Maistre. Es el Voltaire de la reacción. Toda doctrina nueva desde las épocas de la fe se hace añicos con feroz complacencia y malicia. Los pretendientes son expuestos a la burla, y derribados uno tras otro; el arsenal contra las doctrinas liberales y humanitarias es el más rico jamás reunido. Pero el trono permanece vacío, la doctrina positiva está lejos de ser convincente. Maistre suspira por la Época de las Tinieblas, pero en cuanto sus compañeros emigrados revelan sus planes de invalidar la Revolución francesa y retornar al *status quo ante*, él los tilda de pueriles absurdos, de intentos de actuar como si lo que ha acontecido, cambiándonos irrevocablemente, nunca hubiese ocurrido. Tratar de invertir la Revolución, escribió Maistre, es como ser invitado a vaciar el lago de Ginebra embotellando sus aguas y colocándolas en una bodega.

No hay ningún vínculo entre Maistre y quienes realmente creían en la posibilidad de alguna clase de retorno: los neomedievalistas, desde Wackenroder y Görres y Cobbett hasta G. K. Chesterton y los eslavófilos y distributistas y prerrafaelitas y otros románticos nostálgicos; pues él creía, como Tolstoi, en lo exactamente opuesto; en el poder “inexorable” del momento presente, en nuestra incapacidad de deshacernos de la suma de condiciones que, acumuladas, determina nuestras categorías básicas, y de un orden que nunca podremos plenamente describir o siquiera llegar a conocer, como no sea por alguna inmediata conciencia de él.

Muy antigua es la pugna entre estos tipos rivales de conocimientos: el que resulta de la investigación metódica, y el más impalpable que consiste en el “sentido de la realidad”, en la “sabiduría”. Y a las pretensiones de uno y otro generalmente se les ha reconocido cierta validez: los choques más brutales han sido sobre la línea precisa que marca las fronteras de los dos territorios. Los que atribuyen grandes derechos al conocimiento no científico han sido acusados por sus adversarios de irracionalismo y de oscurantismo, de rechazar deliberadamente —en favor de las emociones o del prejuicio ciego— fidedignos

cánones públicos de la verdad comprobable; y ellos, a su vez, acusan a sus enemigos, los ambiciosos paladines de la ciencia, de tener pretensiones absurdas, de prometer imposibles y de hacer propaganda falsa, de tratar de explicar la historia, o las artes, o los estados del alma individual, y también de cambiarlos, cuando es clarísimo que ni han empezado siquiera a comprender lo que son, cuando los resultados de sus labores, aun en los casos en que no han sido nulos, suelen tomar direcciones inesperadas, a menudo catastróficas... y todo esto porque, siendo vanidosos y empecinados, no reconocen que siempre ignoran demasiados factores en demasiadas situaciones, que no están al alcance de los métodos de la ciencia natural. Más vale, desde luego, no jactarse de haber calculado lo incalculable, no sostener que hay un punto arquimédico fuera del mundo, en el que todo es mensurable y modificable; más vale aplicar, en todo contexto, los métodos que parecen más idóneos, que ofrecen los mejores resultados (pragmáticos), resistir las tentaciones de Procusto; ante todo, distinguir lo que es identificable y clasificable, que puede ser estudiado objetivamente, a veces medido y manipulado con toda precisión, a partir de los rasgos más permanentes, ubicuos, inevitables, íntimamente presentes en nuestro mundo que, si acaso, son sobradamente conocidos, por lo cual su presión “inexorable”, demasiado conocida, casi no se siente ni se advierte, y no podemos concebir siquiera observarla en perspectiva o hacer de ella un objeto de estudio.

Esta es la distinción que imbuje el pensamiento de Pascal y de Blake, de Rousseau y de Schelling, de Goethe y de Coleridge, de Chateaubriand y de Carlyle; de todos los que hablan de las razones del corazón, o de la naturaleza moral o espiritual del hombre, de la sublimidad y hondura del universo, de su visión más “profunda” por bardos y profetas, de los modos especiales de su entendimiento, de su comprensión interna, de fundirse en uno solo con él. A estos últimos pensadores pertenecen Tolstoi y Maistre. Tolstoi lo atribuye todo a nuestra ignorancia de las causas empíricas, y Maistre al abandono de la lógica tomista o de la teología de la Iglesia católica. Pero estas afirmaciones explícitas reciben un mentís en el tono y el contenido de lo que, en realidad, dicen los dos grandes críticos. Ambos reiteran, una y otra vez, el contraste entre lo “interno” y lo “externo”, la “superficie”, única iluminada por los rayos de la ciencia y la razón, y las “profundidades”, la “verdadera vida que viven los hombres”. Para Maistre, como después para Barrès, el verdadero conocimiento —la sabiduría— se halla en una comprensión de *la terre et les morts*, en una comunión con ellos (¿qué tiene que ver esto con la lógica tomista?), el gran movimiento inalterable creado por los vínculos entre los muertos y los vivos y los nonatos y la tierra en que viven, y quizá sea esto, o algo afín, lo que a sus respectivas maneras han tratado de decirnos Burke y Taine, y sus muchos imitadores.

En cuanto a Tolstoi, el conservadurismo místico les fue particularmente detestable, ya que su opinión evadía la cuestión con sólo reafirmarla como respuesta, oculta tras una nube de retórica pomposa. Y sin embargo también él, a la postre, nos presenta la visión, apenas vislumbrada por Kutuzov y por Pierre, de Rusia en su vastedad, y de lo que podía o no podría hacer o padecer, y cómo y cuándo; todo lo que no percibían Napoleón y sus consejeros (que sabían mucho, pero no de lo que era pertinente a la cuestión), y así

(aunque sus conocimientos de la historia y de la ciencia y de las causas pequeñas acaso fueran mayores que los de Kutuzov o de Pierre) fueron, a su debido tiempo, llevados a su perdición. Las loas de Maistre a la ciencia superior de los grandes soldados cristianos del pasado, y las lamentaciones de Tolstoi por nuestra ignorancia científica no deben engañar a nadie respecto de la naturaleza de lo que en realidad están defendiendo: el conocimiento de las “corrientes profundas”, las *raisons de coeur*; que ellos en realidad no conocían por experiencia directa, pero al lado de las cuales (ambos estaban convencidos) los recursos a la ciencia no eran sino una trampa y un engaño.

Pese a su profunda diferencia y, de hecho, violenta oposición mutua, el realismo séptico de Tolstoi y el autoritarismo dogmático de Maistre, son hermanos de sangre. Ambos gozan de una torturada fe en una única y serena visión, en que todos los problemas quedan resueltos, todas las dudas disipadas, la paz y el entendimiento al fin se logran. Privados de esta visión, concentraron todos sus formidables recursos, desde sus posiciones tan distintas y, de hecho, a menudo incompatibles, en la eliminación de todos los posibles adversarios y críticos de ella. Los credos por cuya simple posibilidad abstracta luchaban no eran, en realidad, idénticos. Tal fue el duro trance en que se encontraron y que los movió a dedicar sus fuerzas a una incansable tarea de destrucción, y fueron sus enemigos comunes y la gran afinidad de sus temperamentos los que hicieron de ellos extraños pero inconfundibles aliados en una guerra que, hasta el día de su muerte, estuvieron conscientes de estar luchando.

VIII

Por muy opuestos que fueron Tolstoi y Maistre —uno, el apóstol del Evangelio de que todos los hombres somos hermanos; otro, el frío defensor de los derechos de la violencia, el sacrificio ciego y el sufrimiento eterno—, ambos estuvieron unidos en su incapacidad de librarse de la misma trágica paradoja: por su naturaleza, ambos fueron zorros de aguda mirada, inevitablemente conscientes de las diferencias puras, *de facto*, que dividen al mundo humano y las fuerzas que lo perturban, observadores incapaces de dejarse engañar por los muchos sutiles artificios, los sistemas unificadores y credos y ciencias con que los superficiales o los desesperados intentan ocultar el caos a sí mismos o a los demás. Ambos buscaron un universo armonioso, mas por doquier encontraron guerra y desorden, los cuales ningún intento de engaño, por bien hecho que fuese, podía comenzar siquiera a ocultar, y así, en un estado de desesperación final, ofrecieron arrojar a lo lejos las terribles armas de la crítica con que ambos, particularmente Tolstoi, habían sido tan abrumadoramente dotados, en favor de la gran visión única, de algo indivisiblemente sencillo y demasiado alejado de los normales procesos intelectuales para que pudiesen abordarlo los instrumentos de la razón y que, por ello, acaso ofreciera un camino hacia la paz y la salvación.

Maistre comenzó como liberal moderado y acabó pulverizando al mundo del siglo XIX desde el bastión solitario de su propia variedad de catolicismo ultramontano. Tolstoi

empezó con una visión de la vida y de la historia humana que contradecía todos sus conocimientos, todas sus facultades, todas sus inclinaciones y, por consiguiente, difícil sería decir que la abrazó en el sentido de llevarla a la práctica como escritor o como hombre. De aquí pasó, en su vejez, a una forma debida en que trató de resolver las flagrantes contradicciones entre lo que creía acerca del hombre y de los acontecimientos, y lo que pienso que creía que uno debía creer, comportándose, al final, como si las cuestiones prácticas de esta índole estuviesen lejos de ser los asuntos fundamentales, sino tan sólo las preocupaciones triviales de una vida ociosa y mal dirigida, en tanto que los problemas verdaderos eran totalmente distintos. Mas todo fue inútil: la musa no se dejó engañar. Tolstoi fue el menos superficial de los hombres; no pudo nadar con la corriente sin ser atraído irresistiblemente bajo la superficie para investigar las oscuras profundidades, y no pudo dejar de ver lo que vio ni de dudar aun de eso; pudo cerrar los ojos, pero no olvidar que estaba cerrándolos; su sentido de lo que era falso, terrible y destructor, frustró este último esfuerzo por engañarse, como había frustrado todos los anteriores; y murió víctima de la angustia, oprimido por el peso de su infalibilidad intelectual y su sentido de perpetuo error moral, el más grande de los hombres que no han podido reconciliar, ni dejar irreconciliado el conflicto de lo que es con lo que debe ser.

El sentido que Tolstoi tuvo de la realidad fue, hasta el fin, demasiado devastador para ser compatible con alguna idea moral que él pudiese construir a partir de los fragmentos en que su intelecto dejó el mundo, y dedicó todo el enorme poder de su genio y de su voluntad a negar este hecho durante toda su vida. A la vez locamente soberbio y lleno de odio a sí mismo, omnisciente y dudoso de todo, frío y violentamente apasionado, desdeñoso y buscador de humillaciones, atormentado y objetivo, rodeado por una familia que lo adoraba, por seguidores devotos, por la admiración de todo el mundo, y sin embargo casi totalmente aislado, Tolstoi es el más trágico de los grandes escritores, un anciano desesperado al que nadie pudo ayudar mientras deambulaba por Colono cegado por su propia mano.

Trad. de Juan José Utrilla

¹ *Le Roman russe* (París, 1886), p. 282.

² ‘πόλλ’ οἶδ’ ἀλώπηξ, ἀλλ’ ἐχῖνος ἐν μέγα.’ Fragmento 201 de Arquíloco en M. L. West (comp.), *Iambi et Elegi Graeci*, vol. 1 (Oxford, 1971).

³ Para los fines de este ensayo me propongo limitarme casi por completo a la explícita filosofía de la historia contenida en *La guerra y la paz*, y pasar por alto, por ejemplo, *Los relatos de Sebastopol*, *Los cosacos*, los

fragmentos de la novela no publicada acerca de los decembristas, y las reflexiones dispersas de Tolstoi sobre el tema, salvo cuando se relacionan con las opiniones expresadas en *La guerra y la paz*.

⁴ Véase E. I. Bogoslovsky, *Turgenev o L. Tolstoy* (Tiflis, 1984), p. 41, citado por P. I. Biryukov, *L. N. Tolstoy: biografiya*, 3ª ed. (Berlín, 1921), vol. 2, pp. 48-49.

⁵ *Ibid.*

⁶ Carta a Tolstoi, del 11 de julio de 1883.

⁷ “Se repite y filosofa”, Gustave Flaubert, *Lettres inédites à Tourguéneff* (Mónaco, 1946), p. 218.

⁸ A. A. Fet, *Moi vospominaniya* (Moscú, 1890), parte 2, p. 175.

⁹ Véanse las severas objeciones de A. Vítmer, muy respetable historiador militar, en su *1812 god v “Voine i mire”* (San Petersburgo, 1869) así como el tono de creciente indignación en los críticos de la época A. S. Norov, A. P. Pyatkovsky y S. Navalikhin. El primero sirvió en la campaña de 1812 y, pese a algunos errores de hecho, hace críticas de sustancia. Los dos últimos, casi sin ningún valor como críticos literarios, pero al parecer se tomaron la molestia de verificar algunos de los hechos en cuestión.

¹⁰ Véase V. B. Shklovsky, *Matter’yal i stil’ v romane L’va Tolstogo “voina i mir”* (Moscú, 1928), *passim* pero en particular el cap. 7. Véase más adelante p. 369.

¹¹ *Razbor “Voiny i mira”* (San Petersburgo, 1868), pp. 1-4.

¹² Por ejemplo, los profesores Ilin, Yákovenko, Zenkovsky y otros.

¹³ Hay excepciones honorables en los estudios de los escritores rusos N. I. Kareev y B. M. Eikhenbaum, así como en los de los franceses E. Haumant y Albert Sorel. De las monografías dedicadas a este tema sólo conozco dos de algún valor. La primera, “Filosofiya istorii L. N. Tolstogo”, de V. N. Pertsev, en *“Voina i mir”: sbornik pamyati L. N. Tolstogo*, ed. V. P. Obninsky y T. I. Polner (Moscú, 1912), después de censurar tímidamente a Tolstoi por ciertas oscuridades, exageraciones y contradicciones, pronto se retira a inocuas generalidades. La otra, “Filosofiya istorii v romane L. N. Tolstogo, “Voina i mir” de M. M. Rubinshtein, en *Russkaya mysl’* (julio de 1911), pp. 78-103, es mucho más elaborada, pero me parece que al final no establece nada. (Muy distinto es el juicio de Arnold Bennett, que he conocido después de escribir este ensayo: “La última parte del epílogo está llena de buenas ideas, que el autor no logra elaborar. Y desde luego, en opinión de la crítica, mejor habría sido suprimirla; pero Tolstoi no pudo decidirse a hacerlo: era por ella por lo que había escrito del libro”. *The Journals of Arnold Bennett*, ed. Newman Flower, 3 vols. [Londres, 1900, 32-33], vol. 2, 1911-1921, p. 62). En cuanto a los inevitables esfuerzos por relacionar los conceptos históricos de Tolstoi con los de marxistas de última hora — Kautsky, Lenin, Stalin, etc.— pertenecen a las curiosidades de la política o de la teología, antes que a las de la literatura.

¹⁴ P. A. Vyazemsky, “Vospominaniya o 1812 god”, en *Ruskii arkhiv*, 7 (1869), columnas 181-192, 01-016 [*sic*], esp. columnas 185-187.

¹⁵ “Malditas preguntas”, frase que llegó a hacer un cliché en la Rusia del siglo XIX para aquellas cuestiones morales y sociales básicas de que, tarde o temprano, debe tomar conciencia todo hombre honrado, en particular todo escritor, y luego enfrentarse a la alternativa de entrar en la lucha, o darles la espalda a sus congéneres, sabedor de la responsabilidad de lo que está haciendo. [Aunque *voprosy* ya se empleaba normalmente en la década de 1830 para referirse a estas cuestiones, parece que la frase específica “proklyatye voprosy” fue acuñada en 1858 por Mijail L. Mijailov, quien la usó para traducir “die verdammten Fragen” en su versión del poema de Heine “Zum Lazarus” (1853/1854): véase “Stikhotvoreniya Geine”, en *Sovremennik*, 1858, núm. 3, p. 125; y la p. 225 en *Heinrich Heines Sämtliche Werke*, ed. Oskar Walzel (Leipzig, 1911-1920), vol. 3. También es probable que Mijailov haya aprovechado una expresión rusa ya existente y que se acomodaba perfectamente a las palabras de Heine, mas aún no he encontrado un uso anterior de la frase en alguna publicación. H. H.]

¹⁶ Instrucciones a sus legisladores expertos.

¹⁷ L. N. Tolstoi, *Polnoe sobranie sochinenii* (Leningrado, 1928-1964, (Moscú)), vol. 46, pp. 4-28. (18-26 de marzo de 1847).

¹⁸ *Ibid.*, pp. 97, 113, 114, 117, 123-124, 127 (20 de marzo al 27 de junio de 1852).

¹⁹ *Ibid.*, pp. 126, 127, 130, 132-134, 167, 176, 249; 82, 110; 140 (126-176: 24 de junio de 1852 al 28 de septiembre de 1853; 249: “Diario de tareas diarias”, 3 de marzo de 1847; 82, 110: 10 de agosto de 1851, 14 de abril de 1852).

²⁰ *Ibid.*, p. 123 (11 de junio de 1852).

²¹ *Ibid.*, pp. 141-142 (22 de septiembre de 1852).

²² *Ibid.*, vol. I, p. 222.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ V. N. Nazariyev, “Lyudi bylogo vremeni”, en *L. N. Tolstoy v vospominaniyakh sovremennikov* (Moscú, 1995), vol. I, p. 52.

²⁶ *Ibid.*, pp. 52-53.

²⁷ N. N. Gusev, *Dva goda s L. N. Tolstoy* (Moscú, 1973), p. 188.

²⁸ *La guerra y la paz*, epílogo, primera parte, cap. I.

²⁹ *La guerra y la paz*, vol. 4, primera parte, cap. 4.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Sobre la conexión de esto con *La cartuja de Parma*, de Stendhal, véase *infra*, nota 50.

³² *La guerra y la paz*, vol. 2, tercera parte, cap. I.

³³ Véase la profesión de fe, en su célebre introducción —moralista militante— a una edición de Maupassant, cuyo genio admira a pesar de todo (“Predislovie k sochineniyam Gyui de Mopassana”, *Polnoe sobranie sochinenii* [vid, *supra*, nota 17], vol. 30, pp. 3-24). Mucho menos buena es su opinión de Bernard Shaw, cuya retórica social le parece muerta y vulgar (entrada en su diario del 31 de enero de 1908, *ibid.*, vol. 56, pp. 97-98).

³⁴ *La guerra y la paz*, epílogo, segunda parte, cap. 1.

³⁵ Los “sillones del imperio” de cierta forma siguen llamándose aún hoy en Rusia “sillones Talleyrand”.

³⁶ Uno de los críticos rusos de Tolstoi, M. N. Rubinshtein, a quien ya nos hemos referido en la nota 13, dice que toda ciencia se vale de *algunos* conceptos no analizados para explicar de qué tratan las otras ciencias, y que el “poder” resulta el concepto central no explicado de la historia. Pero la idea de Tolstoi es que ninguna otra ciencia puede “explicarlo” ya que, tal como lo emplean los historiadores, es un término sin sentido, no un concepto sino absolutamente nada: *vox nihili*.

³⁷ *La guerra y la paz*, epílogo, primera parte, cap. 2.

³⁸ Véase V. B. Shklovsky, *op. cit.*, caps. 7 a 9, y también K. V. Pokrovsky, “Istochniki romana ‘Voyna i mir’”, en Polner y Obninsky *op. cit.*

³⁹ *La guerra y la paz*, vol. 4, segunda parte, cap. I.

⁴⁰ “Nesko’lko slov po povodu knigi: “Voyna i mir” en *Russkii arkhiv* 6 (1868), columnas 515-528.

⁴¹ *La guerra y la paz*, vol. 3, tercera parte, cap. I.

⁴² *Op. cit.*

⁴³ N. I. Kareev, “Istoricheskaya filosofiya v ‘Voine i mire’ en *Vestnik europy*, 22, núm. 4 (julio-agosto de 1887), pp. 227-269.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 230. Cf. *La guerra y la paz*, vol. 3, primera parte, cap. I (“los dos lados de la vida de cada hombre”).

⁴⁵ B. M. Eikhenbaum, *Lev. Tolstoy* (Leningrado, 1928-1960), vol. I, pp. 123-124.

⁴⁶ Aquí vuelve a surgir la paradoja, pues los “infinitesimales”, cuya integración es labor del historiador ideal, deben ser razonablemente uniformados para que esta operación sea posible; sin embargo, el sentido de la

“realidad” consiste en el sentido de sus diferencias singulares.

⁴⁷ En nuestros días, por similares razones psicológicas, los existencialistas franceses han vuelto a atacar todas explicaciones como tales, porque no son más que drogas para acallar las cuestiones serias, paliativos transitorios para heridas que son insufribles mas que hay que padecer; sobre todo, que no se deben negar ni “explicar”, pues toda explicación es una negación de lo dado —lo existente—, de los hechos brutos.

⁴⁸ Por ejemplo tanto Shklovsky como Eikhenbaum en las obras antes citadas.

⁴⁹ ¡On n’a pas rendu justice a Rousseau ... J’ai lu tout Rousseau, oui, tous les vingt volumes, y compris le *Dictionnaire de musique*. Je faisais mieux que l’admirer; je lui rendais un culte véritable’... [No se ha hecho justicia a Rousseau... He leído todo Rousseau, sí, los 20 volúmenes, incluido el *Diccionario de la música*. No sólo lo admiraba, le rendía un verdadero culto...] *vid. infra*, nota 50.

⁵⁰ Véase Paul Boyer (1864-1949) *chez Tolstoï* (París, 1950), p. 40.

⁵¹ Véase Adolfo Omodeo, *Un Reazionario* (Bari, 1939), p. 112, nota 2.

⁵² “Chitayu “Maistre”, citado por B. M. Eikhenbaum, *op. cit.*, vol. 2, p. 309.

⁵³ Véase Eikhenbaum, *op. cit.*

⁵⁴ *La guerra y la paz*, vol. 3, segunda parte, cap. 6.

⁵⁵ *Ibid.*, vol. I. primera parte, cap. 3. En cuanto a la nota véase *op. cit.*, vol. 13, p. 687.

⁵⁶ *La guerra y la paz*, vol. 4, tercera parte, cap. 19.

⁵⁷ S. P. Zhikharev, *Zapiski sovremennika* (Moscú, 1934), vol. 2, pp. 112-113.

⁵⁸ J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, séptima conversación, en *op. cit.* (p. 166 *supra*, nota 1), vol. 5, pp. 33-34.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 35.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 29.

⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

⁶² *Ibid.*, p. 32.

⁶³ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁴ Cartas del 14 de septiembre de 1812 al conde de Front, *ibid.*, vol. 12, pp. 220-221.

⁶⁵ *La guerra y la paz*, vol. 3, segunda parte, cap. 25.

⁶⁶ Albert Sorel, “Tolstoï historien”, en *Revue bleue*, 41 (enero-junio de 188), p. 460. Esta conferencia, reproducida en versión revisada en las *Lectures historiques* de Sorel (París, 1894), ha sido injustamente olvidada por los estudiosos de Tolstoi; hace mucho para corregir las ideas de aquellos (como P. I. Biryukov y K. V. Pokrovsky en sus obras antes citadas, para no mencionar a posteriores críticos e historiadores de la literatura que dependen, casi todos, de su autoridad) que omiten toda referencia a Maistre, Émile Haumant casi es el único entre los antiguos estudiosos que pasa por alto autoridades secundarias y por sí mismo descubre la verdad: véase su obra *La culture française en Russie (1700-1900)* (París, 1910), pp. 490-492.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 462. Este pasaje se omitió en la reimpresión de 1894 (p. 270).

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 10.

⁶⁹ Tolstoi visitó a Proudhon en Bruselas en 1861, año en que este último publicó una obra que fue llamada *La guerre et la paix*, traducida al ruso tres años después. Sobre la base de este hecho, Eikhenbaum trata de deducir la influencia de Proudhon sobre la novela de Tolstoi, Proudhon sigue a Maistre al considerar los orígenes de la guerra como un oscuro y sacro misterio, y hay mucho confuso irracionalismo, puritanismo, amor a la paradoja y rosseauismo en general en toda su obra. Pero estas cualidades son casi omnipresentes en el pensamiento radical francés, y es difícil encontrar algo específicamente proudhonista en *La guerra y la paz* de Tolstoi, aparte del título. El grado de la influencia general de Proudhon sobre todo tipo de intelectuales rusos durante este periodo fue muy grande; en realidad, más fácil aún sería defender la teoría de que Dostoievski —o Máximo Gorki— era

proudhoniano que considerar a Tolstoi como tal; sin embargo, esto no sería más que un ocioso ejercicio de ingenio crítico, pues la semejanzas son vagas y generales mientras que las diferencias son más profundas, numerosas y específicas.

⁷⁰ Carta del 8 de octubre de 1834 a la condesa de Senfft, Félicité de Lamennais, *Correspondance générale*, ed. Louis le Guillou (París, 1971-1981), vol. 6, carta 2338, p. 307.

⁷¹ Sin embargo, también Tolstoi dice que millones de hombres se matan entre sí, sabiendo que ello es física y moralmente malo, porque es “necesario”, porque al hacerlo “obedecen... a una ley zoológica elemental”. Esto es del más puro Maistre, y muy alejado de Stendhal o de Rousseau.

⁷² Casi en el mismo sentido en que esta frase es empleada por Montesquieu en el primer párrafo de *El espíritu de las leyes*.

HERZEN Y SUS MEMORIAS

Alexander Herzen, como Diderot, fue un aficionado de genio cuyas opiniones y actividades cambiaron la dirección del pensamiento social en su país. También como Diderot fue un conversador brillante e irreprimible. Habló igualmente bien en ruso y en francés, con sus amigos íntimos y en los salones de Moscú, siempre en un flujo arrollador de ideas e imágenes; el desperdicio, desde el punto de vista de la posteridad (precisamente como con Diderot), es probablemente inmenso; no tuvo ni un Boswell ni un Eckermann que registrara sus conversaciones, ni él era hombre que sufriera una relación tal. Su prosa es, esencialmente, una manera de aclarar: elocuente, espontáneo, propenso a las exageraciones y elevados tonos del narrador nato, incapaz de resistir largas digresiones que lo conducen dentro de una red de intersecados tributarios de recuerdos o especulaciones, pero siempre de regreso a la corriente principal del relato o del argumento; pero, sobre todo, su prosa tiene la vitalidad de las palabras habladas; parece que no debe nada a las sentencias formales cuidadosamente compuestas de los *philosophes* franceses a los que admiraba, ni al terrible estilo filosófico de los alemanes de los que aprendió; oímos su voz casi demasiado en ensayos, panfletos, en su autobiografía como en las cartas y en trozos de notas a sus amigos.

Civilizado, imaginativo, autocrítico Herzen fue un observador social maravillosamente dotado; el registro de lo que vio es único, aun en el articulado siglo XIX. Tuvo una mente aguda, irónica, fácilmente agitable, un temperamento brioso y poético, y una capacidad para escribir vívidamente y con frecuencia líricamente —cualidades que se combinaban y reforzaban una a otra en la sucesión de agudas viñetas de hombres, acontecimientos, ideas, relaciones personales, situaciones políticas y descripciones de formas de vida totales, en las que abundan sus escritos—. Fue un hombre de extremados refinamiento y sensibilidad, gran energía intelectual y mordaz ingenio, *amour propre* fácilmente irritable y gusto para la escritura polémica; fue adicto al análisis, la investigación, la exposición; se vio a sí mismo como un experto “desenmascarador” de apariencias y convenciones, y se dramatizó a sí mismo como un devastador descubridor de su médula social y moral. Tolstoi, que tuvo muy poca simpatía hacia las opiniones de Herzen, y no fue dado a exaltar con exceso a sus contemporáneos entre ellos a los hombres de letras, especialmente cuando pertenecían a su misma clase y país, dijo hacia el final de su vida que nunca había conocido a nadie con “tan rara combinación de brillantez y profundidad titilante”.¹ Estos dones se perciben claramente en muchos de los

ensayos, artículos políticos, periodismo cotidiano, notas casuales y reseñas, y especialmente en las cartas escritas a sus corresponsales íntimos o políticos de una legibilidad irresistible, aun hoy, cuando los temas que les concernían están, en su mayor parte, muertos y cuyo interés principal sólo pertenece a los historiadores.

Aunque mucho se ha escrito acerca de Herzen —y no sólo en ruso—, la tarea de sus biógrafos no ha sido facilitada por el hecho de que haya dejado un incomparable monumento a sí mismo en su obra más importante —*Mi pasado y mis pensamientos*—, una obra maestra literaria merecedora de ser colocada junto a las novelas de sus contemporáneos y coterráneos: Tolstoi, Turgenev, Dostoievski, quienes no fueron del todo inconscientes de ello. Turgenev, su íntimo amigo de toda la vida (las fluctuaciones de su relación personal fueron importantes en la vida de ambos; este relato interesante y complejo nunca ha sido adecuadamente contado), lo admiró como escritor así como periodista revolucionario. El celebrado crítico Vissarion Belinsky descubrió y aclamó su extraordinario talento literario cuando ambos eran jóvenes y relativamente desconocidos. Aun el tormentoso y suspicaz Dostoievski lo exceptuó del odio virulento con el que vio a los revolucionarios rusos proccidentales, reconoció la poesía de sus escritos y permaneció bien dispuesto hacia él hasta el fin de su vida. Por lo que toca a Tolstoi, éste disfrutó tanto con su compañía como con sus escritos: medio siglo después de su primer encuentro en Londres aún recordaba la escena vívidamente.²

Es extraño que este notable escritor celebrado durante toda su vida como un personaje europeo, amigo admirado de Michelet, Mazzini, Garibaldi y Víctor Hugo, canonizado largo tiempo en su propio país no sólo como revolucionario sino como uno de sus grandes hombres de letras es, aún hoy, en Occidente, no mucho más que un simple nombre. El goce que se tiene al leer su prosa —en su mayor parte aún no traducida— hace de esto una extraña y gratuita pérdida.

Alexander Herzen nació en Moscú el 6 de abril de 1812, algunos meses antes del gran incendio que destruyó la ciudad durante la ocupación napoleónica, después de la batalla de Borodino. Su padre, Ivan Aleksandrovich Yakovlev, provenía de una antigua familia distantemente relacionada con la dinastía Romanov. Como otros miembros ricos y bien nacidos de la pequeña nobleza rusa, había pasado algunos años en el extranjero y, durante uno de sus viajes, conoció y se llevó con él de regreso a Moscú, a la hija de un funcionario menor de Wurtemberg, Luiza Haag, una muchacha amable, sumisa, un tanto opaca, y bastante menor que él. Por alguna razón, tal vez debido a la disparidad en su posición social, nunca se casó con ella de acuerdo con los ritos eclesiásticos. Yakovlev era miembro de la Iglesia ortodoxa; ella siguió siendo luterana.³ Él era un hombre orgulloso, independiente, desdeñoso y se hizo crecientemente taciturno y misántropo. Se retiró antes de la Guerra de 1812 y en la época de la invasión francesa vivía en su casa de Moscú en una amarga y resentida ociosidad. Durante la ocupación fue reconocido por el mariscal Mortier, que lo había conocido en París, y aceptó —en correspondencia a un salvoconducto que le permitía llevar a su familia lejos de la devastada ciudad— llevar un mensaje de Napoleón al emperador Alejandro. Por esta indiscreción se le ordenó regresar a sus propiedades y sólo se le permitió regresar a Moscú poco después.

En su enorme y melancólica casa, junto al Arbat, educó a su hijo Alejandro, a quien le dio el sobrenombre de Herzen, como para hacer hincapié en el hecho de que era hijo de una unión irregular, un asunto del corazón. Luiza Haag no recibió nunca la calidad total de esposa, pero al niño se le prodigó toda la atención. Recibió la educación normal de un joven noble ruso de su época, es decir, fue cuidado por una hueste de institutrices y siervos, y educado por tutores privados, alemanes y franceses, escrupulosamente escogidos por su neurótico, irritable, devoto y suspicaz padre. Se tomó todo cuidado para que desarrollara sus facultades. Fue un niño vivaz e imaginativo y absorbió fácil y ansiosamente los conocimientos. Su padre lo amó a su manera, y ciertamente más que a su otro hijo, también ilegítimo, nacido 10 años antes, a quien había bautizado como Egor (Jorge). Pero por el año de 1820, su padre se volvió un hombre melancólico y derrotado, incapaz de comunicación con su familia ni, de hecho, con ninguna otra persona. Perspicaz, honorable y ni por un asomo insensible o injusto, un carácter “difícil” como el del viejo príncipe Bolkonsky, en *La guerra y la paz* de Tolstoi, Ivan Yakovlev emerge de los recuerdos de su hijo como un ser humano autolacerante, severo, cerrado en sí, semicongelado, que aterrorizó su casa con sus caprichos y su sarcasmo. Mantuvo cerradas todas las puertas y ventanas, las persianas permanentemente bajadas y, además de unos cuantos viejos amigos y su propio hermano, no vio virtualmente a nadie. En años posteriores su hijo lo describió como un producto de “el encuentro de dos cosas tan incompatibles como el siglo XVIII y la vida rusa”;⁴ una colisión de cultura que había destruido a un buen número entre los miembros más sensibles de la pequeña nobleza rusa en los reinos de Catalina II y sus sucesores.

El niño escapó con alivio de la temible y opresiva compañía de su padre hacia las habitaciones ocupadas por su madre y los sirvientes; ella era amable y modesta, sometida por su esposo y atemorizada por los extraños a su alrededor; parecía aceptar su situación, casi oriental, dentro de la casa, con una resignación sin quejas. Por lo que toca a los criados eran siervos de las propiedades de Yakovlev, educados para comportarse obsequiosamente con el hijo y probable heredero de su amo. Herzen mismo, en sus últimos años, atribuyó los más profundos de todos sus sentimientos sociales (los que su amigo, el crítico Belinsky, diagnosticó tan exactamente), su preocupación por la libertad y dignidad de los individuos humanos, a las bárbaras condiciones que lo rodearon en la niñez. Fue hijo favorito y muy consentido, pero los hechos de su nacimiento irregular y de la situación de su madre los supo en su casa al oír los chismes de los sirvientes y, cuando menos, en una ocasión al escuchar una conversación acerca de él entre su padre y un antiguo compañero de armas. El choque fue, de acuerdo con su propio testimonio, profundo; fue probablemente uno de los hechos determinantes de su vida.

Aprendió literatura e historia rusas de un joven estudiante universitario, un entusiasta seguidor del nuevo movimiento romántico que, particularmente en su forma alemana, había comenzado a dominar la vida intelectual rusa. Aprendió francés (que su padre escribía más fácilmente que el ruso) y alemán (que hablaba con su madre) e historia europea, más que la rusa, pues su tutor era un refugiado francés que emigró a Rusia después de la Revolución francesa. El francés no le reveló sus opiniones políticas, nos

cuenta Herzen, hasta cierto día en que su discípulo le preguntó por qué había sido ejecutado Luis XVI; a esto le respondió con voz alterada, “Porque era un traidor a su país”,⁵ y viendo que el chico se interesaba le habló abiertamente acerca de la libertad e igualdad de los hombres. Herzen fue un niño solitario, a la vez mimado y cohibido, vivaz y aburrido; leyó vorazmente en la enorme biblioteca de su padre, especialmente libros franceses de la Ilustración. Tenía 14 años cuando los líderes de la conspiración decembrista fueron colgados por el emperador Nicolás I. Más tarde declaró que este acontecimiento fue el punto crítico de su vida; el que esto haya sido así o no, el recuerdo de estos mártires aristócratas, sacrificados por la causa de la libertad constitucional rusa posteriormente se le convirtió en un símbolo sagrado, como a muchos otros de su clase y su generación, y lo afectó para el resto de sus días. Nos cuenta que algunos años después, él y su íntimo amigo Nick Ogarev, de pie sobre las Colinas del Gorrión, cerca de Moscú, hicieron un juramento “anibálico” para vengar a estos luchadores por los derechos del hombre y para dedicar sus vidas a la causa por la que aquellos habían muerto.

Con el curso del tiempo se convirtió en estudiante en la Universidad de Moscú. Estaba ya empapado en Schiller y Goethe; se hundió en el estudio de la metafísica alemana: Kant, y particularmente Schelling y luego en la nueva escuela francesa de los historiadores: Guizot, Augustin Thierry, y, además, en los socialistas utópicos franceses, Saint-Simon, Fourier, Leroux y otros profetas sociales metidos de contrabando a Rusia desafiando la censura, y llegó a ser un convencido y apasionado radical. Él y Ogarev pertenecían a un grupo de estudiantes que leían libros prohibidos y discutían ideas peligrosas; por esto fue, junto con otros estudiantes “no fidedignos”, debidamente arrestado y, probablemente porque se negó a repudiar opiniones que se le imputaban, condenado a prisión. Su padre usó toda su influencia para mitigar la sentencia pero no pudo salvar a su hijo de ser exiliado a la ciudad provincial de Vyatka, cerca de las fronteras de Asia, donde, ciertamente, no se le tuvo en prisión, pero se le puso a trabajar en la administración local.

Para su asombro gozó en esta nueva prueba de sus poderes; desplegó capacidades administrativas y llegó a ser un funcionario más competente, y tal vez hasta entusiasta (lo que posteriormente fue capaz de admitir) y ayudó a exponer al corrupto y brutal gobernador, al que detestaba y despreciaba. En Vyatka se vio envuelto en un apasionado asunto de amor con una mujer casada, se comportó malamente y sufrió una dolorosa contrición. Leyó a Dante, pasó a través de una fase religiosa y principió una larga y apasionada correspondencia con su prima carnal Natalie quien, como él, era hija ilegítima y vivía como acompañante en la casa de una tía rica y despótica. A resultas de los incesantes esfuerzos de su padre, Herzen fue transferido a la ciudad de Vladimir y con la ayuda de sus jóvenes amigos de Moscú arregló que Natalie se fugara. Se casaron en Vladimir en contra de los deseos de sus parientes. En el momento debido se le permitió el regreso a Moscú y se le nombró para un puesto gubernamental en Petersburgo.

Cualesquiera que hayan sido sus ambiciones en esa época, permaneció indómitamente independiente y dedicado a la causa radical. Como resultado de una carta

indiscreta, abierta por los censores, en la que criticaba el comportamiento de la policía, nuevamente fue sentenciado al exilio, esta vez en Novgorod. Dos años después, en 1842, se le permitió una vez más regresar a Moscú. Entonces se le vio como un miembro establecido de la *intelligentsia* y ciertamente, como un honrado mártir de su causa, que comenzaba a escribir en los periódicos progresistas de su época. Siempre trató el mismo tema central: la opresión del individuo; la humillación y degradación de los hombres por las tiranías políticas y personales; el yugo de la costumbre social, la oscura ignorancia y el salvaje y arbitrario desgobernio que mutilaba y destruía a los seres humanos en el brutal y odioso Imperio ruso.

Como los otros miembros de su círculo, el joven poeta y novelista Turgenev, el crítico Belinsky, los futuros agitadores políticos Bakunin y Katkov (el primero por la causa de la revolución, el segundo por la de la reacción), el ensayista literario Annenkov, su mismo íntimo amigo Ogarev, Herzen, con la mayoría de sus contemporáneos intelectuales en Rusia, llegó a verse inmerso en la filosofía de Hegel. Compuso notables ensayos históricos y filosóficos y relatos que trataban de temas sociales; se publicaron, se leyeron y discutieron ampliamente y crearon una considerable reputación a su autor. Adoptó una posición intransigente. Como representante dirigente de la burguesía disidente rusa, sus creencias socialistas surgieron menos por una reacción contra la crueldad y el caos de la economía del *laissez-faire* de la burguesía occidental —pues Rusia, entonces en los tempranos principios industriales, era aún una sociedad semifeudal, primitiva social y económicamente— que como una respuesta directa a los penosos problemas sociales en su tierra nativa: la pobreza de las masas, la servidumbre y la falta de libertad individual en todos los niveles, y una autocracia brutal y sin ley.⁶ Además, existía el orgullo nacional herido de una sociedad poderosa y semibárbara cuyos líderes eran conscientes de su atraso, y sufrían una mezcla de admiración, envidia y resentimiento por el Occidente civilizado. Los radicales creían en una reforma dentro de las líneas democráticas, seculares, occidentales; los esclavófilos se recogían dentro del nacionalismo místico y predicaban la necesidad del regreso a formas “orgánicas” de vida y fe nativas que, de acuerdo con ellos, habían sido arruinadas por las reformas de Pedro I, que no habían sino estimulado la diligente y humillante imitación del Occidente sin alma, y en todo caso, desesperanzador. Herzen era un “occidentalista” extremo pero conservaba nexos con sus adversarios esclavófilos —veía a los mejores de entre ellos como reaccionarios románticos, nacionalistas mal guiados, pero aliados honorables en contra de la burocracia zarista—, y posteriormente tendió a minimizar las diferencias con ellos, tal vez con el deseo de ver a todos los rusos que no fueran ciegos a los sentimientos humanos, en las filas de una vasta protesta en contra del régimen malvado.

En 1847 Ivan Yakovlev murió. Dejó la mayor parte de su fortuna a Luiza Haag y a su hijo, Alexander Herzen. Con inmensa fe en sus propios poderes y ardiente deseo para (en las palabras de Fichte que expresaban la actitud de una generación) “ser y hacer algo en el mundo”,⁷ Herzen decidió emigrar. El que haya deseado o esperado permanecer en el extranjero durante el resto de su vida es incierto, pero resultó ser así. Salió el mismo año y viajó con lujo considerable, acompañado por su esposa, su madre, dos amigos, así

como sirvientes y, después de cruzar Alemania hacia fines de 1847, alcanzó la codiciada ciudad de París, la capital del mundo civilizado. Se hundió en seguida dentro de la vida de los exiliados radicales y socialistas de muchas nacionalidades que jugaban un papel central en la fermentadora actividad intelectual y artística de esa ciudad. En 1848, cuando una serie de revoluciones estalló de un país a otro en Europa, se encontró con Bakunin y Proudhon en el ala de extrema izquierda del socialismo revolucionario. Cuando llegaron al gobierno ruso rumores de sus actividades revolucionarias, se le ordenó su inmediato regreso. Se rehusó. Su fortuna y la de su madre en Rusia se declararon confiscadas. Ayudado por los esfuerzos del banquero James Rothschild, que había desarrollado simpatía por el “joven barón” ruso y estaba en posición de presionar al gobierno ruso, Herzen recuperó la mayor porción de sus recursos y después de ello no padeció necesidades financieras. Esto le dio un grado de independencia no gozado entonces por muchos exiliados, así como los medios financieros para apoyar a otros refugiados y causas radicales.

Poco después de su arribo a París, antes de la Revolución, contribuyó con una serie de apasionantes artículos para un periódico de Moscú manejado por sus amigos y en los que proporcionó cuenta elocuente y vívidamente crítica de las condiciones de vida y cultura en París y, en particular, un devastador análisis de la degradación de la burguesía francesa, acusación no sobrepasada ni siquiera en las obras de sus contemporáneos Marx y Heine. Sus amigos de Moscú, en su mayor parte, recibieron esto desfavorablemente; vieron sus análisis como vuelos de una fantasía altamente retórica, extremismos irresponsables mal acomodados a las necesidades de un país atrasado y mal gobernado, en comparación con el cual el progreso de las clases medias de Occidente, cualesquiera que fueran sus carencias, era un paso notable hacia la Ilustración universal. Esos primeros trabajos —*Cartas desde la Avenue Marigny* y los bosquejos italianos que les siguieron— poseen cualidades que llegaron a ser características de todos sus escritos: un rápido torrente de sentencias descriptivas, frescas, lúcidas, directas, intercaladas con vívidas y nunca improcedentes digresiones, variaciones sobre el mismo tema en muchas claves, juegos de palabras, neologismos, citas reales o imaginarias, invenciones verbales, galicismos que irritaban a sus amigos rusos nacionalistas, agudas observaciones personales y cascadas de imágenes vivas y epigramas incomparables que, lejos de cansar o distraer al lector por su virtuosidad, se añaden a la fuerza y rapidez de la narración. Da el efecto de una improvisación espontánea: la conversación estimulante de un hombre intelectualmente alegre y excepcionalmente inteligente y honrado, dotado de singulares poderes para la expresión y la observación. El modo corresponde a un ardiente radicalismo político imbuido de un desprecio típicamente aristocrático (y aun más típicamente moscovita) por todo lo estrecho, lo calculador, la autosatisfacción, lo comercial, todo lo cauto, mezquino y tendente hacia el compromiso y el *juste milieu*, de todo lo cual Luis Felipe y Guizot aparecían como encarnaciones particularmente repulsivas.

La perspectiva de Herzen en estos ensayos es una combinación de idealismo optimista —la visión de una sociedad libre social, intelectual y moralmente— cuyos

principios, al igual que Proudhon, Marx y Louis Blanc, él vio en la clase trabajadora francesa; fe en la revolución radical que solamente podía crear las condiciones para su liberación; pero con esto, una profunda desconfianza (algo que la mayor parte de sus aliados no compartía) de todas las fórmulas generales, de los programas y gritos de batalla de todos los partidos políticos, de las grandes metas históricas oficiales — progreso, libertad, igualdad, unidad nacional, derechos históricos, solidaridad humana—, principios y lemas en nombre de los cuales los hombres han sido, e indudablemente pronto volverían a ser, violados y asesinados, y sus formas de vida condenadas y destruidas.

Como los discípulos de Hegel del ala izquierda más extrema, en particular el anarquista Max Stirner, Herzen vio peligro en las magníficas y grandes abstracciones ante cuyo mero sonido los hombres se precipitaban en violentas matanzas sin sentido, nuevos ídolos, le parecían a él, en cuyos altares la sangre humana sería derramada mañana tan irracional e inútilmente como la sangre de las víctimas de ayer o antier, sacrificadas en honor de las más antiguas divinidades: Iglesia, o monarquía u orden feudal o las sagradas costumbres de la tribu, ahora desacreditadas como obstáculos al progreso de la humanidad.

Juntamente con este escepticismo acerca del significado y el valor de los ideales abstractos como tales, en contraste con las metas concretas, a corto término, inmediatas, de los individuos vivos identificables —libertades específicas, recompensa por el trabajo diario—, Herzen habló de algo aún más inquietante, un sentido fantasmal de la creciente e insalvable brecha entre los valores humanos de las élites relativamente libres y civilizadas (a las que él sabía que pertenecía) y las necesidades reales, los deseos y gustos de las vastas masas de humanidad sin voz, suficientemente bárbaras en Occidente, pero más salvajes aun en Rusia o los llanos de Asia. El viejo mundo visiblemente se estaba desmoronando y merecía caer. Debería ser destruido por sus víctimas —los esclavos que nada importaban para el arte y la ciencia de sus amos—; y ciertamente, Herzen pregunta ¿por qué tendrían que importar? ¿No se habían levantado por encima de su sufrimiento y degradación? Jóvenes y vigorosos, llenos de un justo odio hacia el viejo mundo construido sobre los huesos de sus padres, los nuevos bárbaros arrasaban hasta el suelo los edificios de sus opresores, y con ellos todo lo más sublime y bello de la civilización occidental; tal cataclismo sería no sólo inevitable sino justificado, dado que esta civilización, noble y valiosa a los ojos de sus beneficiarios no había ofrecido sino sufrimiento y una vida sin sentido a la vasta mayoría de la humanidad. Sin embargo, no pretende que esto hiciera un poco menos horrible el panorama a los que, como él mismo, habían probado los más maduros frutos de la civilización.

Se ha asegurado frecuentemente, tanto por críticos rusos como occidentales, que Herzen llegó a París como un apasionado, aun utópico idealista, y que el fracaso de la Revolución de 1848 le creó su desilusión y su muy pesimista realismo. No hay pruebas que apoyen esto suficientemente.⁸ Aun en 1847 el escéptico observa, con pesimismo particular, el grado en que los seres humanos pueden ser transformados, y más escépticamente todavía si tales cambios, aun si fueran logrados por intrépidos e

inteligentes revolucionarios o reformadores, cuyas imágenes ideales flotaban ante los ojos de sus amigos occidentalistas en Rusia, podrían en efecto conducir a un orden más justo y más libre, o por el contrario al dominio de nuevos amos sobre nuevos esclavos —esta nota ominosa se hace oír ante la gran catástrofe—. Sin embargo, a despecho de ello, siguió siendo un revolucionario convencido y finalmente optimista. El espectáculo de la revuelta de los trabajadores y su brutal supresión en Italia y en Francia, persiguió a Herzen toda su vida. Su descripción de primera mano de los acontecimientos de 1848-1849, especialmente de cómo se ahogó en sangre la revuelta de julio, en París, es la obra maestra de un escritor “histórica y sociológicamente comprometido”. Tales son también sus bosquejos de los personajes envueltos en estos trastornos, y sus reflexiones acerca de ellos. La mayor parte de estos ensayos y cartas siguen sin traducir.

Herzen no pudo y no quiso regresar a Rusia. Se hizo ciudadano suizo y a los desastres de la Revolución sumó una tragedia personal: —su adorada esposa fue seducida por el más íntimo de sus nuevos amigos, el poeta radical alemán Georg Herwegh, amigo de Marx y de Wagner, la “alondra de acero” de la revolución alemana, como irónicamente lo llamó Heine.⁹ Las opiniones progresistas y un tanto shelleyanas de Herzen acerca del amor, la amistad, la igualdad de los sexos y la irracionalidad de la moralidad burguesa, fueron puestas a prueba y rotas por esta crisis. Casi se volvió loco de dolor y celos; su amor, su vanidad, sus opiniones más profundas acerca de la base de todas las relaciones humanas, sufrieron un choque traumático del cual nunca se recuperó completamente. Hizo lo que muy pocos hicieron nunca: describir cada detalle de su agonía, cada paso de su cambiante relación con su esposa, con Herwegh y la esposa de Herwegh, como le parecían retrospectivamente; anotó cada comunicación ocurrida con ellos, cada momento de cólera, de desesperación, afecto, amor, esperanza, odio, desprecio doloroso y suicida autodesprecio. Cada tono y matiz de su propia condición moral y psicológica se pone en altorrelieve contra el fondo de su vida pública en el mundo de exiliados y conspiradores, franceses, italianos, alemanes, rusos, austriacos, húngaros, polacos, que se movían fuera y dentro del escenario en el cual él era el héroe central, absorto en sí mismo, trágico. El relato no está desbalanceado —no hay distorsión obvia— pero es totalmente egocéntrico.

Toda su vida Herzen percibió claramente el mundo externo, y en proporción, pero a través de su propia personalidad “autorromantizada”, con su mal organizado e impresionable yo en el centro de su universo. No importa cuán violento haya sido su tormento, él conserva todo el dominio artístico de la tragedia que está viviendo, pero también escribiendo. Es, tal vez, este egoísmo artístico que se exhibe en toda su obra, el responsable tanto de la sofocación de Natalia como de la falta de reticencia en su descripción de lo acontecido: Herzen toma por un hecho absoluto la comprensión del lector, y todavía más, su indiviso interés en cada detalle de la vida mental y emocional del propio Herzen. Las cartas de Natalia y su desesperada huida con Herwegh muestran la medida del crecientemente efecto destructivo de la autoabsorbida ceguera de Herzen sobre el frágil y *exalté* temperamento de su esposa. Sabemos comparativamente poco de la relación de Natalia con Herwegh; ella bien pudo estar físicamente enamorada de él, y

él de ella; el inflado lenguaje literario de las cartas esconden más de lo que revela; lo que es claro es que ella se sentía infeliz, atrapada e irresistiblemente atraída hacia su amante. Si Herzen sintió esto, lo percibió opacamente.

Se apropió de los sentimientos de sus más cercanos como lo hizo con las ideas de Hegel o George Sand: esto es, tomó lo que necesitaba, y lo puso en el vehemente torrente de su propia experiencia. Dio generosa, pero caprichosamente, a otros; puso su propia vida dentro de ellos, pero debido a su profunda perenne creencia en la libertad individual y el valor absoluto de la vida personal y las relaciones personales, escasamente entendió o toleró junto a sí vidas absolutamente independientes; la descripción de su dolor es escrupulosa, amargamente detallada y exacta, nunca autolimitada, elocuente pero no sentimental, y autoabsorbida sin remordimiento. Es un documento desgarrador. Durante su vida no publicó el relato en su totalidad, pero ahora forma parte de sus memorias.

La autoexpresión —la necesidad de decir sus propias palabras— y tal vez el ansia por lograr el reconocimiento de otros, de Rusia, de Europa, fueron necesidades primarias para la naturaleza de Herzen. Consecuentemente aun durante este, el más sombrío periodo de su vida, continuó produciendo una corriente de cartas y artículos en varias lenguas sobre temas políticos y sociales; ayudó a Proudhon para que continuara, mantuvo correspondencia con radicales suizos y *émigrés* rusos, leyó ampliamente, hizo notas, concibió ideas, argumentó, trabajó ininterrumpidamente como publicista y como apoyador activo de causas izquierdistas y revolucionarias. Después de una breve temporada, Natalia regreso a él, en Niza, sólo para morir en sus brazos. Poco antes de esto, un barco en el que la madre de él y uno de sus hijos, un sordomudo, viajaban desde Marsella, se hundió durante una tormenta. Sus cuerpos no fueron encontrados. La vida de Herzen alcanzó su punto más bajo. Dejó Niza y el círculo de revolucionarios italianos, franceses y polacos, con muchos de los cuales estaba unido por nexos de cálida amistad, y con sus tres hijos sobrevivientes se fue a Inglaterra. Los Estados Unidos estaban demasiado lejos y, además, le parecían demasiado insulsos. Inglaterra no estaba menos remota del escenario de sus derrotas, políticas y personales, y además era aún parte de Europa. Era entonces el país más hospitalario para los refugiados políticos, país civilizado, tolerante de excentricidades o indiferente ante ellas, orgulloso de sus libertades civiles y de sus simpatías hacia las víctimas de la opresión extranjera. Llegó a Londres en 1851.

Él y sus hijas vagaron de casa en casa por Londres y sus suburbios y después de la muerte de Nicolás I fue posible que dejara Rusia su más íntimo amigo, Nikolav Ogarev, quien se unió a ellos. Juntamente montaron una impresora y comenzaron a publicar un periódico en ruso llamado *La Estrella Polar* —el primer órgano totalmente dedicado a la aceptación radical en contra del régimen imperial ruso—. Los primeros capítulos de *Mi pasado y mis pensamientos* aparecieron en sus páginas. El recuerdo de los años terribles de 1848-1851 obsesionaron los pensamientos de Herzen y envenenaron su torrente sanguíneo: para él se convirtió en una inescapable necesidad psicológica buscar alivio asentando por escrito esta amarga historia, la cual constituye la primera parte de sus

memorias. Fue un opiáceo contra la espantosa soledad de una vida entre extraños e indolentes de interés¹⁰ mientras la reacción política parecía envolver al mundo entero, sin dejar lugar a la esperanza. Insensiblemente fue atraído hacia el pasado. Se movió más y más hacia él y halló una fuente de libertad y fuerza.

Así fue como llegó a componer el libro concibió como una analogía de *David Copperfield*.¹¹ Comenzó a escribirlo en los últimos meses en 1852. Lo escribió por episodios. Las primeras tres partes se terminaron probablemente a finales de 1853. En 1854 se publicó en inglés una selección que llamó *Prisión y exilio*, título tal vez inspirado por *Mis prisiones* de Silvio Pellico. Fue un gran éxito inmediato; estimulado por ello siguió adelante. En la primavera de 1855 terminó las primeras cuatro partes de la obra; se publicaron todas en 1857. Revisó la cuarta parte, añadió nuevos capítulos y compuso la quinta parte; terminó el grueso de la sexta parte por 1858. Las secciones que trataban de su vida íntima —su amor y los primeros años de su matrimonio— fueron compuestas en 1857; no pudo llegar a tocar el punto hasta entonces. A esto siguió un intervalo de siete años. Ensayos independientes tales como los dedicados a Robert Owen, al actor Shchepkin, al pintor Ivanov, a Garibaldi (*Camicia rossa*) se publicaron en Londres entre 1860 y 1864; pero aunque generalmente aparecen incluidos en sus memorias, no fueron escritos para ello. La primera edición completa de las primeras cuatro partes aparece en 1861. Las secciones finales —la parte octava y casi toda la parte séptima— se escribieron, en ese orden, en 1865-1867.

Herzen, deliberadamente, dejó sin publicar algunas secciones: los detalles más íntimos de su tragedia personal aparecieron póstumamente, sólo una parte del capítulo “Oceano nox” se imprimió durante su vida. Omitió también la historia de sus relaciones con Medvedeva en Vyatka y con la chica sierva Katerina, en Moscú; la confesión de esto a Natalia arroja la primera sombra sobre la relación, una sombra que nunca desapareció; no podía soportar ver esto verlo impreso mientras vivió. Suprimió también un capítulo sobre los “inmigrantes alemanes” que contiene sus pocos halagüeños comentarios acerca de Marx y sus seguidores, y algunos esquemas característicamente infinitos e irónicos de sus antiguos amigos rusos radicales. Genuinamente detestó la costumbre de lavar públicamente la “ropa sucia revolucionaria” y aclaró que no intentaba burlarse de sus aliados para que se entretuviera el enemigo común. La primera edición autorizada de sus memorias fue compilada por Mijail Lemke en la primera edición completa de las obras de Herzen, que se había comenzado antes, y se terminó algunos años después de la revolución rusa de 1917. Desde entonces ha sido revisada en una serie de ediciones soviéticas, la más completa versión es la publicada en la exhaustiva edición de las obras de Herzen, un hermoso monumento de la erudición soviética.¹²

Las memorias forman un vívido y fragmentado acompañamiento de fondo a la actividad central de Herzen: el periodismo revolucionario, al que dedicó su vida. La mayor parte apareció en el más celebrado de todos los periódicos rusos publicados en el extranjero —*La campana (Kolokol)*— editado por Herzen y Ogarev en Londres y luego en Ginebra, de 1857 hasta 1867, con el lema (tomado de Schiller) “Vivos voco”.¹³ *La*

campana tuvo un inmenso éxito. Fue el primer instrumento sistemático de propaganda revolucionaria dirigido contra la autocracia rusa, escrito con conocimiento, sinceridad y mordaz elocuencia; reunió en torno de sí a todo aquel que no estaba intimidado, no sólo en Rusia y las colonias rusas en el extranjero, sino también entre los polacos y otras nacionalidades oprimidas. Comenzó a penetrar Rusia por rutas secretas, y fue leído regularmente por altos funcionarios de Estado, incluso, se rumoreaba, por el mismo emperador. Herzen usaba la copiosa información que le llegaba con cartas clandestinas y mensajes personales, en los que se describían las torpezas de la burocracia rusa, para exponer escándalos específicos —casos de cohecho, errores judiciales, tiranía y deshonestidad de funcionarios y personas influyentes—. *La campana* daba nombres, ofrecía pruebas documentales, hacía preguntas difíciles y exponía horribles aspectos de la vida rusa.

Viajeros rusos visitaban Londres para conocer al misterioso líder de la creciente oposición al zar. Generales, altos funcionarios y otros leales súbditos del Imperio estaban entre los muchos visitantes que se arremolinaban para verlo, algunos por curiosidad, otros para estrechar su mano, para expresar simpatía o admiración. Alcanzó la cúspide de su fama, tanto política como literaria, después de la derrota de Rusia en la Guerra de Crimea y la muerte de Nicolás I. El abierto llamamiento de Herzen al nuevo emperador¹⁴ para que liberara a los siervos e iniciara reformas audaces y radicales desde “arriba” y, después de que fueron dados los primeros pasos concretos hacia esto en 1858, su himno de alabanza a Alejandro II,¹⁵ que terminaba “Venciste, Galileo”, creó la ilusión, en ambos lados de la frontera rusa, que al menos se veía el alba de una nueva era liberal, en la que cierto grado de comprensión —tal vez de verdadera cooperación— podría lograrse entre el zarismo y sus oponentes. Tal estado de espíritu no duró mucho. Pero el crédito de Herzen se mantuvo muy alto —más alto que el de cualquier otro ruso en Occidente—: a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta se le reconocía como el líder de todo lo que era generoso, ilustrado, civilizado, humano en Rusia.

Más que Bakunin y aun que Turgenev, cuyas novelas formaban una fuente central de conocimiento acerca de la Rusia en el Occidente, Herzen contraatacó la leyenda, engastada en la mente de los europeos progresistas (de los cuales Michelet era probablemente el más representativo), de que Rusia se conformaba sólo de la bota gubernamental, por una parte, y de las sombría, silenciosa, taciturna masa de campesinos embrutecidos por la otra; imagen que no era sino el subproducto de la extendida simpatía hacia la principal víctima del despotismo ruso, Polonia, la martirizada nación. Algunos de los exiliados polacos concedían espontáneamente a Herzen este servicio a la verdad, tal vez porque él era uno de los raros rusos que genuinamente gustaban de, y admiraban a, polacos individuales, trabajaba en cerrada simpatía con ellos e identificaba la causa de la liberación rusa con la de todas las nacionalidades súbitas oprimidas. Fue ciertamente este inquebrantable rechazo del chauvinismo una de las principales causas del último colapso de *La campana* y del mismo fracaso político de Herzen.

Después de Rusia el más profundo amor de Herzen era para Italia y los italianos. Los más estrechos lazos lo unían a los exiliados italianos Mazzini, Garibaldi, Saffi y Orsini.

Aunque apoyaba todo principio liberal en Francia su actitud hacia ella era más ambigua. Muchas razones explican esto. Como a Tocqueville (que personalmente le chocaba), le sabía mal todo lo centralizado, burocrático, jerárquico, sujeto reformas o reglas rígidas; Francia era para él la encarnación del orden, la disciplina, la adoración del Estado, de la unidad y de las fórmulas despóticas y abstractas que encerraban todas las cosas a la misma regla y patrón —algo que tenía un parecido familiar con los grandes estados eslavos: Prusia, Austria, Rusia—; frente a esto él contrastaba constantemente a los italianos descentralizados, inaplastables, desordenados, verdaderamente “democráticos”, a los que creía poseedores de una profunda afinidad con el libre espíritu ruso encarnado en el campesino común con su sentido de la justicia natural y el valor humano. Ante este ideal aun Inglaterra le parecía ser bastante menos hostil que la legalista, calculadora Francia; con tales rumores llegó muy cerca de sus románticos oponentes eslavófilos. Más aún, no pudo olvidar la revisión de la Revolución de París por los partidos burgueses en 1848, la ejecución de los trabajadores, la supresión de la revolución romana por las tropas de la República Francesa, la vanidad, debilidad y retórica de los políticos radicales franceses, Lamartine, Marrast, Ledru-Rollin, Félix Pyat.

Sus esquemas de las vidas y comportamientos de los principales franceses exiliados en Inglaterra son obras maestras por sus descripciones divertidas, medio con simpatía, medio con desprecio, de los grotescos y fútiles aspectos de cada emigración política condenada a la esterilidad, la intriga y el constante flujo de elocuencia autojustificante, frente a un auditorio extranjero demasiado lejano o aburrido para escuchar. Sin embargo, opinó bien de miembros individuales de ella: durante cierto tiempo fue cercano aliado de Proudhon y a pesar de sus diferencias continúa respetándolo; consideró a Louis Blanc como un demócrata honrado e intrépido, estuvo en buenos términos con Victor Hugo, le disgustaba y admiraba a Michelet. En años posteriores visitó cuando menos un *salon* político en París —cierto que era de un polaco— con evidente gozo: los Goncourt lo conocieron allí y dejaron su vívida descripción en su diario de su aspecto y conversación.¹⁶

Aunque era medio alemán, o tal vez por eso, sintió, como su amigo Bakunin, una fuerte aversión hacia lo que le pareció el incurable filisteísmo de los alemanes, y hacia la combinación particularmente poco atractiva de voracidad y de ciega autoridad con tendencia a sórdidas recriminaciones públicas mutuamente aniquiladoras, más señaladas que entre otros emigrados. Tal vez gozó a Herwegh, de quien sabía era amigo tanto de Marx como de Wagner, así como los ataques de Marx contra Karl Vogt (el naturalista suizo de quien Herzen era devoto), tuvieron algo que ver en esto. Cuando menos tres de sus más íntimos amigos eran alemanes puros. Goethe y Schiller significaban más para él que cualquier escritor ruso. Sin embargo, hay algo genuinamente venenoso en su valoración de los alemanes exiliados, absolutamente diferente del fogoso sentido de comedia con el que describe las idiosincrasias de otras colonias extranjeras reunidas en Londres en los años cincuenta y sesenta, una ciudad si vamos a creerle a Herzen, igualmente indiferente a sus absurdos y sus martirios.

Por lo que toca a sus anfitriones, los ingleses, raramente aparecen en sus páginas. Herzen había conocido a Mill, Carlyle y Owen. Su primera noche en Inglaterra la pasó con anfitriones ingleses. Estaban razonablemente en buenos términos con uno o dos editores de periódicos radicales (algunos de ellos como Linton y Cowen, lo ayudaron a propagar sus opiniones y a mantener contacto con revolucionarios del continente así como a facilitar el tráfico clandestino de propaganda a Rusia) y con varios miembros del Parlamento de inclinaciones radicales, incluyendo ministros secundarios. En general, sin embargo, parece haber tenido aun menos contacto con ingleses que su contemporáneo y compañero de exilio, Karl Marx. Admiró a Inglaterra, admiró su constitución; el salvaje y revuelto bosque de sus leyes y costumbres no escritas pusieron en juego todos los recursos de su romántica imaginación. Los entretenidos pasajes de *Mi pasado y mis pensamientos* en los que compara a franceses e ingleses, o a los ingleses con los alemanes, desarrollan agudas y amenas perspectivas en las características nacionales de los ingleses. Pero no gustó completamente de ellos; permanecieron demasiado insulares para él, demasiado indiferentes, demasiado faltos de imaginación, demasiado remotos de los temas morales, sociales y estéticos que estaban más cerca de su corazón, demasiado materialistas y autosatisfechos. Sus juicios acerca de ellos, siempre inteligentes y algunas veces penetrantes, son distantes y tienden a ser convencionales. La descripción del juicio en Londres de un radical francés que había matado a un oponente político en duelo en el Windsor Great Park, está hecha maravillosamente, pero sigue siendo una pieza de pintura de género, una brillante y alegre caricatura. Los franceses, los suizos, los italianos, aun los alemanes, ciertamente los polacos, están más cerca de él. No puede establecer ninguna genuina relación personal con los ingleses. Cuando piensa en la humanidad no piensa en ellos.

Además de estas preocupaciones centrales, se dedicó a la educación de sus hijos, que confió en parte a una idealista dama alemana, Malwida von Meysenburg, posteriormente amiga de Nietzsche y de Romain Rolland. Su vida personal estuvo entremezclada con la de su íntimo amigo Nikolai Ogarev, y la de la esposa de Ogarev, que se convirtió en su amante, a pesar de lo cual la mutua devoción de los dos amigos permaneció inalterada — las memorias no nos revelan mucho de las curiosas consecuencias emocionales de esta insólita relación—.

Por lo demás vivió la vida de un opulento, bien nacido, hombre de letras, miembro de la pequeña nobleza rusa, y más específicamente moscovita, desarraigado de su suelo natal, incapaz de lograr una existencia asentada, ni siquiera la apariencia de una paz interna o externa, una vida con ocasionales momentos de esperanza y aun exultación, seguida por largos periodos de tristeza, de autocritica corrosiva y, por encima de todo, una aplastante, omnívora, amarga nostalgia. Todo esto es, aunado a razones objetivas, causado por su idealización del campesino ruso y el soñar que la respuesta a la cuestión “central social” de su tiempo —la de la creciente iniquidad, explotación, deshumanización tanto del opresor común del oprimido— estaban en la preservación de la comuna campesina rusa. Percibía en ello el desarrollo de un socialismo no industrial semianarquista. Sólo tal solución, claramente influida por las opiniones de Fourier,

Proudhon y George Sand, le parecía libre de la disciplina aplastante, cuartelaria, demandada por los comunistas occidentales, desde Cabet hasta Marx; y de los ideales igualmente sofocantes, le parecía a él, y mucho más vulgares y filisteos contenidos en las doctrinas semisocialistas inmoderadas, con su fe en el papel progresista del desarrollo del industrialismo, predicadas por los precursores de la democracia social en Alemania y Francia y de los fabianos en Inglaterra. A veces modificaba su opinión; hacia el final de su vida comenzó reconocer la significación histórica de los trabajadores urbanos organizados. Pero de todos modos permaneció fiel a su creencia en la comuna campesina rusa como una forma embrionaria de vida en que la conquista de la libertad individual estaba reconciliada con la necesidad de la responsabilidad y la actividad colectivas. Retuvo hasta el final una visión romántica del inevitable advenimiento de un orden social nuevo, justo, omnitransformador.

Herzen no es ni consistente ni sistemático. Su estilo durante sus años medios perdió el toque de confianza de su juventud y arrastraba la debilitante nostalgia que nunca lo abandonó. Estaba obsesionado por un sentido de accidente ciego, aunque su fe en los valores de la vida permaneció incommovible. Se han ido casi todas las trazas de influencia hegeliana. “Esto es como si alguien hubiera prometido que todo en el mundo sería exquisitamente hermoso, justo y armonioso. Nos hemos maravillado lo suficiente ante la más profunda abstracta sabiduría de la naturaleza y de la historia; es hora de darse cuenta de que la naturaleza y la historia están llenas de lo accidental y de lo sin sentido, de confusiones y torpezas”.¹⁷ Estas líneas caracterizan con precisión su estilo en los años sesenta; y no es accidente que su exposición no sea ordenada, sino una sucesión de fragmentos, episodios, viñetas aisladas, una mezcla de *Dichtung* y *Wahrheit*, hechos y licencia poética.

Sus estados de ánimo alternan bruscamente. Algunas veces cree en la necesidad de una tormenta revolucionaria grande, limpiadora, aun cuando tomara la forma de invasión bárbara capaz de destruir todos los valores que le son queridos. Otras veces reprocha a su viejo amigo Bakunin, que se unió a él en Londres después de escapar de las prisiones rusas, querer hacer la revolución demasiado pronto, por no creer que las moradas de los hombres no pueden ser construidas con las piedras de una prisión; que el europeo promedio del siglo XIX está demasiado profundamente marcado por la esclavitud del antiguo orden para ser capaz de concebir la verdadera libertad, que los esclavos liberados no construirán el nuevo orden sino los hombres nuevos educados en la libertad. La historia tiene su propio compás. Sólo paciencia y gradualismo —no el apresuramiento y la violencia de un Pedro *el Grande*— podrán traer una transformación permanente. En tales momentos se pregunta si el futuro pertenece al libre campesino anárquico o al proyectista audaz e inmisericorde; tal vez sea el trabajador industrial el heredero del nuevo orden económico, colectivista, inevitable.¹⁸ Luego regresa, nuevamente, a sus primeros modos de desilusión y se pregunta si los hombres en general desean la libertad: tal vez sólo unos cuantos lo hagan así en cada generación, mientras la mayoría de los seres humanos sólo quiere buen gobierno, no importa en manos de quién. Hace eco al amargo epigrama de Émile Faguet acerca de Rousseau: el señor Rousseau se pregunta

por qué es que los hombres, que han nacido libres, de todas maneras se ven por doquier encadenados; esto es como si uno se preguntara por qué las ovejas que nacen carnívoras se ven por doquier “triscando hierba”.¹⁹ Herzen emplea una *reductio ad absurdum* similar.²⁰ Los hombres desean libertad no más de lo que el pez desea volar. El hecho de que existan unos cuantos peces voladores no quiere decir que el pez en general haya sido creado para volar, o que no esté fundamentalmente contento de conservarse bajo la superficie del agua, para siempre lejos del sol y de la luz. Luego regresa a su optimismo primero y al pensamiento de que en alguna parte —en Rusia— vive ser humano inquebrantable, el campesino con sus facultades intactas, no tocado por la corrupción y la complicación del Occidente.

Pero conforme envejece Herzen esta fe inspirada en Rousseau se hace menos segura. Su sentido de la realidad es demasiado fuerte. A pesar de todos sus esfuerzos, y los esfuerzos de sus amigos socialistas, no puede engañarse a sí mismo enteramente. Oscila entre el optimismo y el pesimismo, el escepticismo y las sospechas de su propio escepticismo, y se conserva moralmente vivo sólo por su odio a toda injusticia, a toda arbitrariedad, a toda mediocridad como tal —en particular por su inhabilidad para comprometerse en lo absoluto ni con la brutalidad de los reaccionarios ni con la hipocresía de los burgueses liberales—. Se conserva por esto, flota por su creencia en que tales males se destruirán a sí mismos, y por su amor a sus hijos y a sus amigos devotos, y su inextinguible deleite en la variedad de la vida y la comedia del carácter humano.

En términos generales se hizo más pesimista. Comenzó con una visión ideal de la vida humana e ignoró grandemente el abismo que la dividía del presente, ya sea la Rusia de Nicolás o el corrupto constitucionalismo de Occidente. En su juventud glorificó el radicalismo jacobino y condenó a sus oponentes en Rusia, el conservatismo ciego, la nostalgia eslavófila, el cauto gradualismo de sus amigos Granovsky y Turgenev, así como los llamamientos hegelianos a la paciencia y la conformidad racional con los inescapables ritmos de la historia, que le parecían a él diseñados para asegurar el triunfo de la nueva clase burguesa. Su actitud, antes de salir de su país, fue audazmente optimista. De allí siguió no ciertamente un cambio de opinión, sino un enfriamiento, una tendencia a una contemplación más sobria y crítica. Todo cambio genuino, comenzó a pensar en 1847, es necesariamente lento; el poder de la tradición (de la cual se burla y a la vez admira a Inglaterra) es muy grande; los hombres son menos maleables de lo que se creía en el siglo XVIII, no buscan verdaderamente libertad, sino sólo seguridad y contento; el comunismo no es sino el zarismo de cabeza, el cambio de un yugo por otro; los ideales y consignas de los políticos resultan ser, al examinarlos, fórmulas vacías en nombre de las cuales fanáticos devotos alegremente llevan a la hecatombe a sus prójimos. Ya no es cierto que la brecha entre la élite ilustrada y las masas se pueda, en principio, llenar (esto se hace una cantilena obsesiva en el pensamiento ruso posterior) dado que el pueblo alertado podría, por razones psicológicas y sociológicas inalterables, despreciar y rechazar los dones de una civilización que nunca significó nada para él. Pero si esto fuera verdad, aun en pequeña escala, ¿es deseable o practicable la transformación radical? A

partir de esto se observa en Herzen una creciente sensación de obstáculos que pueden ser insalvables, límites que pueden ser inalterables, su empirismo, su escepticismo, el pesimismo y la desesperación latentes hacia mediados de los años sesenta.

Esta es una actitud que algunos eruditos soviéticos interpretan como el principio de un acercamiento de su parte hacia un reconocimiento casi marxista de las leyes inexorables de desarrollo social —en particular la inevitabilidad del industrialismo—, y por encima de todo, del papel central que tiene que representar el proletariado. Esta no es la forma en que en la época en que vivió los críticos rusos de ala izquierda interpretaron sus opiniones, ni en los 50 años siguientes. Para ellos, con razón o sin ella, estas doctrinas parecían sintomáticas de conservadurismo y traición. Pues en los años cincuenta y sesenta creció una nueva generación de radicales en Rusia, entonces un país atrasado en el penoso proceso hacia los primeros y más rudimentarios principios de una industrialización lenta, esporádica, ineficiente. Estos fueron hombres de mezclados orígenes sociales, llenos de desprecio por los débiles compromisos liberales de 1848, sin ilusiones acerca de las probabilidades de libertad en Occidente, decididos en favor de los más despiadados métodos; aceptando como verdad sólo lo que las ciencias podían probar, preparados para ser duros y, si era necesario, inescrupulosos y crueles, de acuerdo en quebrantar el poder de sus igualmente despiadados opresores; amargamente hostiles al esteticismo, a la devoción de los valores de la civilización de la “suave” generación de los años cuarenta.

Herzen se dio cuenta de que la crítica y las ofensas que llovieron sobre él, tachándolo de obsoleto diletante aristocrático por esos “nihilistas” (como fueron llamados después de la novela de Turgenev, *Padres e hijos*, en la que este conflicto es vívidamente presentado por primera vez) no fue del todo diferente del desdén que había sentido en su juventud hacia los elegantes e inefectivos reformadores del reino de Alejandro I; pero esto no hizo que su posición fuera más soportable. Lo que fue mal recibido por los revolucionarios de mente rígida agradó a Tolstoi, quien dijo más de una vez que la censura de las obras de Herzen en Rusia era una torpeza, característica en el gobierno; el gobierno, en su ansia de detener a los jóvenes que marchaban hacia el pantano revolucionario, los aprehendía y los enviaba a Siberia o a la prisión mucho antes de que siquiera ellos llegaran a ver ese pantano mientras estaban todavía en la ancha carretera; Herzen había hollado esta misma senda, había visto el abismo y previno contra él, particularmente en sus *Cartas a un viejo camarada*. Nada, argumentaba Tolstoi, podría haber sido un mejor antídoto contra el “nihilismo revolucionario”, que Tolstoi condenaba, que los brillantes análisis de Herzen. Nuestra vida rusa no habría sido la misma durante los últimos 20 años si (Herzen) no hubiera sido ocultado a las “generaciones más jóvenes”.²¹ La supresión de sus libros, sigue diciendo Tolstoi, fue criminal y, desde el punto de vista de los que no desean una revolución violenta, una política idiota.

Otras veces Tolstoi fue menos generoso. En 1860, seis meses antes de que se conocieran, había estado leyendo escritos de Herzen tanto con admiración como con irritación: “Herzen es un hombre de intelecto disperso y mórbido *amour propre*”, escribió en su diario, “pero su amplitud, habilidad, bondad, elegancia de mente, son

rusos”.²² De vez en vez corresponsales registran el hecho de que Tolstoi leía a Herzen, a veces en voz alta a su familia, con la más grande admiración. En 1896, durante uno de sus estados de ánimo más antirracionales, dijo: “Pese a su enorme talento, ¿qué dijo de nuevo o de útil?”²³ y respecto al argumento de que la generación de los años cuarenta no podía decir lo que quería decir por la rígida censura, Herzen escribió con perfecta libertad en París y sin embargo “se las arregló para no decir nada útil”.

Lo que más irritaba a Tolstoi era el socialismo de Herzen. En una carta a su tía, Alejandra Tolstoi, dice que desprecia las proclamas de Herzen que la policía rusa sospecha que alberga.²⁴ El hecho de que creyera en la política como un arma fue suficiente para condenarlo a los ojos de Tolstoi. De 1862 en adelante Tolstoi declaró su hostilidad a la fe en las reformas liberales y al mejoramiento de la vida humana por cambios legales o institucionales. Herzen cayó bajo esta proscripción general. Más aún, Tolstoi parece haber sentido cierta falta de simpatía personal por Herzen y su posición pública —hasta cierto tipo de celo—. Cuando, en momentos de irritación y desánimo agudos, Tolstoi habló (tal vez no muy seriamente) de dejar Rusia para siempre, dijo que cualquier cosa quisiera no se uniría ni marcharía bajo su bandera: “él va por su camino, yo iré por el mío”.²⁵

Seramente menospreció los instintos y el temperamento revolucionarios de Herzen. A pesar de lo escéptico que pudo haber sido Herzen de planes o doctrinas específicamente revolucionarias en Rusia —y nadie lo fue más—, creía al final de su vida en la necesidad moral social y la inevitabilidad, tarde o temprano, de una revolución en Rusia —una transformación violenta seguida por un orden justo, es decir socialista—. Es verdad, no cerró los ojos a la posibilidad, y aun a la probabilidad, que la gran rebelión podría extinguir valores a los cuales él estaba adscrito —en particular las libertades sin las que él, y otros como él, no podrían respirar—. De todos modos reconoció no sólo la inevitabilidad sino la justicia histórica del venidero cataclismo. Sus gustos morales, su respeto por los valores humanos, todo su estilo de vida, lo apartaron de los jóvenes radicales de mente rígida de los años sesenta, pero a despecho de toda su desconfianza del fanatismo político, de izquierda o derecha, nunca se volvió un cauto reformista liberal constitucionalista. Aun en su fase gradualista permaneció como un agitador, un igualitario y un socialista hasta el final. Por esto tanto los populistas como los marxistas rusos —lo mismo Mijailovsky que Lenin— lo reconocieron y lo saludaron.

No fue prudencia ni moderación lo que lo condujo a su resuelto apoyo a Polonia en su insurrección contra Rusia en 1863. La ola de apasionado nacionalismo ruso que acompañó a su supresión le arrebató simpatía aun entre los rusos liberales. *La campana* declinó en circulación. Los nuevos “duros” revolucionarios necesitaban su dinero, pero era claro que lo veían como a un dinosaurio liberal, el predicador de anticuadas opiniones humanísticas, inútiles en la violenta lucha social que habría de venir. Dejó Londres en los últimos años sesenta e intentó producir una edición francesa de *La campana* en Ginebra. Cuando esto también falló visitó a sus amigos en Florencia; regresó París a principios de 1870, antes del estallido de la Guerra franco prusiana. Allí murió de pleuresía, quebrado

moral y físicamente, pero no desilusionado; escribiendo aún con fuerza e inteligencia concentradas. Su cuerpo fue llevado a Niza, donde está enterrado junto a su esposa. Una estatua de tamaño natural señala aún su tumba.

Hace mucho que las ideas de Herzen han entrado en el tejido general del pensamiento político ruso —liberales y radicales, populistas y anarquistas, socialistas y comunistas, todos lo aclaman como antecesor—. Pero lo que sobrevive hoy de toda esa incesante y febril actividad, y aun en su país nativo, no es un sistema ni una doctrina sino un puñado de ensayos, algunas cartas notables, y una extraordinaria amalgama de memoria, observación, pasión moral, análisis psicológico y descripción política, unida a un talento literario mayor, que ha inmortalizado un hombre. Lo que permanece es, por encima de todo, un apasionado e inextinguible temperamento y un sentido de movimiento de la naturaleza y de sus impredecibles posibilidades, que él sintió con una intensidad que ni siquiera su rica y flexible única prosa, podría expresar totalmente.

Creyó que la última meta de la vida era la vida misma, que el día y la hora eran fines en sí mismos, no medios para otro día u otra experiencia. Creyó que los fines remotos eran un sueño, que la fe ellos era una ilusión fatal; que sacrificar el presente o el mediano y previsible futuro a esos fines distantes debe conducir siempre a formas crueles y fútiles de sacrificio humano. Creyó que los valores no se encontraban en el campo impersonal, objetivo, sino que eran creados por los seres humanos, cambiados por las generaciones de los hombres, pero que no eran ni mínimamente obligatorios para aquellos que vivían bajo su luz; el sufrimiento era inevitable y el conocimiento infalible no era ni obtenible ni necesario. Creía en la razón, en los métodos científicos, en la acción individual, en las verdades empíricamente descubiertas; pero tendía a sospechar que la fe en las fórmulas generales, leyes, prescripciones sobre los asuntos humanos era un intento, algunas veces catastrófico y siempre irracional, para escapar de la incierta e impredecible variedad de la vida a la falsa seguridad de nuestras propias fantasías simétricas. Estaba totalmente consciente de lo que creía. Había obtenido este conocimiento al costo de autoanálisis penosos y a veces no intencionados, y escribió lo que vio en un lenguaje de vitalidad, precisión y poesía excepcionales. Su credo puramente personal permaneció inalterable desde sus primeros días: “El arte, y el rayo veraniego de la felicidad individual: estos son los únicos bienes reales que tenemos”, declaró en un pasaje autorrevelador del tipo que tan intensamente agitó a los estrictos jóvenes rusos revolucionarios en los años sesenta. Sin embargo ni ellos ni sus descendientes rechazaron ni rechazan su logro artístico e intelectual.

Herzen no fue ni deseó ser un observador imparcial. No menos que los poetas y los novelistas de su nación, creó un estilo, una perspectiva y, en las palabras que le tribuló Gorki, “una provincia entera, un país asombrosamente rico en ideas”,²⁶ donde todo es inmediatamente reconocible como de él y sólo de él, un país dentro del que él cambia todo lo que toca, en el que las cosas, sensaciones, sentimientos, personas, ideas, acontecimientos privados y públicos, instituciones, culturas enteras, reciben forma y vida por su poderosa y coherente imaginación histórica, y el cual ha resistido, en contra de las fuerzas de la decadencia, en el sólido mundo que su memoria, su inteligencia y su genio

artístico recuperó y reconstruyó. *Mi pasado y mis pensamientos* es el arca de Noé en que se salvo él mismo, y no él solo, del destructivo diluvio en el que muchos radicales idealistas de los años cuarenta se ahogaron. El arte genuino sobrevive y trasciende su propósito inmediato. La estructura que Herzen construyó en primer lugar, tal vez, para su salvación personal, con material de sus propios trances —exilio, soledad, desesperación— subsiste intacta. Escritas en el extranjero, acerca de figuras y temas europeos, estas reminiscencias son un monumento perenne a la civilizada sociedad rusa, sensible, moralmente preocupada y talentosa, a la que Herzen perteneció; su vitalidad y fascinación no han declinado en los 100 años y más que han pasado desde que los primeros capítulos vieron la luz.

Trad. de Hero Rodríguez Toro

¹ Citado por P. A. Sergeenko en su libro acerca de Tolstoi, *Tolstoy i ego sovremenniki* (Moscú, 1911), p. 13.

² Sergeenko (*ibid.*, pp. 13-14) dice que Tolstoi le dijo en 1908 que tenía un claro recuerdo de su visita a Herzen, en su casa de Londres en marzo de 1861. “Lev Nikolaievich” lo recordaba como un hombrecillo no muy alto, regordete, que generaba energía eléctrica, ‘Vivaz, sensible, inteligente, interesante’, explicó León Nikolaievich (como de costumbre ilustrando cada matiz del significado mediante apropiados movimientos de las manos), ‘Herzen inmediatamente comenzó a hablarme como si hiciera mucho tiempo nos conociéramos. Hallé encantadora su personalidad [...] Nunca había conocido un hombre más atractivo. De los hombros para arriba está por encima de todos los políticos de su tiempo y del nuestro’”.

³ Hay pruebas, aunque no concluyentes, de que ella se casó con él según el rito luterano, no reconocido por la Iglesia ortodoxa.

⁴ A. I. Gertsen, *Sobranie sochinenii v tridsati tomakh* (Moscú, 1954-1965), vol. 8, p. 86. Las subsiguientes referencias a las obras de Herzen son de esta edición, que en lo sucesivo llamaremos *Sobranie sochinenii*.

⁵ *Sobranie sochinenii*, vol. 8, p. 64: “*Parce qu’il a été trître à la patrie*”.

⁶ La explicación histórica y sociológica de los orígenes del socialismo ruso y de la participación de Herzen en él no pueden intentarse aquí. Ha sido tratada en cierto número de monografías rusas (no traducidas), tanto pre como posrevolucionarias. Hasta la fecha [1968] el estudio más detallado y original acerca de este tema es *Alexander Herzen and the Birth of Socialism, 1812-1855* (Cambridge, Massachusetts, 1967), por Martin Malia.

⁷ Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlín, 1845-1846), vol. 6, p. 383.

⁸ La formulación más clara de esta trillada y casi universal tesis se halla en el vivo y bien documentado tratamiento que de Herzen hace E. H. Carr en *The Romantic Exiles* (Londres, 1933). El libro de Malia (*op. cit.*, nota 6) evade este error.

⁹ En “An Georg Herwegh” (1841).

¹⁰ Herzen no tuvo amigos íntimos ingleses aunque tuvo asociados, aliados, admiradores. Uno de estos, el periodista radical W. J. Linton, a cuyo *English Republic* Herzen había dado artículos, lo describió como “corto de estatura, robusto, en sus últimos días tendiente a la corpulencia, con una gran cabeza, barba y pelo largo castaños, ojos pequeños, luminosos, cutis más bien rubicundo. Suave de maneras, cortés, pero con una intensa capacidad de ironía, ingenioso [...] claro, conciso, impresionante, era un pensador sutil y profundo, con toda la

apasionada naturaleza del ‘bárbaro’, sin embargo, generoso y humano [...] Hospitalario y gozador de la sociedad [...] un buen conversador de maneras francas y agradables” (*Memories*, Londres, 1895, pp. 146-147). Y en su *European Republicans* (Londres, 1893) dijo que el radical español Emilio Castelar declaró que Herzen, con su pelo y barba rubios, parecía un godo, pero poseía el calor, la vivacidad, el verbo, la “inimitable gracia” y “maravillosa variedad” de un hombre del sur (pp. 275-276). Turgenev y Herzen fueron los primeros rusos que se movieron libremente en la sociedad europea. La impresión que dejaron ayudó en buena parte, aunque tal vez no suficientemente, a disipar el mito de la sombría “alma eslava”, que necesitó mucho tiempo para morir; y tal vez no esté totalmente muerta.

¹¹ “[*Copperfield*] es el *Pasado y pensamientos* de Dickens”, dijo en una de sus cartas a principios de los años sesenta; la humildad no estaba entre sus virtudes. *Sobranie sochinenii*, vol. 27, p. 394 (carta del 16 de diciembre de 1863).

¹² *Op. cit.* (nota 4).

¹³ Parte de la inscripción en *La campana* de la catedral de Schaffhausen, usada como epígrafe en “Das Lied von der Glocke” de Schiller (1799).

¹⁴ “Pis’mo k Imperatoru Aleksandru vtoromu”, *Sobranie sochinenii*, vol. 12, pp. 272-274.

¹⁵ “Cherez tri goda”, *Kolokol*, 15 de febrero de 1858; *Sobranie sochinenii*, vol. 13, pp. 195-197.

¹⁶ Véase la entrada en el *Journal* del 8 de febrero de 1865: “Cena en donde Charles Edmond —Chojecki—. Una máscara socrática con el calor y la carne transparente de un retrato de Rubens, una marca roja entre las cejas como de una marca de fuego, pelo y barba grisácea.

”Conforme habla hay una constante risilla irónica que se eleva y cae en su garganta. Su voz es suave, melancólica, musical, sin nada de la áspera sonoridad que pudiera uno esperar de su enorme cuello; las ideas son finas, delicadas, pungentes, a veces sutiles, siempre definidas, iluminadas por palabras que toman tiempo para llegar, pero que poseen siempre la feliz calidad del francés cuando es hablado por un extranjero civilizado e ingenioso.

”Habla de Bakunin, de sus 11 meses en prisión, encadenado a un muro, de su escape de Siberia por el río Amur, de su regreso a través de California, de su llegada a Londres donde, después de su tormentoso, húmedo abrazo, sus primeras palabras (a Herzen) fueron ‘¿Puede uno conseguir ostras aquí?’”.

Herzen deleitó a los Goncourt con relatos acerca del emperador Nicolás caminando en la noche en su palacio vacío, después de la caída de Eupatoria durante la Guerra de Crimea, con los pesados, sobrenaturales pasos de la estatua del comendador en el *Don Juan*. Esto fue seguido por anécdotas acerca de los hábitos y maneras inglesas —“un país al que ama como la tierra de la libertad”— para ilustrar su absurdo, clasista, irreductible tradicionalismo, particularmente advertible en las relaciones de amos y sirvientes. Los Goncourt anotan un epigrama característico hecho por Herzen para ilustrar las diferencias entre los caracteres franceses e ingleses. Recuerdan fielmente el relato de cómo James Rothschild se las arregló para salvar las propiedades de Herzen en Rusia.

¹⁷ *Sobranie sochinenii*, vol. 10, p. 120.

¹⁸ Esta es una tesis en la que los eruditos ortodoxos soviéticos aseguran advertir un tardío acercamiento a las de Marx.

¹⁹ *Loc. cit.* (p. 166 *supra*, nota 2).

²⁰ *Sobranie sochinenii*, vol. 6, p. 94.

²¹ Carta a N. N. Gay senior, del 13 de febrero de 1888. Véase también la carta a V. G. Chertkov del 9 de febrero de 1888.

²² Entrada en su diario del 4 de agosto de 1860.

²³ Entrada en su diario del 17 de mayo de 1896. Pero el 12 de octubre de 1905 escribe en su diario que está leyendo *Desde la otra orilla*, de Herzen, y dice: “nuestra *intelligentsia* se ha hundido tan bajo [...] que no puede entenderlo”.

²⁴ Carta del 22-23 (?) de julio de 1862.

²⁵ Carta a su tía la condesa A. A. Tolstaya, 7 de agosto de 1862.

²⁶ M. Gorki, *Istoriya russkoy literatury* (Moscu, 1939), p. 206.

CONVERSACIONES CON AJMÁTOVA Y PASTERNAK

I

*E*n el verano de 1945, la Embajada Británica en Moscú informó que estaba escasa de personal, especialmente de funcionarios que supieran ruso, y alguien sugirió que yo podía llenar un hueco durante cuatro o cinco meses. Me apresuré a aceptar la oferta principalmente, debo reconocerlo, por mi agudo deseo de enterarme del estado de la literatura y el arte rusos, acerca de los cuales por entonces se conocía relativamente poco en Occidente. Desde luego, ya sabía algo de lo que había ocurrido durante los años veinte y los treinta a escritores y artistas rusos. La Revolución había estimulado una gran oleada de energía creadora en todas las artes en Rusia; por doquier se alentaba un audaz experimentalismo: los nuevos controladores de la cultura no obstaculizaban nada que pudiera representarse como una “bofetada” al gusto burgués, fuese marxista o no. El nuevo movimiento en las artes visuales —la obra de pintores como Kandinsky, Chagall, Soutine, Malevich, Klyun, Tatlin, de los escultores Arjipenko, Pevsner, Gabo, Lipchitz, Zadkine, de los directores de teatro y cine Meyerhold, Vajtangov, Tairov, Eisenstein, Pudovkin— produjo obras maestras que ejercieron un poderoso impacto en Occidente; hubo una similar curva ascendente en el ámbito de la literatura y de la crítica literaria. Pese a la violencia y a la devastación de la guerra civil y a la ruina y el caos consiguientes, siguió produciéndose un arte revolucionario de extraordinaria vitalidad.

Recuerdo haber conocido a Sergei Eisenstein en 1945; se encontraba en un estado de terrible depresión: tal era el resultado de la condenación de la versión original de su película *Iván el Terrible*, porque ese bárbaro gobernante (con quien Stalin se identificaba) ante la necesidad de reprimir la traición de los boyardos, había sido falsamente representado —se quejó Stalin— como un hombre atormentado hasta el punto de caer en la neurosis. Le pregunté a Eisenstein cuáles creía que habían sido los mejores años de su vida. Me respondió sin vacilar: “Comienzos de los años veinte. Ésa fue la época. Éramos jóvenes y hacíamos cosas maravillosas en el teatro. Recuerdo una vez que soltamos unos cerdos engrasados entre el público, que saltaba de sus asientos y gritaba. Fue formidable ¡cielos, cómo nos divertimos!”.

Esto era, obviamente, demasiado bueno para durar. Fanáticos izquierdistas lanzaron un ataque exigiendo un arte proletario y colectivo. Entonces, Stalin decidió poner fin a todas esas disputas político-literarias que le parecieron simple desperdicio de energía:

nada de eso necesitaba en los Planes Quinquenales. A mediados de los años treinta fue creado el Sindicato de Escritores para imponer la ortodoxia. No tenía que haber más discusiones, nada que distrajera la mente de los hombres. A esto siguió un nivel muerto de conformismo. Luego, llegó el horror final: la Gran Purga, los juicios políticos, el creciente terror de 1937-1938, la bárbara e indiscriminada supresión de personas y grupos y después de pueblos enteros. No necesito explayarme sobre los hechos de ese mortífero periodo que no fue el primero ni probablemente el último de ellos en la historia de Rusia. Pueden encontrarse relatos auténticos de la vida de los intelectuales en aquella época, por ejemplo en las memorias de Nadezhda Mandel'shtam. Lydia Chukovskaya y, en diferente sentido, en el poema *Requiem*, de Ajmátova. En 1939, Stalin pidió poner alto a las proscripciones. La literatura, el arte y el pensamiento de Rusia aparecieron como una zona que hubiese sido sometida a un bombardeo, con algunos nobles edificios aún relativamente intactos, pero aislados y solitarios en un panorama de calles desiertas y cubiertas de escombros.

Llegó entonces la invasión alemana y sucedió una cosa extraordinaria. La necesidad de lograr una unidad nacional ante el enemigo produjo cierta relajación de los controles políticos. En la gran oleada de sentimiento patriótico ruso, escritores jóvenes y viejos, particularmente poetas, cuyos lectores sintieron que estaban hablando por ellos, por lo que ellos mismos sentían y creían, fueron idolatrados como nunca antes. Poetas cuya obra había sido vista con malos ojos por las autoridades, y que por ello publicaban raras veces o nunca, de pronto recibieron cartas de soldados en el frente, citando muchas veces versos menos políticos y más personales. Boris Pasternak y Anna Ajmátova, que durante largo tiempo habían vivido en una especie de exilio interior, empezaron a recibir cantidades asombrosas de misivas de soldados que citaban sus poemas tanto publicados como inéditos; hubo una corriente de peticiones de autógrafos, de confirmaciones de la autenticidad de los textos, de expresiones de la actitud del autor ante tal o cual problema. A la postre esto llegó a la conciencia de algunos de los jefes del Partido. Por consiguiente, mejoraron el *status* y la seguridad personal de aquellos poetas antes mal vistos. Las lecturas públicas de los poetas, así como la recitación de memoria de poesía en reuniones privadas, fueron comunes en la Rusia prerrevolucionaria. Lo nuevo fue que cuando Pasternak y Ajmátova leían sus poemas y ocasionalmente titubeaban en busca de una palabra, siempre había, entre los numerosos públicos reunidos para escucharlos, docenas de personas que al punto les recordaban renglones de obras tanto publicadas como inéditas, o en todo caso, que no podían conseguirse públicamente. Ningún escritor pudo dejar de conmoverse y de sacar fuerzas de esta forma de homenaje, la más auténtica posible.

Descubrí que la condición del puñado de poetas que claramente se elevaban por encima de los demás era algo único. Ni pintores ni compositores ni prosistas, ni siquiera los actores más populares o los periodistas más elocuentes y patriotas eran tan profunda y universalmente amados y admirados, en especial por el tipo de personas con que hablé en tranvías y trenes y en el “metro”, algunas de las cuales reconocieron que nunca habían leído una palabra de sus escritos. El más célebre y universalmente idolatrado de

todos los poetas rusos, era Boris Pasternak. Yo ansiaba conocerlo más que a ningún otro ser humano en la Unión Soviética. Me advirtieron que sería muy difícil ver a aquellos a quienes las autoridades no permitían presentarse en recepciones oficiales, donde los extranjeros sólo podían tratar a ciudadanos soviéticos cuidadosamente seleccionados: a los demás se les había hecho ver muy claramente que no era deseable ni prudente para ellos conocer extranjeros, y menos aún en privado. Pero yo tuve suerte; por una fortuita concatenación de circunstancias, me las arreglé, todavía recién llegado, para visitar a Pasternak en su quinta campestre en la aldea de Peredelkino para escritores, cerca de Moscú.

II

Fui a visitarlo una tarde cálida y soleada de septiembre de 1945. El poeta, su esposa y su hijo Leonid estaban sentados en torno de una burda mesa de madera, en la parte trasera de la dacha. Pasternak me recibió muy cordialmente. Una vez, su amiga, la poeta Marina Tsvetaeva, lo describió como un árabe con su caballo: era de rostro moreno, melancólico, expresivo, muy *racé*, muy conocido por muchas fotografías y por las pinturas de su padre. Hablaba lentamente, con voz de tenor, baja y monótona con un sonido continuo, algo entre un murmullo y un trueno, que casi siempre notaron los que le conocieron: cada vocal era prolongada como en alguna aria quejumbrosa de una ópera de Chaikovski, pero con fuerza y tensión mucho más concentradas.

Casi al momento dijo Pasternak: “viene usted de Inglaterra. Yo estuve en Londres en los años treinta... en 1935, de regreso del Congreso Antifascista en París”. Dijo entonces que durante el verano de ese año había recibido, de pronto, una llamada telefónica de las autoridades, quienes le informaron que un congreso de escritores estaba en plena sesión en París, y que debía acudir a él sin demora. Él contestó que no tenía ropas apropiadas. “Eso lo arreglaremos”, le dijeron los funcionarios.

Trataron de meterlo en un saco color claro muy formal, con pantalones a rayas, una camisa con puños almidonados y de cuello ancho, y botas negras, de cuero de patente, que le quedaban perfectamente. Pero, al final, se le permitió ir con ropas ordinarias. Después supo que André Malraux, organizador del congreso, había sido quien insistió en que lo invitaran. Malraux había dicho a las autoridades soviéticas que aunque comprendía perfectamente su renuncia a autorizar su viaje, sin embargo no enviar a París a Pasternak y a Babel causaría innecesarias sospechas. Eran escritores soviéticos muy conocidos, y por aquellos días no había muchos que atrajeran a los liberales europeos. “No puede usted imaginar cuántas celebridades había allí”, me dijo Pasternak “Dreiser, Gide, Malraux, Aragón, Auden, Forster, Rosamond Lehmann, y muchos otros personajes terriblemente famosos. Yo hablé y les dije: ‘Comprendo que esta es una reunión de escritores para organizar la resistencia al fascismo. Sólo tengo una cosa que decirles: no os organicéis. La organización es la muerte del arte. Lo único que importa es

la independencia personal'. En 1789, 1848, 1917, los escritores no se organizaron ni en pro ni en contra de nada. Os imploro, no os organicéis.”

“Creo que se sorprendieron, pero, ¿qué otra cosa podía yo decir? Pensé que, al regresar, me encontraría en dificultades, pero nadie me dijo una palabra al respecto, ni entonces ni ahora. Fui entonces a Londres y regresé en uno de nuestros barcos, y compartí un camarote con Shcherbakov, que por entonces era el secretario del Sindicato de Escritores, hombre de tremenda influencia y que después sería miembro del Politburó. Yo hablé incesantemente, día y noche. Él me rogó callar y dejarlo dormir. Pero yo seguí y seguí. París y Londres me habían despertado. No podía parar. Él pidió clemencia, pero yo fui implacable. Seguramente pensó que estaba yo loco: es posible que esto me ayudara después.” Creo que quiso decirme que ser considerado un tanto loco, al menos sumamente excéntrico, tal vez ayudara a salvarlo durante la Gran Purga.

Entonces, Pasternak me preguntó si yo había leído su prosa, en particular *La niñez de Lüvers*. “Veo por su expresión”, me dijo, muy injustamente, “que usted piensa que esos escritos son forzados, enredados, que el autor estaba demasiado consciente de sí mismo, que son horriblemente modernistas... No, no, no lo niegue. Eso piensa usted y tiene toda la razón. Estoy avergonzado de ellos; no de mi poesía, pero sí de mi prosa; fue influida por lo que era más endeble y más confuso del movimiento simbolista, de moda por aquellos años, lleno de un caos místico; desde luego, Andrey Bely era un genio: *Petersburgo*, *Kotik Leaev* están llenos de cosas maravillosas... ya lo sé, no tiene usted que decírmelo, pero su influencia fue fatal; Joyce es otra cosa. Todo lo que escribí por entonces es algo obsesionado, forzado, fragmentado, artificial, inútil [*negodno*]; pero ahora estoy escribiendo algo muy distinto: algo nuevo, totalmente nuevo, luminoso, elegante, bien proporcionado [*stroinoe*], clásicamente puro y sencillo: lo que deseaba Winckelmann, sí, y también Goethe. Y ésta será mi última palabra, mi palabra más importante al mundo. Sí, es por lo que deseo ser recordado; a ello dedicaré el resto de mi vida.”

No puedo garantizar la absoluta precisión de todas estas palabras, pero es así como las recuerdo. Esta obra proyectada llegaría a ser después *El doctor Zhivago*. En 1945, ya había completado el borrador de unos cuantos primeros capítulos, que me pidió leer y enviarlos a sus hermanas en Óxford; así lo hice, pero no conocería, hasta mucho después, todo el plan de la novela. Luego, Pasternak guardó silencio durante un rato; ninguno de nosotros habló. A continuación, nos dijo lo mucho que le gustaban Georgia, los escritores georgianos, Yashvili, Tabidze y el vino georgiano, y lo bien que siempre lo recibían allí. Después de esto, cortésmente me preguntó que ocurría en Occidente; ¿conocía yo a Herbert Read y su doctrina del personalismo? Aquí, me explicó que su fe en la libertad personal derivaba del individualismo kantiano: Blok había interpretado de manera completamente errónea a Kant en su poema *Kant*. Allí, en Rusia, no había nada de lo cual pudiera hablarme. Debía yo comprender que el reloj se había detenido en Rusia (observé que ni él ni ninguno de los otros escritores que conocí empleaba las palabras “Unión Soviética”) en 1928, poco más o menos, al romperse las relaciones con

el mundo exterior; por ejemplo, la descripción de él y de su obra que aparecía en la Enciclopedia Soviética, no hacía ninguna referencia a su vida ni a sus últimos escritos.

Pasternak fue interrumpido por Lydia Seifullina, conocida escritora, de edad ya avanzada, quien dijo: “Mi destino es exactamente el mismo. Los últimos renglones del artículo de la enciclopedia acerca de mí dicen: ‘Seifullina se encuentra actualmente en estado de crisis psicológica y artística’; el artículo no ha cambiado durante los últimos 20 años. Para el lector soviético, sigo en estado de crisis, de animación suspendida. Somos como la gente de Pompeya, tú y yo, Boris Leonidovich, enterrados por cenizas en mitad de una frase. ¡Y conocemos tan poco! Sé que Maeterlinck y Kipling han muerto; pero ¿viven Wells, Sinclair Lewis, Joyce, Bunin o Khodasevich?” Pasternak pareció incómodo y cambió de tema. Había estado leyendo a Proust; amigos suyos, comunistas franceses, le habían enviado toda la obra maestra, lo conocía, me dijo, y lo había releído recientemente. No había oído hablar de Sartre ni de Camus, y tenía una pobre opinión de Hemingway. “No puedo imaginarme por qué Anna Andreevna [Ajmátova] lo tiene en tan alta estima”, me dijo.

Pasternak hablaba en magníficos y lentos periodos, aunque ocasionalmente las palabras parecían atropellársele. Su charla a menudo rebasaba los límites de la estructura gramatical (pasajes lúcidos eran seguidos por imágenes extrañas pero siempre maravillosamente vívidas y concretas; y éstas podían ir seguidas por palabras oscuras, en las que era difícil seguirlo) y, de pronto, volvía a salir a la luz más clara. Su habla era, en todo momento, la de un poeta, así como sus escritos. Alguien dijo una vez que hay poetas que son poetas cuando escriben poesía y prosistas cuando escriben prosa; otros son poetas en todo lo que escriben. Pasternak fue un poeta de genio en todo lo que hizo y lo que fue. En cuanto a su conversación, no puedo empezar siquiera a describir su calidad. La única otra persona que he conocido que hablaba como él fue Virginia Woolf, quien hacía galopar nuestra mente, como él, y que anulaba nuestra visión normal de la realidad, de la misma manera estimulante y a veces aterradora.

Empleo a sabiendas la palabra “genio”. A veces se me pregunta qué quiero decir con este término, tan evocador pero siempre impreciso. Como respuesta sólo puedo decir esto: una vez le preguntaron al bailarín Nijinsky cómo lograba saltar tan alto. Según dicen, contestó que no veía en ello mayor dificultad. Casi todos, al saltar al aire, bajaban inmediatamente. “¿Por qué ha de bajar uno inmediatamente? Hay que quedarse en el aire un poco, ante de regresar, ¿por qué no?”, dicen que contestó. Una de las normas del genio me parece que es, precisamente, ésta: la capacidad de hacer algo perfectamente sencillo y visible que la gente ordinaria no puede hacer y sabe que no puede; no saben cómo se hace, o por qué no pueden siquiera empezar a hacerlo. Pasternak hablaba como en grandes saltos; su empleo de las palabras era el más imaginativo que haya yo conocido; era extraño y sumamente conmovedor. Existen, no cabe duda, muchas variedades de genio literario: Eliot, Joyce, Yeats, Auden, Russell (por la experiencia que yo tuve con ellos) hablan así. No quise prolongar mi visita. Cuando dejé al poeta, iba yo emocionado y en realidad abrumado por sus palabras y su personalidad.

Después de que Pasternak retornó a Moscú, lo visité casi semanalmente y llegué a conocerlo bien. No puedo esperar siquiera describir el efecto transformador de su presencia, su voz y sus gestos. Me habló de libros y de escritores; amaba a Proust y estaba empapado de sus escritos, y el *Ulises*; al menos por entonces no había leído las obras posteriores de Joyce. Me habló acerca de los simbolistas franceses, de Verhaeren y Rilke, a quienes había conocido; admiraba enormemente a Rilke, como hombre y como escritor. También estaba empapado de Shakespeare. No le satisfacían sus propias traducciones: “He tratado de hacer que Shakespeare funcione para mí”, me dijo, “pero no lo he logrado”. Había crecido, me dijo, a la sombra de Tolstoi: para él, era un genio incomparable, más grande que Dickens o Dostoievski, un escritor que estaba a la altura de Shakespeare y Goethe y Pushkin. Su padre, el pintor, lo había llevado a ver a Tolstoi en su lecho de muerte, en 1910, en Astapovo. Le resultaba imposible criticar a Tolstoi: Rusia y Tolstoi era uno solo. En cuanto a los poetas rusos, Blok era, desde luego el genio dominante de su época, pero no le resultaba simpático. Se sentía más cerca de Bely, hombre de visiones extrañas e inauditas: un mago y un santón loco según la tradición de la ortodoxia rusa. A Bryusov lo consideraba una creación de sí mismo, una ingeniosa y mecánica cajita de música, un operador sagaz y calculador, y no un poeta en absoluto. No mencionó a Mandel’shtam. Sentía la mayor ternura hacia Marina Tsvetaeva, con quien estaba unido por muchos años de amistad.

Los sentimientos de Pasternak hacia Mayakovsky eran más ambivalentes: lo conocía bien, habían sido íntimos amigos, y había aprendido de él; desde luego, era un titánico destructor de las viejas formas pero, añadió, a diferencia de otros comunistas, en todo momento era un ser humano... pero no un gran poeta, no un dios inmortal como Tyutchev o Blok, y ni siquiera un semidiós como Fet o Bely. El tiempo había disminuido su estatura. Fue necesario en su época, fue lo que aquellos tiempos habían pedido. Hay poetas, me dijo, que tienen su hora: Aseev, el pobre Klyuev (liquidado) Sel’vinsky y hasta Esenin. Satisfacen una necesidad apremiante del día, sus dones son de importancia crucial para el desarrollo de la poesía en su patria y luego desaparecen. De éstos, el más grande era Mayakovsky; *La nube en pantalones* tuvo su importancia histórica pero los gritos eran insufribles: él infló su talento y lo torturó hasta hacerle estallar. Los tristes pedazos del globo de colores aún estaban tirados por el camino, de entre todos los rusos... Fue talentoso e importante, pero primitivo, y no se desarrolló sino para terminar como pintor de carteles. Las aventuras amorosas de Mayakovsky habían sido desastrosas para él como hombre y como poeta. Él, Pasternak, había querido a Mayakovsky como hombre; su suicidio fue uno de los días más negros de su propia vida.

Pasternak era un patriota ruso: el sentido de conexión histórica con su patria era muy profundo. Me dijo, una y otra vez, lo mucho que le agradaba pasar sus veranos en la aldea de los escritores, Peredelkino, pues en otro tiempo había sido parte de las posesiones de aquel gran esclavófilo Yury Samarin. La auténtica línea de la tradición iba desde el legendario Sadko hasta los Stroganov y los Kochubey, a Derzhavin, Zhukovsky, Tyutchev, Pushkin, Baratynsky, Lermontov, Fet, Annensky, hasta los Aksakov, Tolstoi, Bunin, hasta los esclavófilos, no hasta la intelectualidad liberal que, como sostuvo Tolstoi,

no supo de qué vivían los hombres. Este deseo apasionado y casi obsesivo de ser considerado un auténtico escritor ruso con profundas raíces en el suelo ruso, se hizo particularmente evidente en sus sentimientos negativos hacia sus orígenes judíos. No quiso tocar el tema: no que se sintiera incómodo, sino que le disgustaba; habría deseado que los judíos desaparecieran como pueblo.

Su gusto artístico se había formado en su juventud y se conservó fiel a los maestros de ese periodo. El recuerdo de Scriabin (él mismo había pensado en dedicarse a compositor) era sagrado para él. No olvidaré fácilmente los elogios ofrecidos por Pasternak y Neuhaus (el célebre músico, primer marido de Zinaida, la esposa de Pasternak) a Scriabin y al pintor simbolista Vrubel, a quien, junto con Nicholas Roerich, elogiaron por encima de todos los pintores contemporáneos. Picasso y Matisse, Braque y Bonnard, Klee y Mondrian parecían significar tan poco para ellos como Kandinsky o Malevich.

En un sentido Ajmátova y sus contemporáneos Gumilev y Marina Tsvetaeva son las últimas grandes voces del siglo XIX; tal vez Pasternak ocupe un espacio intermedio entre los dos siglos y así, tal vez, también Mandel'shtam: fueron los últimos representantes de lo que sólo puede llamarse el segundo renacimiento ruso, básicamente no tocado por el movimiento moderno, por Picasso, Stravinsky, Eliot, Joyce o Schoenberg, aun si los admiraron; pues el movimiento moderno en Rusia fue abordado por los acontecimientos políticos (la poesía de Mandel'shtam es otra historia). Pasternak amaba a Rusia. Estaba dispuesto a perdonarle a su patria todos los defectos, todos, salvo la barbarie del reinado de Stalin; pero aun a éste, en 1945, lo consideraba como las tinieblas antes del alba que él se esforzaba por detectar: la esperanza expresada en los últimos capítulos de *El doctor Zhivago*. Creía estar en comunión con la vida interna del pueblo ruso, compartir sus esperanzas y temores y sueños, ser su voz como, a sus diferentes maneras, lo habían sido Tyutchev, Tolstoi, Dostoievski, Chejov y Blok (para cuando lo conocí, no le concedía nada a Nekrasov).

En conversación durante mis visitas a Moscú, cuando siempre estábamos solos, ante un pulido escritorio en que no se veía ningún libro ni papel, me repitió su convicción de que él vivía cerca del corazón de su patria, y severa y repentinamente negó este papel a Gorki y a Mayakovsky, especialmente al primero, y sentía que él tenía algo que decir a los gobernantes de Rusia, algo de importancia inmensa que sólo él podía decir aunque lo que era (y de ello hablaba a menudo) me pareciera oscuro e incoherente. Esto bien pudo deberse a la falta de comprensión de mi parte, aunque Anna Ajmátova me dijo que cuando hablaba en ese tono profético, tampoco ella lo comprendía.

Estando así, en una especie de éxtasis, me habló de su conversación telefónica con Stalin acerca del arresto de Mandel'shtam, la célebre conversación de la que circulaban y aún circulan muchas versiones diferentes. Sólo puedo reproducir este relato como recuerdo que me lo contó en 1945. Según su versión, él estaba en su departamento de Moscú con su esposa y su hijo, y nadie más, cuando sonó el teléfono y una voz le dijo que llamaba desde el Kremlin y que el camarada Stalin deseaba hablar con él. Él supuso que se trataba de una broma estúpida y colgó el receptor. El teléfono volvió a sonar y, de

algún modo, la voz lo convenció de que la llamada era auténtica. Stalin le preguntó entonces si estaba hablando con Boris Leonidovich Pasternak. Pasternak dijo que así era. Stalin preguntó si él había estado presente cuando Mandel'shtam recitó una pieza burlesca acerca de él, Stalin. Pasternak respondió que no tenía importancia que él hubiese estado presente o no, pero que le hacía enormemente feliz que Stalin estuviera hablándole; que siempre había sabido que aquello ocurriría; que debían encontrarse y hablar de cuestiones de importancia suprema. Stalin preguntó entonces si Mandel'shtam era un maestro. Pasternak respondió que como poetas eran muy distintos; que admiraba la poesía de Mandel'shtam pero no sentía afinidad con ella; pero que, en todo caso, no se trataba de eso.

Aquí, al narrarme el episodio, Pasternak volvió a lanzarse a uno de sus grandes vuelos metafísicos acerca de los puntos decisivos cósmicos de la historia universal; de ellos deseaba hablar con Stalin: era de suprema importancia que pudiera hacerlo. Fácilmente puedo imaginar que en esta vena hablara también como Stalin. Sea como fuere, Stalin volvió a preguntarle si había estado o no había estado presente cuando Mandel'shtam leyó aquella sátira. Pasternak volvió a responder que lo que más importaba era su indispensable reunión con Stalin, que debía ser pronto, que todo dependía de ella, que debían hablar de cuestiones últimas, acerca de la vida y de la muerte. “Si yo fuera amigo de Mandel'shtam, sabría defenderlo mejor”, contestó Stalin y colgó el teléfono. Pasternak trató de volver a comunicarse con él pero (lo que no es de sorprender) no logró restablecer la comunicación. El episodio evidentemente le llegó a lo más hondo. Me repitió la versión que acabo de narrar al menos dos veces más, y la contó a otros visitantes aunque, al parecer, en diferentes formas. Sus esfuerzos por rescatar a Mandel'shtam, en particular su llamado a Bujarin, probablemente ayudaron a conservarle la vida durante un tiempo; Mandel'shtam finalmente fue muerto algunos años después, pero Pasternak sin duda sintió (tal vez sin buena razón, pero como podría sentirlo cualquiera que no estuviese pagado de sí mismo ni cegado por la estupidez) que tal vez otra respuesta habría logrado hacer más por el poeta condenado.¹

Pasternak continuó con relatos de otras víctimas: Pil'nyak, quien ansiosamente aguardó (“Estaba constantemente mirando por la ventana”) a un emisario que le pidiera firmar la denuncia de uno de los hombres acusados de traición en 1936, y como no llegó nadie, comprendió que también él estaba condenado. Habló de las circunstancias del suicidio de Tsvetaeva en 1941, que en su opinión habría podido impedirse si los burócratas de la literatura no se hubiesen comportado con tan horrible inhumanidad para con ella. Me contó la historia de un hombre que le pidió firmar una carta abierta, condenando al mariscal Tukhachevsky. Cuando Pasternak se negó, explicando la razón de su negativa, el hombre se echó a llorar, dijo que el poeta era el ser humano más noble y santo que había conocido, lo abrazó de la manera más ferviente, y luego se fue derecho a la policía secreta y lo denunció.

Pasternak pasó a decir que, pese al papel positivo que el Partido Comunista había desempeñado durante la guerra, y no sólo en Rusia, le resultaba cada vez más repugnante la idea de cualquier tipo de relación con él: Rusia era una galera, un barco

impulsado por galeotes, y los hombres del partido eran los encargados de azotar a los remeros. Habría querido saber por qué un diplomático de la comunidad británica que por entonces estaba en Moscú, y a quien yo sin duda conocía, que sabía algo de ruso y afirmaba ser poeta y lo visitaba ocasionalmente, por qué insistía esta persona, en que cada ocasión posible e imposible, en que Pasternak se acercara más al partido. No necesitaba que caballeros llegados de otro lado del mundo le dijeran lo que debía hacer: ¿podría yo decir a ese señor que sus visitas no eran de su agrado? Prometí hacerlo, pero no lo hice, en parte por temor a hacer aún más precaria la posición ya no muy segura de Pasternak.

También a mí me hizo reproches Pasternak; no, en realidad, por tratar de imponerle mis opiniones políticas, o de otros, sino por algo que le parecía casi igualmente malo. Aquí estábamos ambos, en Rusia, y por doquiera que mirábamos, todo era repugnante, horrible, una abominable porqueriza, y sin embargo yo parecía positivamente encantado por ella: “Se pasea usted”, me dijo, “y lo mira todo con ojos divertidos”. No era yo mejor (declaró) que otros visitantes extranjeros que no veían nada, y sufrían absurdas alucinaciones, enloquecedoras para los pobres y miserables para los naturales del lugar. Pasternak era sumamente sensible a la carga de acomodarse a las exigencias del Partido o del Estado: parecía temer que su propia supervivencia fuese atribuida a algún indigno esfuerzo por aplacar a las autoridades, a algún miserable compromiso de su integridad para librarse de toda persecución. Volvía una y otra vez a este punto y llegó a niveles absurdos al negar ser capaz de una conducta que nadie le conociera podría sospechar siquiera que él fuera culpable de ella. Un día me preguntó si yo había oído decir de su volumen de poemas de los tiempos de guerra, *En los primeros trenes* que era un gesto de conformidad con la ortodoxia prevaleciente. Le dije, sinceramente, que no había oído decir esto, que ésa era una sugestión absurda.

Anna Ajmátova, unida a él por la más profunda amistad y admiración, me dijo que, al terminar la guerra, cuando ella regresaba de Tashkent, a donde había sido enviada cuando evacuaron Leningrado, se detuvo en Moscú y visitó Peredelkino. Pocas horas después de llegar, recibió un mensaje de Pasternak, diciendo que no podía verla, que tenía fiebre, que estaba en cama, que le era imposible. Al día siguiente, se repitió el mensaje. Al tercer día, Pasternak se presentó ante ella, con magnífico aspecto, sin ninguna huella de enfermedad. Lo primero que hizo fue preguntarle a ella si había leído su último libro de poemas. Hizo la pregunta con tan inquietante expresión que Ajmátova, con todo tacto, le dijo que aún no lo había leído; con esto, se iluminó el rostro de Pasternak, pareció aliviado y charlaron alegremente. Fue manifiesto que se sentía avergonzado, sin ninguna razón, por estos poemas. Le parecían una especie de tibio esfuerzo por escribir la poesía patriótica: no había nada que le disgustara más que aquel género.

Y sin embargo, en 1945 Pasternak aún tenía esperanzas de una gran renovación de la vida rusa como resultado de la tormenta liberadora que le había parecido la guerra: una tormenta que, a su propia y terrible manera, sería tan purificadora como lo había sido la Revolución misma, un vasto cataclismo, más allá de nuestras míseras categorías morales.

Sostuvo que no debían juzgarse tan vastas mutaciones. Había que pensar y pensar y tratar de comprender de ellas todo lo que se pudiera, toda la propia vida; están más allá del bien y del mal, de aceptación o de rechazo, de duda o de asentimiento; hay que aceptarlas como cambios elementales, terremotos, marejadas, acontecimientos transformadores que están fuera de todas las categorías éticas e históricas. También era así la negra pesadilla de traiciones, purgas, matanzas de inocentes, seguidas por una guerra aterradora: todo ello le parecía el preludio necesario a alguna inevitable e inaudita victoria del espíritu.

No volví a ver a Pasternak durante once años. Al llegar 1956, era completa su separación del *establishment* político de su país. Pasternak no podía hablar de él ni de sus representantes sin estremecerse. Para entonces, su amiga Olga Ivinskaya había sido detenida, interrogada, brutalmente tratada y enviada a pasar cinco años en un campo de trabajos forzados. “Su Boris” le había dicho Abakumov, ministro de Seguridad del Estado, “su Boris nos detesta, ¿verdad?” “Tuvieron razón”, me dijo Pasternak, “ella no pudo negarlo y no lo negó”. Yo había ido a Peredelkino con Neuhaus y uno de sus hijos de su primera esposa, quien ahora estaba casada con Pasternak. Él me repitió una y otra vez que Pasternak era un santo: que era demasiado poco mundano; su esperanza de que las autoridades soviéticas permitieran la publicación de *El doctor Zhivago* era claramente absurda mucho más probable era el martirio del autor. Pasternak era el escritor más grande producido por Rusia durante décadas y sería destruido, como tantos otros, por el Estado. Ésta era una herencia del régimen zarista. Cualesquiera que fuesen las diferencias entre la antigua y la nueva Rusia, en ambas eran comunes la desconfianza y la persecución de escritores y artistas. Su ex esposa Zinaida (ahora, esposa de Pasternak) le había dicho que Pasternak estaba resuelto a hacer que su novela se publicara en cualquier parte. Él había intentado disuadirlo, pero sus palabras fueron en vano. Si Pasternak tocaba el tema, ¿intentaría yo persuadirlo de que se contuviera? Era importante, más que importante, tal vez cuestión de vida o muerte, ¿Quién podía decirlo, aun en aquellos días? Me pareció que Neuhaus tenía razón: probablemente Pasternak necesitaba que físicamente lo salvaran de sí mismo. Para entonces, habíamos llegado a la casa de Pasternak. Él estaba esperándonos junto a la puerta e hizo pasar a Neuhaus, me abrazó cordialmente y dijo que en los 11 años transcurridos, habían ocurrido muchas cosas, malas, en su mayoría. Se contuvo y añadió:

—¿Hay algo que desee usted decirme?

Yo le dije, con una monumental falta de tacto (por no decir imperdonable estupidez):

—Boris Leonidóvich, me alegro mucho de verle tan bien. Pero lo principal es que haya sobrevivido. Esto nos pareció casi milagroso a algunos —yo estaba pensado en la persecución de los últimos años de Stalin contra los judíos.

Su rostro se ensombreció y entonces me miró con verdadera ira:

—Ya sé lo que usted está pensando —dijo.

—¿Qué estoy pensando, Boris Leonidóvich?

—¡Ya sé, ya lo sé, sé exactamente qué tiene en la cabeza —replicó, con voz entrecortada; aquello fue espantoso—. No se eche hacia atrás, puedo ver más claramente

lo que piensa que lo que yo mismo pienso.

—¿Qué estoy pensando? —volví a preguntar, más y más perturbado por sus palabras.

—Está pensando, sé que está pensando que he hecho algo para *ellos*.

—Le aseguro, Boris Leonidóvich —repliqué— que nunca he concebido eso, nunca he oído a nadie sugerirlo, ni siquiera como broma estúpida.

Al final, pareció creerme. Pero estaba visiblemente alterado. Sólo después de que le aseguré que la admiración por él, no sólo como escritor sino como ser humano libre e independiente era universal entre la gente civilizada, empezó a volver a su estado normal.

—Por lo menos —me dijo—, puedo decir como Heine, “Tal vez no merezca ser recordado como poeta, pero sin duda, sí como soldado en la batalla por la libertad humana”.²

Me llevó entonces a su estudio. Allí puso en mis manos un sobre grueso:

—Mi libro —me dijo— todo está allí. Es mi última palabra. Por favor, léalo.

Leí *El doctor Zhivago* durante la noche y el día siguientes y cuando, dos o tres días después, volví a ver a Pasternak, le pregunté qué se proponía hacer con él. Me dijo que lo había entregado a un comunista italiano, quien trabajaba en la sección italiana de la radio soviética y que al mismo tiempo actuaba como agente para el editor comunista italiano Feltrinelli. Había cedido los derechos universales a Feltrinelli. Deseaba que su novela, su testamento, el más auténtico y más completo de todos sus escritos; su poesía no era nada en comparación (aunque los poemas de la novela tal vez fueran lo mejor que había escrito), deseaba que su obra recorriera el mundo entero, que causara un incendio (citó el famoso verso bíblico de Pushkin), que incendiara los corazones de los hombres.

Una vez terminada la comida del medio día, su esposa, Zinaida Nikolaevna, me llevó aparte y me pidió, con lágrimas en los ojos, disuadir a Pasternak de publicar en el extranjero *El doctor Zhivago*. No quería que sus hijos sufrieran. Sin duda, yo sabía de lo que “ellos” eran capaces. Conmovido por esta súplica, a la primera oportunidad hablé con el poeta. Le prometí sacar microfilmes de su novela, enterrarlos en los cuatro polos de la urbe, enterrar ejemplares en Óxford, Valparaíso, Tasmania, Ciudad de Cabo, Haití, Vancouver, Japón, de modo que sobrevivieran ejemplares aun si estallaba una guerra nuclear; ¿había decidido desafiar a las autoridades soviéticas, había considerado las consecuencias?

Por segunda vez durante esa semana mostró un arranque de verdadera ira al hablar conmigo. Me dijo que lo que yo decía era sin duda bien intencionado, que estaba conmovido por mi preocupación, por su propia seguridad y la de su familia (dijo esto un tanto irónicamente), pero que él sabía lo que estaba haciendo; que yo era peor que aquel inoportuno diplomático británico de 11 años atrás. Él había hablado con sus hijos. Estaban dispuestos a sufrir. Yo no debía volver a tocar el asunto. Había yo leído el libro, sin duda había comprendido lo que su diseminación, significaba para él. Avergonzado, guardé silencio.

Después de un intervalo, como tantas veces antes hablamos de literatura francesa. Desde nuestro último encuentro, él había conseguido *La náusea* de Sartre y le había

parecido ilegible, de una obscenidad repugnante. Después de cuatro siglos de genio creador, ¿podía aquella gran nación haber dejado de generar literatura? Aragón era un optimista, Duhamel y Guéhenno eran inconcebiblemente tediosos; ¿seguía escribiendo Malraux? Antes de que pudiera contestar, una de sus invitadas, una señora amable y silenciosa, una maestra que acababa de regresar después de 15 años en un campamento de trabajos forzados adonde había sido enviada simplemente por enseñar inglés, tímidamente me preguntó si Aldous Huxley había escrito algo desde *Contrapunto*. ¿Seguía escribiendo Virginia Woolf? Nunca había visto un libro de ella, pero por una crítica aparecida en un viejo periódico francés que de alguna manera misteriosa llegó al campo de concentración, ella pensaba que su obra podría gustarle.

Resulta difícil el placer de poder llevar noticias de arte y literatura del mundo exterior a unos seres humanos tan auténticamente ávidos por recibirlas, y que muy probablemente no podrán recibirlas de alguna otra fuente. Dije a la señora y a las demás todo lo que sabía acerca de la literatura inglesa, norteamericana y francesa. Fue como hablar a quienes hubiesen naufragado en una isla desierta, apartados durante décadas de la civilización. Todo lo que oyeron les pareció nuevo, emocionante y delicioso. El poeta georgiano Titsian Tabidze, gran amigo de Pasternak, había perecido en la Gran Purga. Su viuda, Nina Tabidze, allí presente, quería saber si Shakespeare, Ibsen y Shaw seguían siendo grandes nombres en el teatro occidental. Le dije que el interés en Shaw se había reducido, pero que Chejov era grandemente admirado y a menudo se le presentaba, y añadí que Ajmátova me había dicho que no podía comprender ese culto a Chejov. Su mundo era uniformemente gris. Nunca brillaba el sol. Nunca salían a relucir espadas. Todo estaba cubierto por una horrible niebla gris. El universo de Chejov era un mar de lodo, con unos míseros seres humanos atrapados irremediabilmente en él. Era una fascinación de la vida. Pasternak dijo que Ajmátova estaba completamente equivocada. “Dígale cuando la vea (nosotros no podemos ir libremente a Leningrado, como probablemente usted sí podrá), dígame, de parte de todos nosotros, que todos los escritores rusos predicán al lector: hasta Turgenev le dice que el tiempo es el gran curador, y ese tipo de cosas; el único que no lo hace es Chejov. Es un artista puro; todo se disuelve en arte, es nuestra respuesta a Flaubert.” Pasó luego a decir que Ajmátova seguramente me hablaría de Dostoievski y atacaría a Tolstoi. Pero Tolstoi tenía razón al hablar de Dostoievski, al decir que sus novelas eran un desorden, una mezcla de chauvinismo y de religión histérica: “¡Dígale eso a Ajmátova de mi parte!”. Pero cuando volví a ver a Ajmátova, en Óxford en 1965 me pareció mejor no mencionar aquel juicio: acaso habría querido responderle. Pero Pasternak ya estaba en la tumba. De hecho, ella me habló de Dostoievski con la más apasionada admiración.

III

Esto me lleva a mi reunión con la poeta Anna Ajmátova. Leí sus poemas gracias a Maurice Bowra, y anhelaba conocerla. En noviembre de 1945, fui de Moscú a

Leningrado. No había visto la ciudad desde 1919, cuando yo tenía 10 años y a mi familia se le permitió retornar a nuestra ciudad natal, Riga, por entonces capital de una república independiente. En Leningrado se volvieron fabulosamente vívidos los recuerdos de mi niñez. Quedé inexpresablemente conmovido al ver las calles, las casas, las estatuas, las riberas, los mercados, los pasamanos (de pronto otra vez familiares y aun rotos) de un pequeño taller en que se reparaban samovares bajo la casa en que habíamos vivido. El patio interior de la casa me pareció tan sórdido y abandonado como lo estuviera durante los primeros años de la Revolución. Mis recuerdos de hechos específicos, episodios y experiencias, aparecieron ante la realidad física. Fue como si hubiese entrado en una ciudad legendaria, formando yo mismo una parte de la vívida y semirrecordada leyenda y, al mismo tiempo, viéndola desde el exterior. La ciudad había sido muy dañada, pero todavía en 1945 seguía siendo indescriptiblemente bella (cuando volví a verla, 11 años después, me pareció restaurada por completo). Llegué hasta la Librería de Escritores, en la Perspectiva Nevsky. Mientras contemplaba los libros, entablé una conversación casual con un señor que estaba hojeando un libro de poemas. Resultó ser un conocido crítico e historiador de la literatura. Hablamos acerca de los hechos recientes. Me narró la terrible ordalía del sitio de Leningrado y del martirio y el heroísmo de muchos de sus habitantes, y dijo que algunos habían muerto de hambre y de frío; otros, sobre todo los jóvenes, lograron sobrevivir. Algunos tuvieron que evacuar la ciudad. Le pregunté por el destino de los escritores de Leningrado. Me dijo:

—¿Quiere usted decir, de Zoshchenko y Ajmátova?

Ajmátova era, para mí, una figura del más remoto pasado. Maurice Bowra, quien tradujo algunos de sus poemas, la mencionó como alguien de quien no se había oído hablar desde la primera Guerra Mundial.

—¿Todavía vive Ajmátova? —pregunté.

—¿Ajmátova, Anna Andreevna Ajmátova? —me dijo—. ¡Claro, desde luego! Vive no lejos de aquí en la Fontanka, en Fontanny Dom [La casa de la fuente]; ¿le agradaría conocerla?

Aquello fue como si me hubiesen invitado súbitamente a conocer a miss Cristina Rossetti. Casi me quedé sin habla. Murmuré que desde luego que me encantaría conocerla.

—Voy a telefonarle —dijo mi nuevo amigo; volvió para decirme que ella nos recibiría a las tres de la tarde; había yo de volver a la librería, e iríamos juntos.

Regresé a la hora señalada. El crítico y yo salimos de la librería, dimos vuelta a la izquierda, atravesamos el puente Anichkov, y volvimos a dar vuelta a la izquierda siguiendo la orilla de la Fontanka. La Casa de la Fuente, el palacio de los Sheremetev, es un magnífico edificio de finales del Barroco, con puertas del exquisito trabajo en hierro por el que es famoso Leningrado, construido en torno de un espacioso patio no muy distinto del cuadrángulo de un gran *college* de Óxford o Cambridge. Subimos una de las empinadas y oscuras escaleras, hasta un piso superior, y fuimos introducidos en la habitación de Ajmátova. Estaba apenas amueblada; virtualmente todo, comprendí, había sido robado o vendido durante el sitio. Había una mesilla, tres o cuatro sillas, una

cómoda de madera, un sofá y, encima de la estufa apagada, un dibujo de Modigliani. Una majestuosa dama de cabellos grises, con los hombros envueltos por un blanco chal, se levantó lentamente a saludarnos.

Anna Andreevna Ajmátova era una mujer de inmensa dignidad, de ademanes pausados, con una cabeza noble, de rasgos bellos, un tanto severos, y una expresión de inmensa tristeza. Me incliné ante ella. Me pareció apropiado, pues ella tenía el aspecto y los movimientos de una reina trágica. Le di las gracias por recibirme, y le dije que el público, en Occidente se alegraría de saber que gozaba de buena salud, pues no habíamos oído hablar nada de ella durante muchos años.

—Oh, pero un artículo sobre mí, ha aparecido en la Dublin Review —me dijo— y se está escribiendo una tesis acerca de mi obra, según me han dicho en Bolonia.

Con ella estaba una amiga, una dama académica de alguna clase, y durante algunos minutos la conversación fue de pura cortesía. Luego, Ajmátova me preguntó por la situación de Londres durante el bombardeo: contesté lo mejor que pude, sintiéndome sumamente intimidado por sus modales, regios y distantes. De pronto, me pareció que alguien gritaba, afuera, mi nombre de pila. Durante un rato no hice caso (podía haber sido una ilusión) pero los gritos se hicieron más fuertes y claramente pude oír la palabra “Isaiah”. Me acerqué a la ventana, me asomé y vi a un hombre a quien reconocí como Randolph Churchill. Estaba de pie en mitad del gran patio, con la apariencia de un estudiante pasado de copas, gritando mi nombre. Me quedé helado durante algunos segundos. Luego, logré dominarme, murmuré una disculpa y corrí escaleras abajo. Mi única idea era impedir que Churchill entrara en la habitación. Mi compañero, el crítico, corrió tras de mí, ansioso. Cuando llegamos al patio, Churchill se acercó y me saludó efusivamente.

—El señor X —dije mecánicamente— no creo que conozca a usted al señor Randolph Churchill.

El crítico se quedó helado, su expresión cambió del desconcierto al horror, y se fue tan rápidamente como pudo. No tenía yo ninguna idea de si me habían seguido agentes de la policía secreta, pero no podía haber duda de que sí habían seguido a Randolph Churchill. Fue ese malhadado acontecimiento el que desató absurdos rumores que circularon por Leningrado, de que una delegación extranjera había llegado a convencer a Ajmátova de que se fuera de Rusia; que Winston Churchill, admirador de la poeta durante toda su vida, estaba enviando un avión especial para llevarse a Ajmátova a Inglaterra, etcétera.

Randolph, a quien yo no había visto desde que éramos estudiantes de licenciatura en Óxford, me explicó después que estaba en Moscú como periodista, en representación de la North American Newspaper Alliance. Había llegado a Leningrado como parte de su misión. Al llegar al Hotel Astoria, su primera preocupación había sido meter en un refrigerador la lata de caviar que había adquirido: pero, como no sabía ruso, y su intérprete había desaparecido, sus gritos pidiendo ayuda, finalmente hicieron bajar a una representante del British Council. Ella vio el caviar y, en el curso de una conversación general, le informó que yo estaba en la ciudad. Él dijo que yo podía ser un excelente

intérprete sustituto y, por desgracia, descubrió, por la dama del British Council, dónde podía encontrarme. El resto fue cosa natural. Cuando llegó a la Casa de la Fuente adoptó un método que le había servido bien durante sus días en Christ Church (su colegio en Óxford) y, me atrevo a decirlo, en otras ocasiones:

—Y —me dijo con una sonrisa triunfante— funcionó.

Yo me separé de él en cuanto pude, y habiendo pedido al librero el teléfono de Ajmátova, le hablé para ofrecerle una explicación de mi precipitada partida y disculparme ante ella. Le pregunté si me autorizaría a volver a verla.

—Lo esperaré esta noche a las nueve —me contestó.

Cuando retorné también estaba presente allí una dama culta, una asirióloga, quien me hizo muchas preguntas acerca de las universidades inglesas y de su organización. Ajmátova evidentemente no estaba interesada en ello y durante largo rato guardó silencio. Poco antes de la media noche se fue la asirióloga, y entonces Ajmátova empezó a hacerme preguntas acerca de viejos amigos suyos que habían emigrado, a algunos de los cuales acaso conociera yo. (Estaba segura de eso, me dijo después. En cuestión de relaciones personales, me aseguró, nunca le fallaba su intuición que era casi una segunda vista.) En realidad, yo sí conocía a algunos de ellos; hablamos acerca del compositor Artur Lurié, a quien conocí en Estados Unidos durante la guerra. Había sido íntimo amigo de ella, y puso música a algunas de sus poesías y de Mandel'shtam. Me preguntó por Boris Anrep, artista de mosaicos (a quien yo no conocía): sabía poco acerca de él, sólo que había decorado el piso de la National Gallery con las figuras de personas célebres: Bertrand Russell, Virginia Woolf, Greta Garbo, Clive Bell, Lydia Lopokova y similares. Veinte años después, pude decirle a ella que Anrep había añadido una imagen suya. Me enseñó un anillo con una piedra negra, que Anrep le había regalado en 1917.

Me dijo que desde la primera Guerra Mundial, sólo había conocido a un extranjero polaco. Me preguntó por otros varios de sus amigos: Salomé Andronikova, a quien Mandel'shtam dedicó uno de sus más célebres poemas; la esposa de Stravinsky, Vera; los poetas Vyacheslav Ivanov y Georgy Adamovich. Yo le contesté lo que mejor que pude. Me habló de sus visitas a París antes de la primera Guerra Mundial, de su amistad con Amedeo Modigliani, cuyo retrato de ella colgaba sobre la chimenea: era uno de muchos (los demás habían perecido durante el sitio). Me describió su propia niñez a orillas del Mar Negro, tierra pagana (no bautizada, la llamó), donde uno podía sentirse cerca de una cultura antigua, mitad griega mitad bárbara, profundamente ajena a todo lo ruso. Me habló de su primer marido, el célebre poeta Gumilev. Estaba convencida de que él no había tomado parte en la conspiración monárquica por la que fue ejecutado; Gorky, a quien muchos escritores pidieron que interviniera en su favor, al parecer no hizo nada por salvarlo. Ella no lo vio desde algún tiempo antes de su condena: se habían divorciado unos años atrás. Había lágrimas en sus ojos cuando me describió las terribles circunstancias de su muerte.

Después de un silencio, me preguntó si me gustaría escuchar algo de su poesía. Pero antes, dijo, deseaba recitarme dos cantos del *Don Juan* de Byron, pues tenían relación con lo que vendría. Aun si yo hubiese conocido bien el poema, no habría podido decir

qué cantos había elegido, pues aunque leía de corrido el inglés, su pronunciación hacía imposible entender más de una o dos palabras. Ajmátova cerró los ojos y pronunció los versos de memoria, con intensa emoción. Yo me levanté a mirar por la ventana, para ocultar mi bochorno. Tal vez, pensé poco después, así es como hoy leemos el griego y el latín clásicos. Y sin embargo, también nosotros nos dejamos conmover por las palabras que, como las pronunciábamos, acaso hubiesen sido absolutamente ininteligibles a sus autores y sus públicos. Luego, me leyó de su propio libro de poemas: *Anno Domini, El rebaño blanco, Parte de seis libros*:

—Poemas como éstos, pero mucho mejores que los míos —me dijo— fueron la causa de la muerte del mejor poeta de nuestros tiempos, a quien yo amé y que me amó...

No pude saber si hablaba de Gumilev o de Mandel'shtam, pues las lágrimas acudieron a sus ojos y no pudo continuar.

Existen grabaciones de sus lecturas y no intentaré describirlas. Me leyó el poema aún inconcluso (por entonces) *Poema sin héroe*. Comprendí allí mismo que estaba escuchando la obra de un genio. No supongo que haya yo comprendido ese poema polifacético y casi mágico y sus profundas alusiones personales mejor que cuando lo leo hoy. Ella no hizo ningún secreto del hecho de que pretendía ser una especie de conmemoración final de su vida como poeta, del pasado de la ciudad (San Petersburgo) que formaba parte de su ser, y en forma de una procesión de carnaval de Noche de Epifanía, de figuras enmascaradas en *travesti*, de sus amigos, y de sus vidas y destinos y del suyo propio: una especie de *nunc dimittis* artístico, antes del fin inevitable que no tardaría en llegar. Es una obra misteriosa y profundamente evocadora: un túmulo de doctos comentarios se eleva inexorablemente sobre él. Pronto, quedaría enterrado bajo su propio peso.

Luego, de un manuscrito, me leyó el *Requiem*. Se interrumpió para hablar de los años 1937-1938, cuando su marido y su hijo fueron detenidos y enviados a campos de prisión (esto volvería a ocurrir), de las hileras de mujeres que aguardaban día y noche, semana tras semana, mes tras mes, noticias de sus maridos, hermanos, padres, hijos, o autorización para enviarles alimentos o cartas. Ninguna noticia llegó jamás. Ningún mensaje. Una atmósfera de muerte en vida pendía sobre las ciudades de la Unión Soviética, mientras continuaba la tortura y la matanza de millones de inocentes. Ajmátova hablaba con voz seca, en tono objetivo, interrumpiéndose ocasionalmente para decir:

—No, no puedo, de nada sirve, usted viene de una sociedad de seres humanos mientras que aquí estamos divididos entre seres humanos y...

Luego de un largo silencio:

—Y aún ahora... —una vez más, guardó silencio.

Le pregunté por Mandel'shtam: ella hizo una pausa, sus ojos se llenaron de lágrimas, y me rogó no hablar de él:

—Después de que abofeteó a Aleksey Tolstoi, todo terminó...

Para reponerse necesitó cierto tiempo. Luego, con voz totalmente distinta, me dijo:

—Aleksy Tolstoi llevaba camisas de color lila *à la russe* cuando estábamos en Tashkent. Me habló del maravilloso tiempo que pasaríamos juntos cuando volviéramos. Era un escritor muy talentoso e interesante, un verdadero pijo, lleno de simpatía, y un hombre de temperamento terrible. Ahora, ha muerto. Era capaz de cualquier cosa, de todo. Era un tremendo aventurero. Sólo le gustaban la juventud, la energía, la vitalidad. No terminó su *Pedro I* porque dijo que sólo podía tratar de Pedro cuando joven; ¿qué tenía él que hacer con toda esa gente cuando envejeciera? Era una especie de Dolóvov. Me llamaba Annushka. Eso me hacía respingar, pero él me simpatizaba mucho, aun cuando fuera la causa de la muerte del mejor poeta de nuestra época, a quien amé, y que me amó —sus palabras fueron idénticas a las que había empleado antes; me pareció ver, ahora, claramente, a quién, en ambas ocasiones, se había referido.

Creo que para entonces eran cerca de las tres de la mañana. Ella no daba señales de desear que yo me fuera, y yo estaba demasiado conmovido y absorto para moverme. Ajmátova salió de la habitación y regresó con un plato de patatas fritas. Era todo lo que tenía y pareció avergonzada por la pobreza de su hospitalidad. Lo rogué que me permitiera anotar el *Poema sin héroe* y el *Requiem*: me dijo que eso no sería necesario. El siguiente mes de febrero aparecería una colección de sus versos. Todo estaba ya en pruebas. Ella me enviaría un ejemplar. El Partido, como sabemos, determinó otra cosa. Ajmátova fue denunciada por Zhdanov (en una frase que él no inventó) como “mitad monja, mitad prostituta”. Esto la excluyó del ámbito oficial.

Hablamos de literatura rusa. Ella no tenía en gran aprecio a Chejov por la falta de heroísmo y de martirio en su obra, de profundidad y tinieblas y sublimidad; hablamos acerca de *Anna Karenina*.

—¿Por qué la hace suicidarse Tolstoi? En cuanto ella deja Karenin, todo cambia. De pronto, se convierte en una mujer caída, en una *traviata*, en una prostituta. ¿Quién castiga a Anna? ¿Dios? No, no Dios, sino la sociedad, esa misma sociedad cuyas hipocresías está denunciando constantemente Tolstoi. Al final, nos dice que Anna rechaza incluso a Vronsky. Tolstoi está mintiendo. Él sabía demasiado. La moral de *Anna Karenina* es la moral de las tías moscovitas de Tolstoi, de las convenciones filisteas. Todo está conectado con las vicisitudes personales del autor. Mientras Tolstoi estuvo felizmente casado, escribió *La guerra y la paz*, donde celebra a la familia. Después que empezó a odiar a Sofía Andreevna pero no pudo divorciarse de ella, porque el divorcio es condenado por la sociedad y tal vez por los campesinos, escribió *Anna Karenina*, y castigó a Anna por dejar a su marido. Cuando Tolstoi fue viejo y ya no sintió tanta violenta lujuria por las muchachas campesinas, escribió *La sonata a Kreutzer* y prohibió por completo el sexo.

Ésas fueron sus palabras. No sé hasta qué punto hablaba en serio, pero el disgusto de Ajmátova ante los sermones de Tolstoi era verdadero: lo consideraba un monstruo de vanidad y un enemigo de la libertad. Adoraba a Dostoievski y, como éste, despreciaba a Turgenev. Y, después de Dostoievski, a Kafka, a quien leyó en traducciones inglesas. (“Escribió para mí y acerca de mí —me dijo años después en Óxford—: Kafka es un escritor más grande incluso, que Joyce y Eliot. Pero no lo comprendió todo; sólo Pushkin

fue capaz.”) Entonces me habló de los *Noches egipcias* de Pushkin, y del pálido desconocido de ese cuento que improvisaba versos sobre temas propuestos por el público. El virtuoso, en su opinión, era el poeta polaco Adam Mickiewicz. La relación de Pushkin con él se volvió ambivalente. La cuestión polaca los separó. Pero Pushkin siempre supo reconocer el genio en sus contemporáneos. Blok era así: con sus ojos desorbitados y su genio maravilloso, también había podido ser un *improvisateur*. Ajmátova me dijo que nunca le había simpatizado a Blok, pero que cualquier maestra de escuela de Rusia creía y sin duda seguiría creyendo, que había habido amores entre ellos. También lo creían los historiadores de la literatura. Todo esto, en su opinión, se basaba en su poema *Visita al poeta* dedicado a Blok; y tal vez, también en el poema a la muerte de *El rey de los ojos grises* aunque éste fue escrito más de 10 años antes de la muerte de Blok. A Blok no le simpatizaba ninguno de los acmeistas, de los que ella formaba parte. Tampoco le gustó Pasternak.

Entonces, Ajmátova me habló de Pasternak, de quien era una auténtica devota. Después de la muerte de Mandel'shtam y de Tsvetaeva, quedaron solos. Saber que el otro estaba vivo y trabajando fue una fuente de infinito consuelo para ambos. Se criticaban abiertamente, pero no permitían que nadie más lo hiciera. La apasionada devoción de incontables hombres y mujeres de la Unión Soviética que se sabían sus versos de memoria, y los copiaban y hacían circular, también era fuente de orgullo para ellos. Pero ambos se mantenían realmente en el exilio. Y sin embargo, la idea de emigrar les resultaba odiosa. Anhelaban visitar Occidente, pero no si les sería imposible regresar. Su profundo patriotismo no tenía ni un toque de nacionalismo. Ajmátova no estaba dispuesta a partir. Cualesquiera horrores que la aguardaran, ella nunca abandonaría a Rusia.

Me habló de su niñez, de sus matrimonios, de sus relaciones con otros, de la rica vida artística de San Petersburgo antes de la primera Guerra Mundial. No tenía duda de que la cultura de Occidente, sobre todo ahora, en 1945, era muy superior. Me habló del gran poeta Annensky, quien le había enseñado aún más que Gumilev, y que murió en gran parte olvidado por editores y críticos: un gran maestro olvidado. Me habló de su propia soledad y su aislamiento. Después de la guerra, Leningrado no era para ella más que la tumba de sus amigos; era como el vestigio de un incendio de bosques: los pocos árboles calcinados hacían aún más desolada la desolación. Ajmátova vivía de traducir. Había rogado que le permitieran traducir las cartas de Rubens, no las de Romain Rolland. Tras superar obstáculos inauditos, finalmente recibió la autorización. Le pregunté qué significaba para ella el Renacimiento: ¿un auténtico pasado histórico, o una visión idealizada, un mundo imaginario? Me contestó que esto último. Le producía cierta nostalgia: ese anhelo de una cultura universal de la que había hablado Mandel'shtam, como lo habían pensado Goethe y Schlegel: un anhelo de lo que se había convertido en arte y pensamiento (naturaleza, amor, muerte, desesperación y martirio), una realidad que no tenía historia, que no era nada fuera de sí misma. Me habló con voz calmada, monótona, como una princesa remota en el exilio, orgullosa, infeliz, impenetrable, a menudo en palabras de la más conmovedora elocuencia.

El relato de la continua tragedia de su vida fue más allá de lo que nadie me hubiese descrito en palabras habladas; su recuerdo aún me acompaña, vívido y doloroso. Le pregunté si se proponía componer un registro de su vida literaria. Replicó que su poesía era precisamente eso, en particular el “Poema sin héroe”, que volvió a leerme. Una vez más le rogué que me permitiera anotar lo, y una vez más se negó. Nuestra conversación, que tocó detalles íntimos de su vida y de la mía, se desvió de la literatura y el arte, y duró hasta bien entrada la mañana del día siguiente. Volví a verla cuando iba a irme de la Unión Soviética, por Leningrado y Helsinki. Fui a despedirme de ella en la tarde del 5 de enero de 1946, y ella me entregó una de sus colecciones de versos, con un nuevo poema inscrito en la primera página: el poema que después sería el segundo ciclo intitulado *Cinque*. Comprendí que este poema, en esta su primera versión, había sido inspirado directamente por nuestra reunión anterior. Hay otras referencias y alusiones a nuestras reuniones, en *Cinque* y en otras partes.

No vi a Ajmátova en mi siguiente visita a la Unión Soviética, en 1956. Su hijo, al que volvieron a arrestar, había sido liberado de su prisión a comienzos de ese año, y Pasternak me dijo que a ella la ponían muy nerviosa los extranjeros, salvo que la visitaran con orden oficial, pero que deseaba que yo le llamara por teléfono esto era mucho más prudente, ya que todas sus conversaciones telefónicas estaban intervenidas. Por teléfono me contó algo de sus experiencias como escritora condenada; de cómo la habían abandonado algunos a quienes había considerado fieles amigos, de la nobleza y el valor de otros. Había releído a Chejov, y me dijo que al menos en el *Pabellón No. 6* había descrito atinadamente la situación de ella y la de muchos otros. Mientras tanto, se habían publicado sus traducciones del verso clásico coreano:

—¡Ya puede imaginarse cuánto coreano sé! Es una selección, no hecha por mí. Pero no es necesario que usted la lea.

Cuando nos encontramos en Óxford en 1965, Ajmátova me dijo que Stalin se había enfurecido, personalmente, por el hecho de que ella me hubiese permitido visitarla:

—¡Así que nuestra monja recibe visitas de espías extranjeros! —dijose que exclamó, y a esto siguió una lista de obscenidades que al principio ella no se atrevió a repetirme.

No importó el hecho de que yo jamás hubiese trabajado para una organización de inteligencia. Todos los miembros de misiones extranjeras eran espías según Stalin. Desde luego, me dijo, el viejo ya había enloquecido, era víctima de una paranoia patológica. En Óxford afirmó estar convencida de que la furia de Stalin, causada por nosotros, había desencadenado la Guerra Fría: que ella y yo habíamos cambiado la historia de la humanidad. Tomaba esto literalmente e insistió en que era cierto. Nos vio a sí misma y a mí como personajes de la historia universal elegidos por el destino para desempeñar una parte fatídica en un conflicto cósmico, y esto se reflejó en sus poemas de esa época. Fue intrínseco en toda su visión histórico-filosófica, de la cual fluyó mucha de su poesía.

Ajmátova me dijo que después de su viaje a Italia, el año anterior, cuando recibió un premio literario, la visitaron agentes de la policía secreta soviética, quienes le preguntaron sus impresiones de Roma. Ella contestó que Roma le parecía una ciudad en que el paganismo aún estaba en guerra con el cristianismo. “¿Cuál guerra?”, le preguntaron.

“¿Se mencionó a los Estados Unidos? ¿Participaron emigrados rusos?” ¿Qué debió ella responder cuando se le hicieron preguntas similares acerca de Inglaterra y Óxford? Pues a Rusia regresaría, le esperase lo que le esperase. El régimen soviético era el orden establecido de su patria. Con él había vivido y con él moriría. Eso es lo que significaba ser ruso.

Volvimos a hablar de la poesía rusa. Ella me habló desdeñosamente de conocidos poetas jóvenes, patrocinados por las autoridades soviéticas. Uno de los más célebres que por entonces estaba en Inglaterra, le envió un telegrama a Óxford para felicitarla por su doctorado honorario. Yo estaba allí cuando le llegó. Ella lo leyó, y, airadamente, lo arrojó al cesto de los papeles. “Son raterillos, que han prostituido su talento, son exploradores del gusto público. La influencia de Mayakovsky ha sido fatal para todos ellos. Mayakovsky gritó a todo pulmón porque en él era natural hacerlo. No podía evitarlo. Sus imitadores han adoptado esa manera como un género. Son vulgares declamadores que no tienen ni una chispa de poesía auténtica.”

Había por entonces muchos poetas talentosos en Rusia: el mejor de ellos era Joseph Brodsky, a quien ella, según me dijo, llevó de la mano, y cuya poesía había sido en parte publicada: un poeta noble, en profundo desagrado de las autoridades, con todo lo que eso implicaba. También había otros maravillosamente bien dotados (cuyos nombres no significaron nada para mí), poetas cuyos versos no podían publicarse y cuya existencia misma era testimonio de la vida inagotable de la imaginación en Rusia: “Nos eclipsarán a todos”, me dijo, “créame, Pasternak y yo y Mandel’shtam y Tsvetaeva, todos nosotros estamos al final de un largo periodo de elaboración que comenzó en el siglo XIX. Mis amigos y yo creímos que hablábamos con la voz del siglo XX. Pero estos poetas nuevos constituyen un nuevo principio: hoy están detrás de las rejas, pero escapan y asombrarán al mundo.” Habló extensamente en esta vena profética, y volvió a Mayakovsky, empujado a la desesperación, traicionado por sus amigos pero, durante un tiempo, la verdadera voz, la trompeta de su pueblo, aunque fuese un ejemplo fatal para otros; ella misma no le debía nada, pero en cambio, mucho a Annensky, el más puro y fino de los poetas, apartado del barullo de la política literaria, en gran parte olvidado por los periódicos de vanguardia, y afortunado de haber muerto cuando murió. No fue muy leído durante su vida, pero ése había sido el destino de otros grandes poetas; la actual generación era mucho más sensible a la poesía de lo que había sido la suya propia; ¿quién se interesó, quién realmente se interesó en Blok o en Bely o en Vyacheslav Ivanov en 1910? O, para el caso, ¿en ella misma y en los poetas de su grupo?, pero hoy, los jóvenes se sabían todo eso de memoria: ella seguía recibiendo cartas de jóvenes, muchas de ellas de muchachas tontas, extáticas, pero su simple número era, sin duda, prueba de algo.

Pasternak recibía más cartas aún, y le gustaban más. ¿Conocía yo a su amiga Olga Ivinskaya? No, no la conocía. La esposa de Pasternak, Zinaida, y la amante de él le parecían igualmente insoportables, pero en cambio el propio Boris Leonidovich era un poeta mágico, uno de los grandes poetas de la patria rusa: cada frase que escribía, en verso o en prosa, hablaba con su auténtica voz, diferente de todas las demás que ella

hubiese oído. Blok y Pasternak eran poetas divinos; ningún francés moderno, ningún inglés, ni Valéry ni Eliot podía compararse con ellos; Baudelaire, Shelley, Leopardi: ésa era la compañía en que debían estar. Como todos los grandes poetas, tenían poco sentido de la calidad de otros: Pasternak a menudo elogiaba a críticos de segunda, descubría imaginarios talentos oscuros, alentaba toda clase de figuras menores (escritores decentes, pero sin talento), tenía un sentido mitológico de la historia, en que personas absolutamente sin valor desempeñaban a veces papeles misteriosamente significativos, como Evgraf en *El doctor Zhivago* (negó, con vehemencia, que esta figura misteriosa estuviese basada, en aspecto alguno, en Stalin; evidentemente, le era imposible pensar siquiera en eso). Pasternak en realidad no leía a autores contemporáneos que estaba dispuesto a elogiar, no a Bagritsky ni a Aseev y ni siquiera a Mandel'shtam (a quien no podía tolerar, aunque desde luego, hizo lo que pudo por él cuando estuvo en dificultades), y ni siquiera la obra de la propia Ajmátova: él le escribió cartas maravillosas acerca de su poesía, pero esas cartas eran acerca de sí mismo, no de ella: ella sabía que eran fantasías sublimes que tenían poco que ver con ella: “Tal vez todos los grandes poetas sean así.”

Los elogios de Pasternak naturalmente hacían muy felices a quienes los recibían, pero esto era engañoso; él era un generoso elogiador pero no estaba verdaderamente interesado en la obra de otros: interesado, desde luego, en Shakespeare, Goethe, los simbolistas franceses, Rilke, tal vez Proust, pero “no en ninguno de nosotros”. Dijo que cada día de su vida echaba de menos la presencia de Pasternak; nunca habían estado enamorados, pero se querían entrañablemente, y esto irritaba a su esposa. Luego, ella me habló de los años “en blanco” durante los cuales estuvo oficialmente fuera de toda existencia en la Unión Soviética: desde mediados de los años veinte hasta finales de los treinta. Me dijo que cuando no estaba traduciendo, leía a los poetas rusos: a Pushkin constantemente, desde luego, pero también a Odoevsky, Lermontov, Baratynsky; consideraba que el *Otoño* de Baratynsky era una obra de genio puro; y recientemente había releído a Velemir Ilebnikov: chiflado pero maravilloso.

Le pregunté si haría anotaciones algún día al “Poema sin héroe”: las alusiones podrían ser ininteligibles para quienes no conocieran la vida de quien trataba; ¿quería permanecer para siempre en la oscuridad? Me contestó que cuando aquellos que conocían el mundo del que ella hablaba fueran arrollados por la senilidad o la muerte, también el poema moriría; quedaría enterrado con ella y con su siglo; no había sido escrito para la eternidad, y ni siquiera para la posteridad: sólo el pasado tenía significación para los poetas (sobre todo, la niñez), tales eran las emociones que deseaban recrear y revivir. El vaticinio, las odas al futuro, incluso la gran epístola de Pushkin a Chaadaev, eran una forma de retórica declamatoria, una adopción de actitudes grandiosas, en que el ojo del poeta miraba de soslayo a un futuro nebulosamente discernible, y ésa era la pose que ella despreciaba.

Me dijo entonces Ajmátova que sabía que no viviría ya mucho tiempo. Los médicos le habían dicho claramente que su corazón era débil. Ante todo, no quería que la compadecieran. Había visto horrores y conocido las más profundas honduras del pesar.

Había arrancado a sus amigos la promesa de que no permitirían que surgiera el más tenue rayo de lástima; podía soportar el odio, el insulto, el desprecio, la mala interpretación y la persecución, pero no la condolencia mezclada de compasión. Grandes eran su orgullo y su dignidad.

El desapego y la impersonalidad con que Ajmátova parecía hablar sólo disimulaba parcialmente sus apasionadas convicciones y juicios morales, contra los cuales, evidentemente, no había apelación. Sus relatos de personalidades y vidas estaban compuestos por una aguda visión del centro moral de personajes y situaciones (a este respecto, no omitía a sus amigos) junto con ideas fijas, que en ella eran inquebrantables. Sabía que nuestras reuniones habían tenido graves consecuencias históricas. Sabía que el poeta Georgy Ivanov, a quien ella acusó de haber escrito unas memorias falaces después de emigrar, en un tiempo había sido espía de la policía a sueldo del gobierno zarista. Sabía que el poeta Nekrasov, en el siglo XIX, también había sido agente del gobierno; que el poeta Annensky había sido acosado, hasta morir, por sus enemigos literarios. Estas creencias no tenían fundamento aparente en los hechos: eran intuitivas pero no insensatas, no eran simples fantasías; eran elementos de una concepción coherente de la vida y el destino suyos y de su nación, de las cuestiones centrales que Pasternak había deseado hablar con Stalin, la visión que sostenía y forjaba su imaginación y su arte. No era una visionaria; en general, tenía un sólido sentido de la realidad. Describió el escenario literario y social de San Petersburgo antes de la primera Guerra Mundial, y la parte que desempeñó en ella, con su sobrio realismo y una precisión de detalle que lo hacían totalmente creíble.

Ajmátova vivió en tiempos terribles, durante los cuales, según Nadezhda Mandel'shtam, se comportó con verdadero heroísmo. Ni el público (ni en realidad conmigo en privado) pronunció una sola palabra contra el régimen soviético. Pero toda su vida fue lo que Herzen describió una vez como lo que era la literatura rusa: una continua acusación de la realidad rusa. El culto actual a la memoria de Ajmátova en la Unión Soviética,³ no declarado pero sí difundido, no tiene, hasta donde yo sé, ningún paralelo. Su inmovible resistencia pasiva a lo que consideraba indigno de su patria y de sí misma la transformó en una figura (como una vez lo predijo Belinsky acerca de Herzen) no sólo dentro de la literatura rusa, sino dentro de la historia rusa de nuestro tiempo.

Mis reuniones y conversaciones con Boris Pasternak y Anna Ajmátova; mi percatación de las condiciones, apenas descriptibles, en que vivieron y trabajaron, y el trato al que se vieron sometidos; y el hecho de que se me permitiera entrar en una relación personal (de hecho, en una amistad) con ambos, me afectó profundamente y ha modificado de manera permanente mi visión. Cuando veo sus nombres en letras de molde o los oigo mencionar, recuerdo vivamente las expresiones de sus rostros, sus gestos y sus palabras. Cuando leo sus escritos puedo, hasta el día de hoy, oír el sonido de sus voces.

¹ Ajmátova y Nadezhda Mandel'shtam convinieron en darle una calificación de cuatro, sobre cinco, por su conducta en este caso.

² *Cf. op. cit.* (p. 355 *supra*, nota 15), vol. 4, p. 306.

³ Esto fue escrito en 1980.

Romanticismo y nacionalismo en la edad moderna

LA APOTEOSIS DE LA VOLUNTAD ROMÁNTICA.

LA REBELIÓN CONTRA EL MITO DE UN MUNDO IDEAL

I

*L*a historia de las ideas es un campo del conocimiento relativamente nuevo, y aún se le suele ver con cierta desconfianza en muchos ámbitos académicos. Sin embargo, ha descubierto ya hechos interesantes; entre los más notables se encuentra la cronología de algunos de nuestros conceptos y categorías familiares, al menos en el mundo occidental. Descubrimos con cierta sorpresa que algunos de ellos muy recientemente surgieron y cuán extrañas habrían parecido a nuestros antepasados algunas de nuestras actitudes, aparentemente más arraigadas. No me refiero a las ideas basadas en descubrimientos científicos y tecnológicos específicos y en inventos desconocidos por ellos, o nuevas hipótesis acerca de la naturaleza de la materia, o la historia de sociedades alejadas de nosotros en el tiempo o en el espacio, o la evolución del universo material, o las fuentes de nuestra propia conducta y el papel desempeñado en ella por factores inconscientes e irracionales insuficientemente examinados; me refiero a algo más omnipresente y menos fácil de atribuir a causas específicas: cambios en valores seculares ideales, en metas generalmente aceptadas, conscientemente buscadas, al menos en la civilización occidental.

Así, hoy nadie se sorprende ante la suposición de que la variedad es, en general, preferible a la uniformidad —monotonía y uniformidad son términos despectivos— o en cuestión de cualidades de carácter, que la integridad y la sinceridad son admirables, cualquiera que sea la verdad o la validez de las creencias o los principios en cuestión; que un cálido idealismo es más noble, si bien menos cómodo, que un frío realismo; o que la tolerancia es mejor que la intolerancia, aun cuando estas virtudes pueden llevarse demasiado lejos, hasta tener consecuencias peligrosas. Sin embargo, no hace mucho tiempo que esto es así; pues la noción de que el uno es bueno y los muchos —la diversidad— son malos, dado que la verdad es una, y sólo el error es múltiple, es mucho más antigua y está profundamente arraigada en la tradición platónica. Incluso Aristóteles, quien acepta que los tipos humanos difieren entre sí y que, por tanto es necesaria la elasticidad en las disposiciones sociales, acepta esto como un hecho, sin lamentarlo pero sin dar ninguna señal de aprobación; y con muy pocas excepciones, esta opinión parece

prevalecer en los mundos clásico y medieval, y no fue seriamente cuestionada hasta, digamos, el siglo XVI.

Asimismo, puede suponerse que ningún católico, pongamos que en el siglo XVI, habría dicho: “Aborrezco las herejías de los reformadores, pero estoy profundamente conmovido por la sinceridad y la integridad con que las sostienen y practican y se sacrifican a sí mismos por sus abominables creencias”. Por lo contrario, cuanto más profunda fuese la sinceridad de tales herejes o incrédulos —musulmanes, judíos, ateos— más peligrosos eran, más probablemente conducirían almas a la perdición y más implacablemente se les debía eliminar, ya que la herejía —creencias falsas acerca de los fines de los hombres— era, sin duda, un veneno más peligroso para la salud de la sociedad que, incluso, la hipocresía o el disimulo, que al menos no atacan abiertamente la doctrina verdadera. Lo único que importa es la verdad: morir por una causa falsa es algo perverso o lastimoso.

Aquí, pues, no hay un terreno común entre opiniones que prevalecían todavía en el siglo XVI o XVII y las actitudes liberales modernas. ¿Quién, en el mundo antiguo o en la Edad Media habló siquiera de las virtudes de la diversidad de la vida o en el pensamiento? Pero cuando un pensador moderno como Auguste Comte se preguntó por qué, si no toleramos la libertad de opinión en matemáticas, debemos permitirla en la moral y la política, su pregunta misma escandalizó a J. S. Mill y a otros liberales.¹ Y sin embargo, casi todas estas creencias, que forman parte de la cultura liberal moderna (y hoy están bajo ataque tanto de la derecha como de la izquierda, de parte de quienes han vuelto a la opinión antigua), son relativamente nuevas, y obtienen su plausibilidad de la profunda y radical rebelión en contra de la tradición central del pensamiento de Occidente. Esta rebelión, que me parece a mí que llegó a quedar bien expresada en el segundo tercio del siglo XVIII, principalmente en Alemania, ha sacudido los fundamentos del antiguo y tradicional *establishment*, y ha afectado de manera profunda e impredecible el pensamiento y la práctica en Europa. Tal vez sea éste el mayor cambio en la conciencia europea desde la Reforma, a la cual, por caminos tortuosos e indirectos, se pueden atribuir sus orígenes.

II

Si se me permite un grado casi imperdonable de simplificación y generalización, me gustará sugerir que el núcleo central de la tradición intelectual de Occidente ha descansado, desde Platón (o tal vez desde Pitágoras) en tres dogmas nunca cuestionados:

- a) que a todas las preguntas legítimas sólo hay una verdadera respuesta y una sola, siguiendo las demás desviaciones de la verdad y por tanto, falsas; y que esto se aplica a cuestiones de conducta y sentimiento, es decir, a la práctica así como a

las cuestiones de teoría u observación: a cuestiones de valor no menos que a las de hecho;

- b) que las verdaderas respuestas a tales preguntas son, en principio, cognoscibles;
- c) que estas respuestas verdaderas no pueden chocar entre sí, pues una proposición verdadera no puede ser incompatible con otra; que en conjunto estas respuestas deben formar un todo armonioso: según algunos cada ingrediente del cual entraña y es entrañado lógicamente por todos los demás elementos forman un sistema lógico; según otros, la relación es la de las partes con un todo, o, por lo menos, de completa compatibilidad de cada elemento con todos los demás.

Desde luego, ha habido un difundido desacuerdo sobre qué caminos conducen exactamente a estas verdades, con frecuencia ocultas. Algunos han creído (y creen) que se les puede encontrar en los textos sagrados o mediante su interpretación por expertos apropiados: sacerdotes, profetas inspirados y videntes, la doctrina y la tradición de una Iglesia. Algunos ponen su fe en otros tipos de expertos: filósofos, hombres de ciencia, observadores privilegiados de una u otra índole, hombres que, tal vez, hayan pasado por una preparación espiritual especial, o bien, hombre simples, libres de la corrupción y el refinamiento de las ciudades: campesinos, niños, “el pueblo”, seres cuyas almas son puras. Otros más han enseñado que estas verdades son accesibles a todos, siempre que sus mentes no hayan sido confundidas por los sabihondos o por engañadores deliberados. En cuanto a los medios de acceso a la verdad, algunos han apelado a la naturaleza, otros a la revelación; algunos a la razón, otros a la fe, la intuición, la observación, o a disciplinas deductivas e inductivas, a la hipótesis y al experimento, etcétera.

Hasta los más notorios escépticos aceptaron esto en parte: los sofistas griegos distinguieron entre la naturaleza y la cultura y creyeron que las diferencias de circunstancias, ambiente y temperamento podían explicar la variedad de leyes y costumbres. Pero incluso ellos creyeron que los fines humanos últimos eran casi los mismos por doquier, pues todos los hombres tratan de satisfacer deseos naturales, como el de seguridad, paz, felicidad y justicia. Ni siquiera Montesquieu o Hume, con todo su relativismo, negaron esto; la fe del primero en principios absolutos como la libertad y justicia, y la fe del segundo en la naturaleza y la costumbre les llevaron a conclusiones similares. Moralistas, antropólogos, relativistas, utilitarios y marxistas supusieron, todos ellos, una experiencia común y unos fines comunes en virtud de los cuales los seres humanos eran humanos: una desviación excesiva de tales normas sería señal de perversión o de enfermedad mental o demencia.

Una vez más las opiniones difirieron acerca de las condiciones en que eran descubribles estas verdades. Algunos pensaron que los hombres, por culpa del pecado original o de una innata falta de capacidad o de obstáculos naturales, jamás podrían conocer la respuesta a cada pregunta, o siquiera a una de ellas por completo; algunos pensaron que había habido un conocimiento perfecto antes de la Caída o antes del Diluvio o de algún otro desastre ocurrido a los hombres: la construcción de la Torre de Babel, o la acumulación primitiva de capital y la guerra de clases que de ella resultó, o

alguna otra ruptura de la armonía original; otros creyeron en el progreso: que la edad de oro no se hallaba en el pasado sino en el futuro; otros más creyeron que los hombres eran finitos, condenados a la imperfección y el error en este mundo, pero que conocerían la verdad en una vida más allá de la tumba; o bien que sólo los ángeles podían conocerla, o sólo Dios mismo. Estas diferencias produjeron profundas divisiones y guerras destructivas: estaba en juego nada menos que la cuestión de la salvación eterna. Pero lo que no negaba ninguno de los bandos contendientes era que, en principio, había una respuesta a estas preguntas fundamentales; y que una vida formada de acuerdo con las respuestas verdaderas constituiría la sociedad ideal, la edad de oro, dado que cada noción de imperfección humana sólo era inteligible como el no haber alcanzado la vida perfecta. Aun si, en nuestro estado caído, no sabíamos en qué consistía, sí sabíamos que si se pudiera reunir como un rompecabezas, los fragmentos de la verdad por los cuales vivíamos, el todo resultante, traducido a la práctica, constituiría la vida perfecta. Esto no podía ser así si las preguntas resultaran, en principio, imposibles de responder, o si más de una respuesta a una misma pregunta fuese igualmente cierta, o, peor aún, si algunas de las verdaderas respuestas resultaran incompatibles entre sí, si los valores chocaran y, ni siquiera en principio, se les pudiera reconciliar. Pero esto entrañaría que el universo era, a la postre, de carácter irracional: conclusión que la razón, y la fe que deseaba vivir en paz con la razón, no podían dejar de rechazar.

Todas las utopías que conocemos se basan en lo descubrible y en la armonía de fines objetivamente ciertos, ciertos para todos los hombres, en todos los tiempos y lugares. Esto puede decirse de toda ciudad ideal, desde la república de Platón y sus leyes, y de la comunidad universal anarquista de Zenón, y de la Ciudad del Sol de Yámbulo, hasta las utopías de Tomás Moro y de Campanella, de Bacon, y Harrington y Fénelon. Las sociedades comunistas de Mably y Morelly, el capitalismo de Estado de Saint-Simon, los falansterios de Fourier, las diversas combinaciones de anarquismo y colectivismo de Owen y Godwin, Cabet, William Morris y Chernyshevsky, Bellamy, Hertzka y otros (no escasearon en el siglo XIX) se basan en los tres pilares del optimismo social en Occidente, de los que ya hemos hablado: que los problemas centrales —los *massini problemi*— de los hombres son, a la postre, los mismos a lo largo de la historia; que, en principio, tienen solución, y que la solución forma un todo armónico. El hombre tiene intereses permanentes, cuyo carácter puede establecerse con el método adecuado. Estos intereses pueden diferir de las metas que los hombres en realidad buscan o creen que buscan, que pueden deberse a ceguera o pereza espiritual o intelectual, o a las inescrupulosas maquinaciones de malvados egoístas —reyes, sacerdotes, aventureros, buscadores de poder de todas las índoles— que echan polvo a los ojos de los necios y, en último término, a los suyos propios. Tales engaños también pueden deberse a la influencia destructora de disposiciones sociales —jerarquías tradicionales, la división del trabajo, el sistema capitalista— o, asimismo, a factores impersonales, fuerzas naturales o las consecuencias involuntarias de la naturaleza humana, a las que podemos poner resistencia y abolir.

Una vez aclarados los verdaderos intereses de los hombres, las exigencias que encarnan sólo pueden ser cumplidas por disposiciones sociales fundadas en las direcciones morales correctas, que hacen uso del progreso técnico o bien, alternativamente, que los rechazan con objeto de retornar a la idílica simplicidad de los primeros días de la humanidad, un paraíso que los hombres han abandonando, o una edad de oro que aún está por venir. Pensadores desde Bacon hasta la actualidad han sido inspirados por la certeza de que debe existir una solución total: que la plenitud del tiempo, ya sea por la voluntad de Dios o por el esfuerzo humano, terminará el reinado de la irracionalidad, la injusticia y la miseria; el hombre será liberado y dejará de ser juguete de fuerzas que están más allá de su dominio: la naturaleza salvaje o las consecuencias de su propia ignorancia, torpeza o vicio; que esta primavera de los asuntos humanos surgirá en cuanto sean superados los obstáculos, naturales y humanos, y que entonces, al fin, los hombres dejarán de combatirse, unirán sus facultades y cooperarán para adoptar la naturaleza a sus necesidades (como lo han pedido los grandes pensadores materialistas, desde Epicuro hasta Marx) o bien sus necesidades a la naturaleza (como lo han pedido los estoicos y los ambientalistas modernos). Éste es terreno común para las muchas variedades del optimismo revolucionario y reformista; de Bacon a Condorcet, del *Manifiesto comunista* a los modernos tecnócratas, comunistas, anarquistas y buscadores de otras sociedades.

Es este gran mito —en el sentido que Sorel le da a la palabra— el que se vio bajo ataque a finales del siglo XVIII por un movimiento conocido inicialmente en Alemania como *Sturm und Drang*, y después como las muchas variedades de romanticismo, nacionalismo, expresionismo, emotivismo, voluntarismo y las muchas formas contemporáneas de irracionalismo, tanto de derecha como de izquierda, que todos conocemos hoy. Los profetas del siglo XIX predijeron muchas cosas: dominación por los consorcios internacionales, por regímenes colectivistas tanto socialistas como capitalistas, por complejos militares-industriales, por élites científicas, precedidas por *Krisen, Kriege, Katastrophen*, guerras y holocaustos... pero lo que ninguno de ellos, hasta donde yo sé, predijo, fue que el último tercio del siglo XX estaría dominado por un brote universal de nacionalismo, por la entronización de la voluntad de individuos o de clases, y por el rechazo de la razón y el orden como prisiones del espíritu. ¿Cómo comenzó esto?

III

Ya es habitual decir que en el siglo XVIII, las ideas racionales y el respeto a los sistemas intelectuales coherentes fueron sucedidos por sentimentalismo e introspección y la celebración del sentimiento, como, por ejemplo, en la novela inglesa burguesa, la *comédie larmoyante*, la adicción a la autorrevelación y la compasión de sí mismo de Rousseau y sus discípulos, y sus ataques a los intelectuales de París, sagaces pero moralmente vacíos o corrompidos, con su ateísmo y su calculador utilitarismo que no tomó en cuenta la necesidad de amor y de libre expresión del corazón humano no

perverso; y que esto desacreditó al hueco seudoclasicismo de la época y abrió las puertas a un desenfrenado emocionalismo. Hay algo de verdad en esto, pero por una parte Rousseau, como los objetos de su desprecio, identificó la naturaleza como la razón, y condenó la simple “pasión” irracional; y por otra parte, las emociones nunca han estado ausentes de las relaciones humanas y del arte. La Biblia, Homero, los grandes trágicos griegos, Catulo, Virgilio, Dante y la tragedia clásica francesa están llenos de profunda emoción. No fueron el corazón humano ni la naturaleza humana como tales los desdeñados o suprimidos en la tradición central de arte europeo, pero esto no impidió una continua preocupación por la forma y la estructura, un énfasis en las reglas cuya justificación racional se buscaba. En el arte, como en la filosofía y en la política, durante muchos siglos se buscaron conscientemente normas objetivas, cuya forma más extrema fue la doctrina de los prototipos eternos, las pautas inmutables, platónicas o cristianas, en cuyos términos tendían a juzgarse la vida y el pensamiento, la teoría y la práctica. La doctrina estética de la mimesis, que une los mundos antiguo, medieval y renacentista con el Gran Estilo del siglo XVIII, presupone que existen principios universales y pautas eternas que se deberán incorporar o “imitar”. La rebelión que (al menos temporalmente) la derrocó fue dirigida no sólo contra el decadente formalismo y la pedantería de un helado neoclasicismo: fue mucho más allá, pues negó la realidad de las verdades universales de las formas eternas que el conocimiento y la creación, la cultura, el arte y la vida debían aprender a encarnar si querían justificar sus pretensiones de representar los más nobles vuelos de la razón y la imaginación humanas. El ascenso de la ciencia y de los métodos empíricos —lo que Whitehead llamó una vez la “rebelión de la materia”— tan solo sustituyó un conjunto de formas por otro; conmovió la fe en axiomas y leyes *a priori* aportados por la teología o la metafísica aristotélica, y en su lugar colocó leyes y reglas convalidadas por la experiencia empírica, en particular por una capacidad espectacularmente aumentada para realizar el programa de Bacon: predecir y controlar la naturaleza, y los hombres como seres naturales.

La “rebelión de la materia” no fue una rebelión contra leyes y reglas como tales, ni tampoco contra los antiguos ideales: el reino de la razón, de la felicidad y conocimiento. Por lo contrario, el dominio de las matemáticas y las analogías hechas a partir de ellas, con otros ámbitos del pensamiento humano, la fe en la salvación mediante el conocimiento, nunca fueron tan robustas como durante la Ilustración. Pero a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, encontramos un violento desprecio por las reglas y las formas como tales: apasionadas defensas de la libertad de expresión de grupos, movimientos, personas (los condujesen donde los condujesen). Los estudiantes idealistas en las universidades alemanas, afectados por las corrientes románticas de la época, mostraron total desprecio por objetivos como la felicidad, la seguridad o el conocimiento científico, la estabilidad política y económica, la paz social, y en verdad desdeñaron estas cosas. Para los discípulos de la nueva filosofía, el sufrimiento era más noble que el placer, el fracaso era preferible al éxito mundano, que llevaba en sí algo sórdido y oportunista y que sin duda sólo podía compararse al costo de traicionar la propia integridad, la independencia, la luz interna y la visión ideal. Creyeron que eran las

minorías, ante todo, las que sufrían por sus convicciones, las que se llevaban consigo la verdad, y no las mayorías no pensantes; que el martirio era sagrado, por cualquier causa que fuese, que la sinceridad y la autenticidad y la intensidad de sentimiento, y ante todo, el desafío —que incluía una lucha perpetua contra la convención, contra las fuerzas opresivas de la Iglesia, del Estado y de la sociedad filistea, contra el cinismo, el comercialismo y la indiferencia—, que éstos eran valores sagrados aun si, y tal vez por causa de que estaban condenados a fracasar en el mundo degradado de amos y esclavos; que luchar, y, de ser necesario, morir, era valeroso y correcto y honorable, mientras que la componenda y la supervivencia eran una cobardía y una traición.

Estos hombres eran paladines no del sentimiento contra la razón, sino de otra facultad del espíritu humano, fuente de toda vida y acción, de heroísmo y sacrificio, de la nobleza e idealismo tanto individuales como colectivos: la altiva, indomable, libre voluntad humana. Si su ejercicio causaba sufrimiento, producía conflicto, era incompatible con una vida apacible y armoniosa, o el logro de la perfección artística, serena y no perturbada por el polvo y el estruendo de la batalla por la plenitud de la vida; si la rebelión de Prometeo contra los dioses olímpicos lo condenaba al tormento eterno, entonces, tanto peor para el Olimpo: muera la idea de perfección que sólo puede compararse al precio de poner cadenas a la voluntad libre e independiente, a la imaginación sin freno, al viento arrollador de la inspiración que soplaba donde quisiera. La independencia, el desafío propuesto por individuos y grupos y naciones, la búsqueda de metas no porque fueran universales sino porque eran las propias o las de mi pueblo, o de mi cultura: tal fue la visión de una minoría, incluso entre los románticos alemanes, que encontró aun menos eco entre el resto de Europa; sin embargo, dejaron su huella en su época y en la nuestra. Ningún gran artista, ningún dirigente nacional en el siglo XIX estuvo enteramente libre de su influencia. Permítaseme retornar a algunas de sus raíces en los años anteriores a la Revolución francesa.

IV

Ningún pensador fue más adverso al entusiasmo indisciplinado, a la turbulencia emocional, a la *Schwärmerei* —un vago fervor y un anhelo no enfocado— que Immanuel Kant. Siendo, él mismo, un pionero de la ciencia, se propuso dar una explicación racional y una justificación a los métodos de las ciencias naturales, que, con razón, consideró como el más grande logro de su época. No obstante, en su filosofía moral destapó la caja de Pandora, que reveló tendencias, las cuales él fue de los primeros en desautorizar y condenar, con absoluta probidad y congruencia. Sostuvo, como lo llegó a saber todo alumno de escuela alemana, que el valor moral de una acción dependía de haber sido libremente elegida por el agente; que si un hombre actuaba bajo la influencia de causas que no controlaba ni podía controlar, fuesen externas, como compulsión física, o internas, como instintos o deseos o pasiones, entonces la acción, cualesquiera que fuesen sus consecuencias, buenas o malas, ventajosas o dañinas para los hombres, no

tenían valor moral, pues la acción no había sido libremente elegida, sino que eran tan sólo el efecto de causas mecánicas, un hecho de la naturaleza, no más susceptible de ser juzgado en términos éticos que la conducta de un animal o de una planta. Si el determinismo que impera en la naturaleza —en que, de hecho, se basa toda la ciencia natural— determina los actos de un agente humano, éste no es en realidad un agente, pues actuar es ser capaz de elegir libremente entre alternativas; y la libre voluntad debe, en ese caso, no ser más que una ilusión. Kant está seguro de que la libertad de la voluntad no es ilusoria sino real. De allí su inmenso énfasis en la autonomía humana, en la capacidad de comprometerse libremente con fines racionalmente elegidos. El ego, nos dice Kant, debe “elevarse por encima de la necesidad natural”, pues si los hombres son gobernados por las mismas leyes que rigen el mundo material “no se puede salvar la libertad”, y sin libertad no hay moral.²

Kant insiste una y otra vez en que lo que distingue al hombre es su autonomía moral contra su heteronomía física, pues su cuerpo está gobernado por leyes naturales que no proceden de su propio ego interno. No cabe duda de que esta doctrina debe mucho a Rousseau, para quien toda dignidad y todo orgullo descansan en la independencia. Ser manipulado es ser esclavizado. Un mundo en que un hombre depende del favor de otro es un mundo de amos y de esclavos, de provocación y condescendencia y patrocinio en un extremo, y de obsequiosidad, servilismo, duplicidad y resentimiento en el otro. Pero mientras que Rousseau supone que sólo el depender de otros hombres es degradante, pues nadie se resiente contra las leyes de la naturaleza, sólo la mala voluntad,³ los alemanes fueron más lejos. Para Kant, el depender totalmente de la naturaleza no humana —la heteronomía— era algo incompatible con la elección, la libertad, la moral. Esto exhibe una nueva actitud hacia la naturaleza, o al menos el resurgimiento de un antiguo antagonismo cristiano contra ella. Los pensadores de la Ilustración y sus predecesores en el Renacimiento (con excepción de aislados místicos antinómicos) tendieron a ver la naturaleza como una armonía divina, o como una gran unidad orgánica o artística, o como un exquisito mecanismo creado por el “relojero” divino, o bien como algo increado y eterno, pero siempre modelo del que si los hombres se desviaban, sería bajo sus propio riesgo. La necesidad principal del hombre es comprender el mundo exterior y asimismo el lugar que ocupa en el plano de las cosas: si capta esto, no buscará metas incompatibles con las necesidades de su naturaleza, metas que sólo podrá buscar por medio de alguna concepción errónea de lo que es en sí mismo, o de lo que es su relación con otros hombres o con el mundo exterior. Esto también puede decirse de racionalistas y empiristas, de naturalistas cristianos y de paganos y ateos, en el Renacimiento y después: de Pico y Marsilio Ficino, de Locke y Spinoza, de Leibniz y Gassendi. Según ello, Dios es el Dios de la naturaleza, y la naturaleza no está, como para san Agustín o para Calvino, en conflicto con el espíritu, como fuente de tentación y de rebajamiento. Esta cosmovisión alcanza su expresión más clara en los escritos de los filósofos franceses del siglo XVIII, Helvétius y Holbach, D’Alembert y Condorcet, los amigos de la naturaleza y de las ciencias, para quienes el hombre está sometido al mismo tipo de leyes causales que los animales, las plantas y el mundo inanimado, leyes físicas y

biológicas; y, en el caso del hombre, también psicológicas y económicas, establecidas mediante observación y experimento, medición y verificación. Conceptos como el alma inmortal, un Dios personal y el libre albedrío son para ellos ficciones metafísicas y engaños. Pero no lo son para Kant.

La rebelión alemana contra Francia y el materialismo francés tiene raíces tanto sociales como intelectuales. Alemania, en la primera mitad del siglo XVIII, y durante más de un siglo anterior, desde antes de la devastación de la Guerra de los Treinta Años, tuvo poca participación en el gran renacimiento de Occidente; su logro cultural después de la Reforma no es comparable al de los italianos en los siglos XV y XVI, al de España e Inglaterra en la época de Shakespeare y de Cervantes, al de los Países Bajos en el siglo XVII, y menos que nada, al de Francia, la Francia de poetas, soldados, estadistas, pensadores, que en el siglo XVII predominó cultural y políticamente, con únicamente Inglaterra y Holanda como sus rivales. ¿Qué podían ofrecer las provincianas, cortes y ciudades alemanas, que podía ofrecer incluso la Viena imperial?

Esta sensación de relativo atraso, de ser objeto de condescendencia o desdén de los franceses con su predominante sentido de superioridad nacional y cultural, creó un sentido de humillación colectiva, que después se convertiría en indignación y hostilidad, frutos de un orgullo herido. Al principio, la reacción alemana consiste en imitar los modelos franceses, y luego, en volverse contra ellos. Que los vanidosos pero impíos franceses cultiven su mundo efímero, sus progresos materiales, su persecución de la gloria, el lujo, la ostentación, la ingeniosa charla trivial de los salones de París y de la servil corte de Versalles. ¿Cuál es el valor de la filosofía de ateos y de abates mundanos que no comienzan a entender la auténtica naturaleza, los verdaderos propósitos del hombre, su vida interna, las preocupaciones más profundas de los hombres —su relación con el alma que hay dentro de ellos, con sus hermanos, y ante todo con Dios—, las profundas y angustiosas preguntas sobre el ser y la vocación del hombre? Los pietistas alemanes que miraban hacia el interior abandonaron el francés y el latín, se volvieron hacia su lengua nativa y hablaron con desdén y horror de las deslumbrantes generalidades de la civilización francesa, de los blasfemos epigramas de Voltaire y sus imitadores. Más despreciables aún eran los pálidos imitadores de la cultura francesa, la caricatura de las costumbres y del gusto franceses en los pequeños principados alemanes. Los hombres de letras alemanes se rebelaron violentamente contra la opresión social y la sofocante atmósfera de la sociedad alemana de los príncipes y principillos alemanes, despóticos y a menudo estúpidos y crueles, y de sus funcionarios, que aplastaban o degradaban a los humildes, en particular a los más honrados y talentosos que había entre ellos, en las 300 cortes y gobiernos en que estaba entonces dividida Alemania.

Este brote de indignación formó el corazón mismo del movimiento que, por el nombre de una obra de uno de sus miembros, fue llamado *Sturm und Drang*. Sus obras están llenas de gritos de desesperación o de bárbara indignación, titánicas explosiones de ira o de odio, vastas pasiones destructoras, crímenes inimaginables que superan las escenas de violencia incluso el teatro isabelino; celebran la pasión, la individualidad, la fuerza, el genio, la expresión a cualquier costo, contra cualesquiera probabilidades, y

habitualmente termina en sangre y en crimen, su única forma de protesta contra un orden social, grotesco y odioso. De ahí surgieron todos estos violentos héroes —los *Kraftmenschen*, *Kraftschreiber*, *Kraftkerls*, *Kraftknaben*— que avanzan históricamente a través de las páginas de Klinger, Schubart, Leisewitz, Lenz, Heinse, y hasta del amable Carl Philipp Moritz; hasta que la vida empezó a imitar al arte, y el aventurero suizo Christoph Kaufmann, autodeclarado seguidor de Cristo y de Rousseau, quien tanto impresionó a Herder, Goethe, Hamann, Wieland y Lavater, recorrió las tierras alemanas con una banda de desgredados seguidores, denunciando la cultura refinada, y celebrando la libertad anárquica transportados por una bárbara y mística exaltación pública de la carne y del espíritu.

Kant aborreció este tipo de imaginación desordenada y, más aún, el exhibicionismo emocional y la conducta bárbara. Aunque también él denunció la psicología mecanicista de los enciclopedistas franceses como algo destructivo de la moral, su concepto de la voluntad es el de la razón en acción. Se salva del subjetivismo y en realidad del irracionalismo al insistir en que la voluntad sólo es verdaderamente libre en la medida en que desea los dictados de la razón, que genera reglas generales obligatorias para todos los hombres racionales. Es cuando el concepto de la razón se vuelve oscuro (y Kant nunca logró formular de manera convincente lo que esto significaba en la práctica), y sólo la voluntad independiente queda como posesión exclusiva del hombre, por la cual se distingue de la naturaleza, es entonces cuando la nueva doctrina se deja contagiar por el ideal *stürmerisch*. En el discípulo de Kant, el dramaturgo y poeta Schiller, el concepto de libertad empieza a salirse de los límites de la razón. La libertad es el concepto central de las primeras obras de Schiller. Habla del “legislador mismo, el Dios que hay dentro de nosotros” de “elevada y demoníaca libertad”, “del demonio puro dentro del hombre”. Cuando más sublime es el hombre es cuando resiste la presión de la naturaleza, cuando exhibe “independencia moral de las leyes naturales en un estado de presión emocional”.⁴ Es la voluntad, no la razón —ciertamente no el sentimiento, que comparte con los animales— la que lo eleva por encima de la naturaleza, y la discordia misma que puede surgir entre la naturaleza y el héroe trágico no debe ser enteramente deplorada, pues despierta en el hombre el sentido de su independencia.

Esta es una clara ruptura con las invocaciones de Rousseau a la naturaleza y a los valores eternos, no menos que con Burke o Helvétius o Hume, con sus ideas marcadamente diversas. En las primeras obras de Schiller lo que se celebra es la resistencia del individuo a la fuerza externa, sea social o natural. Tal vez nada sea más notable que el contraste entre los valores del principal paladín de la *Aufklärung* alemana, Lessing, en el decenio de 1760, con los de Schiller a comienzos de la década de 1780. Lessing, en su obra *Minna von Barnhelm*, escrita en 1768, describe a un altivo oficial prusiano, acusado de un crimen del que es inocente, quien se niega a defenderse y prefiere la pobreza y la desgracia a luchar por sus derechos; sus ideales son elevados, pero también es obstinado; su orgullo le hace imposible rebajarse a batallar contra sus detractores, y es su amante, Minna, la que, mediante todo un despliegue de habilidad, tacto y buen sentido, logra rescatarlo de su postración y hace que lo rehabiliten. El

comandante Tellheim por causa de su absurdo sentido del honor, es un personaje heroico pero un tanto ridículo; es la prosaica sabiduría de Minna la que lo salva y convierte lo que habría tenido un final trágico en una amable comedia. Pero Karl Moor, en *Los ladrones* de Schiller, este mismo Tellheim es elevado a una gran altura trágica: ha sido traicionado por su indigno hermano, desheredado por su padre, y está resuelto, por él mismo y por otras víctimas de la injusticia, a vengarse de una sociedad odiosa e hipócrita. Forma una banda de asaltantes, saquea y asesina, mata el amor que le tenía a su manceba, pues debe ser libre de descargar su odio, de propagar la destrucción contra el mundo abominable que lo ha convertido en criminal. Al final, se entrega a la policía para ser castigado, pero es un criminal noble, elevado muy por encima de la degradada sociedad que ha ignorado su personalidad, y Schiller escribe un conmovedor epitafio sobre su tumba.

La distancia que separa a Karl Moor del Tellheim de Lessing es de 18 años: fue en ese periodo cuando llegó a su apogeo la rebelión conocida como *Sturm und Drang*. En sus últimas obras, Schiller, como Coleridge y Wordsworth y Goethe, hizo las paces con el mundo, y predicó la resignación política, en lugar de la rebelión. Y sin embargo, aún en esa fase posterior vuelve al concepto de la voluntad como desafío puro a la naturaleza y la convención. Así, analizando la *Médée* de Corneille, nos dice que cuando Medea, para vengarse de Jasón, quien la ha abandonado, mata a los hijos que tuvo con él, es una auténtica heroína trágica, porque con sobrehumana fuerza de voluntad desafió las circunstancias y la naturaleza, sofocó sus sentimientos naturales, no se dejó convertir en un simple animal impulsado aquí y allá por una pasión irresistible sino que, en su crimen mismo, mostró la libertad de una personalidad dirigida por sí misma, triunfante sobre la naturaleza, aun cuando esta libertad se volviera hacia fines enteramente malignos. Ante todo, debemos actuar y no dejar que actúen sobre nosotros; Faetón, nos dice, guió imprudentemente los caballos de Apolo, para su perdición, pero él condujo y no fue conducido. Entregar la propia libertad es entregarse a sí mismo, perder la propia humanidad.

También Rousseau dice esto pero como buen hijo de la Ilustración cree que existen verdades eternas grabadas en los corazones de todos los hombres, y que sólo es una civilización corrompida la que los ha despojado de la capacidad de leerlas. Schiller, asimismo, supone que en un tiempo hubo una unidad de pensamiento y de voluntad y de sentimiento —que el hombre en un tiempo no estuvo quebrantado— pero entonces las posesiones, la cultura y el lujo le infligieron una herida fatal. Éste es, una vez más, el mito de un paraíso del que fuimos expulsados por alguna desastrosa ruptura con la naturaleza, un paraíso del que los griegos estuvieron más cerca que nosotros. También Schiller lucha por reconciliar la voluntad, la libertad innata del hombre, su vocación de ser su propio amo, con las leyes de la naturaleza y de la historia; termina por creer que la única salvación del hombre se encuentra en el reino del arte, donde puede independizarse de la rueda del molino causal en que, según la imagen de Kant, el hombre es un simple “asador”,⁵ movido por fuerzas externas. La explotación es mala en la medida en que es el empleo de hombres como medios hacia fines que no son los suyos propios sino los del

manipulador; tratar a seres libres como si fueran cosas, herramientas, la negación deliberada de su humanidad. Schiller oscila entre cantar himnos a la naturaleza que, en su niñez helénica, fue una sola con el hombre, y un sentido ominoso de ella como destructora; “los pisotea en el polvo, lo significativo y la trivial, lo más noble y lo más bajo [...] conserva un mundo de hormigas, pero a los hombres, su más gloriosa creación, los aplasta en sus brazos de gigante [...] en una hora de frivolidad.”⁶

El *amour propre* de los alemanes nunca fue más profundamente herido que en la Prusia Oriental, aún semifeudal y hondamente tradicionalista; en ningún otro lugar hubo mayor resentimiento contra la política de modernización implantada por Federico *el Grande* al importar funcionarios franceses que trataban a sus sencillos y atrasados súbditos con impaciencia y manifiesto desdén. Por ello, no es sorprendente que los más talentosos y sensibles hijos de esta provincia, Hamann, Herder y también Kant, muestren particular vehemencia oponiéndose a las actividades niveladoras de estos hombres moralmente ciegos que imponen métodos ajenos a una cultura piadosa y centrada en sí misma. Kant y Herder admiran, al menos, las realizaciones científicas de Occidente; Hamann, en cambio, las rechaza. Éste es el mismo espíritu con que Tolstoi y Dostoievski, un siglo después, escribirían acerca de Occidente y al menos la mitad de las veces, es una respuesta de los humillados, una forma de “las uvas están agrias”, tal vez sea una forma sublime, pero de todos modos, uvas agrias, la pretensión de que lo que no podemos lograr no vale la pena esforzarse por alcanzarlo.

Esta es la atmósfera de amargura en que escribe Herder: “¡No estoy aquí para pensar, sino para ser, sentir, vivir!”.⁷ Los sabios de París reducen el conocimiento y la vida a unos sistemas de reglas complicadas, a la búsqueda de bienes externos por los cuales los hombres se prostituyen y venden su libertad interna, su autenticidad; los hombres, los alemanes, deben tratar de ser ellos mismos, en lugar de imitar —como simios— a unos extranjeros que no tienen ninguna conexión con sus verdaderas naturalezas, memorias y modos de vida. Los poderes de creación de un hombre sólo pueden ejercerse a plenitud en su propio hogar natal, viviendo entre hombres afines a él, física y espiritualmente, entre quienes hablan su idioma, entre quienes se siente a sus anchas, a cuyos grupos siente que pertenece. Sólo así pueden generarse culturas auténticas, únicas, cada cual haciendo su propia y peculiar contribución a la civilización humana, cada una en busca de sus propios valores a su propia manera, para no dejarse sumergir en algún océano cosmopolita general que robe a todas las culturas nativas su peculiar sustancia y color, su espíritu y su genio nacionales, que sólo pueden florecer en su propio suelo, remontándose, hacia atrás, al pasado común. La civilización es un jardín enriquecido y embellecido por la variedad de sus flores, plantas delicadas que los grandes imperios conquistadores —Roma, Viena, Londres— pisotean y aplastan hasta matarlas.

Éste es el comienzo del nacionalismo y aún más del populismo. Herder sostiene el valor de la variedad y la espontaneidad, de los diferentes e idiosincrásicos caminos seguidos por los pueblos, cada uno con su propio estilo, sus modos de sentimiento y de expresión, y denuncia el medirlo todo por los mismos raseros intemporales: en realidad, los de la predominante cultura francesa, la cual pretende que sus valores sean válidos

para todos los tiempos, universales e inmutables. Una cultura no es un simple paso hacia otra. Grecia no es una antecámara de Roma. Las obras de Shakespeare no son una forma rudimentaria de las tragedias de Racine y de Voltaire.

Todo esto tiene implicaciones revolucionarias. Si cada cultura expresa su propia visión y tiene derecho a hacerlo, y si las metas y los valores de las diferentes sociedades y medios de vida no son conmensurables, entonces de allí se sigue que no hay un solo conjunto de principios, no hay una verdad universal para todos los hombres y tiempos y lugares. Los valores de una civilización serán diferentes y tal vez incompatibles con los valores de otra. Si hemos de acordar valor supremo a la libre creación, al desarrollo espontáneo a lo largo de los lineamientos propios, no inhibido y suprimido por las dogmáticas afirmaciones de una élite de autodeclarados árbitros, insensibles a la historia; si la autenticidad y la variedad no van a sacrificarse a la autoridad, la organización y la centralización, que inexorablemente tienden a la uniformidad y a la destrucción de lo que es más caro a los hombres —su idioma, sus instituciones, sus costumbres, su forma de vida, todo lo que los ha hecho lo que son—, entonces el establecimiento de un mundo organizado según principios racionales universalmente aceptados —la sociedad ideal— no es aceptable. La defensa que hace Kant de la libertad moral y Herder de la unicidad de las culturas, pese a toda la insistencia del primero en los principios racionales y a la creencia del segundo en que las diferencias racionales no tienen que producir colisiones, sacuden —algunos dirían que socavan— lo que yo he llamado los tres pilares de la principal tradición occidental.

Socavar esta tradición... ¿a favor de qué? No del reinado del sentimiento, sino de la afirmación de la voluntad: la voluntad de hacer lo que es universalmente justo en Kant, pero algo que penetra aún más profundamente en el caso de Herder: la voluntad de vivir la propia vida local, regional, de desarrollar nuestros propios valores *eigentlich*, de cantar nuestras propias canciones, de ser gobernado por nuestras propias leyes en nuestro propio hogar, no para ser asimilados a una forma de vida que pertenece a todos y, por tanto, a ninguna. La libertad, observó una vez Hegel, es *Bei-sich-selbst-seyn*,⁸ estar en casa, sin que intervenga lo que no es nuestro, la liberación de obstáculos ajenos a la autorrealización, sea de parte de individuos o de civilizaciones. No es compatible con ella la idea de un paraíso terrenal, de una edad de oro para toda la humanidad, de una vida que todos los hombres vivirán en paz y hermandad, la visión utópica de pensadores, de Platón hasta de H. G. Wells. Esta negación del monismo había de conducir, llegado el momento, por una parte al conservadurismo de Burke y Möser; por la otra a la autoafirmación romántica, al nacionalismo, al culto de los héroes y de los grandes jefes y, a la postre, al fascismo y al brutal irracionalismo y la opresión de las minorías. Pero todo eso estaba aún por venir: en el siglo XVIII, la defensa de la variedad, la oposición al universalismo, todavía es cultural, literaria, idealista y humana.

Fichte lleva esto aún más lejos. Inspirado por Kant y menos obviamente por Herder, un admirador de la Revolución francesa, pero desilusionado por el Terror, humillado por los infortunios de Alemania, hablando en defensa de “razón” y “armonía” —términos empleados, ahora, en sentidos cada vez más atenuados y elusivos— Fichte es el verdadero padre del romanticismo, sobre todo en su celebración de la voluntad por encima del pensamiento apacible y discursivo. Un hombre cobra conciencia de ser lo que es —de él mismo contra otros o contra el mundo exterior— no por el pensamiento o la contemplación, puesto que cuanto más puro sea esto, cuanto más se centre el pensamiento del hombre en su objeto, menos consciente de sí mismo será como sujeto; la conciencia de sí mismo brota del encuentro con una resistencia. Es el impacto sobre mí de lo que me es externo, y el esfuerzo por resistirlo, el que me hace conocer que soy lo que soy, consciente de mis metas, mi naturaleza, mi esencia, en oposición a lo que no es mío; y puesto que no estoy solo en el mundo, sino conectado por una miríada de hilos, como nos ha enseñado Burke, con otros hombres, es este impacto el que me hace comprender lo que han sido y lo que son mi cultura, mi nación, mi idioma, mi tradición histórica y mi verdadero hogar. Tomo de la naturaleza externa lo que necesito, la veo en función de mis necesidades, mi temperamento, mis preguntas, mis aspiraciones: “No acepto lo que la naturaleza ofrece porque tengo que hacerlo —declara Fichte— lo creo porque así lo quiero.”⁹

Es evidente que Descartes y Locke están equivocados: la mente no es una tablilla de cera en la que la naturaleza imprime lo que quiere, no es un objeto, sino una actividad perpetua la que forja su mundo para responder a sus exigencias éticas. Es la necesidad de actuar la que genera la conciencia del mundo real: “No actuamos porque sepamos, sino que sabemos porque somos llamados a actuar”.¹⁰ Un cambio de mi concepto de lo que debe ser cambiará mi mundo. El mundo del poeta (éste no es el lenguaje de Fichte) es distinto del mundo del banquero, el mundo del rico no es el mundo del pobre; el mundo del fascista no es el mundo del liberal, el mundo de quienes piensan y hablan en alemán no es el mundo de los franceses. Fichte va más lejos aún: valores, principios, moral y metas políticas no son objetivamente dados, no son impuestos en el agente por la naturaleza o por un Dios trascendente. Yo no estoy determinado por unos fines: los fines están determinados por mí.¹¹ El alimento no crea el hambre, es mi hambre la que crea el alimento.¹² Esto es nuevo y revolucionario.

El concepto que Fichte tiene del ego no es enteramente claro: no puede ser el ego empírico, que está sometido al requerimiento causal del mundo material, sino un espíritu eterno, divino, fuera del tiempo y del espacio, del que los egos empíricos no son sino emanaciones transitorias; otras veces, Fichte parece hablar de él como de un ego suprapersonal, en que yo no soy más que un elemento —el Grupo— una cultura, una nación, una Iglesia. Estos son los comienzos del antropomorfismo político, la transformación del Estado, la nación, el progreso, la historia, en agentes suprasensibles, con cuya ilimitada voluntad debo identificar mis propios deseos finitos si quiero comprenderme a mí mismo y a mi significación, y ser lo que, con todas mis fuerzas,

puedo y debo ser. Sólo soy capaz de comprender las cosas por medio de la acción: “El hombre debe ser y hacer algo”,¹³ debemos ser una “estimulante fuente de vida” no un “eco” de ella ni un “anexo” a ella.¹⁴ La esencia del hombre es la libertad y aunque se hable de razón, de armonía, de la reconciliación del propósito de un hombre con el de otro en una sociedad racionalmente organizada, sin embargo, la libertad es un don sublime pero peligroso: “No la naturaleza sino la libertad misma produce los más grandes y terribles desórdenes de nuestra especie; el hombre es el más cruel enemigo del hombre”.¹⁵ La libertad es un arma de dos filos: porque son libres, los salvajes se devoran unos a otros. Las naciones civilizadas son libres, libres de vivir en paz, pero no menos libres de luchar y hacerse la guerra; la cultura no es un disuasivo de la violencia, sino su herramienta. Defiende la paz, pero si debe hacer una elección entre la libertad, con su potencial de violencia, o la paz de la sujeción a las fuerzas de la naturaleza, Fichte inequívocamente prefiere —y en realidad cree que es la esencia misma del hombre no poder dejar de preferir— la libertad. La creación es parte de la esencia del hombre; de allí la doctrina de la dignidad del trabajo, de la cual Fichte es virtualmente el autor: el trabajo es la impresión de mi personalidad creadora sobre el material que entra en mi existencia por esta necesidad misma, es un medio para expresar mi yo interno. La conquista de la naturaleza y el alcance de la libertad para naciones y culturas es la realización de voluntad: “¡Sublime y viva libertad! ¡Ningún nombre la nombra, ningún pensamiento la abarca!”.¹⁶

La voluntad de Fichte es razón dinámica, razón en acción. Y sin embargo, no fue la razón la que parece haberse grabado en la imaginación de quienes lo escuchaban en los salones de clase de Jena y de Berlín, sino el dinamismo, la afirmación de sí mismo: la sagrada vocación del hombre es transformarse a sí mismo y a su mundo, mediante esta voluntad indomable. Esto es algo nuevo y audaz: los fines no son, como se había creído durante más de dos milenios, valores objetivos, descubribles dentro del hombre o en un ámbito trascendente por alguna facultad especial. Los fines no se descubren en absoluto sino que se hacen, no se encuentran sino que se crean. El escritor ruso Alexander Herzen preguntaría más adelante, en el siglo XIX: ¿Dónde está el baile antes de yo haya bailado? ¿Dónde está la pintura antes de que yo la haya pintado? ¿Dónde, en realidad? Joshua Reynolds creyó que moraba en algún empíreo suprasensorio de eternas formas platónicas, que el artista inspirado debía discernir y esforzarse por encarnar lo mejor que pudiera en el medio en que trabajaba: pigmentos o mármol o bronce. Pero la respuesta que implica Herzen es que antes de que la obra de arte sea creada no está en ninguna parte, que se crea de la nada: una estética de la creación pura que Fichte aplica al reino de la ética, de toda acción. El hombre no es un simple combinador de elementos preexistentes; la imaginación no es memoria, sino literalmente genera, así como Dios generó al mundo. No hay reglas objetivas, sólo las que nosotros hacemos.

El arte no es un espejo puesto a la naturaleza, la creación de un objeto de acuerdo con las reglas, digamos, de la armonía o de la perspectiva destinado a crear placer. Es, como lo enseñó Herder, un medio de comunicación, de expresión del espíritu individual.

Lo que importa es la calidad de este acto, su autenticidad. Puesto que yo, el creador, no puedo dominar las consecuencias empíricas de lo que hago, éstas no son parte de mí, no forman parte de mi mundo real. Sólo puedo controlar mis propios motivos, mis metas, mi actitud hacia los hombres y las cosas. Si otro me causa un daño, puedo sufrir un dolor físico, pero no sufriré un pesar a menos que yo lo respete, y eso si está dentro de mi dominio. El hombre es habitante de dos mundos, dijo Fichte, uno de los cuales, el físico, puedo darme el lujo de ignorar; el otro, el espiritual, está en mi poder.¹⁷ Por eso, el fracaso mundano no tiene importancia, por eso los bienes mundanos —riquezas, seguridad, éxito, fama— son triviales en contraste con lo único que cuenta, mi respeto a mí mismo como ser libre, mis principios morales, mis metas artísticas o humanas; abandonar los últimos por los primeros es comprometer mi honor y mi independencia, mi verdadera vida, por algo que está fuera de ella, parte de esa rueda de molino empírico-causal, y esto es falsear lo que yo sé que es la verdad, prostituirme a mí mismo, venderme: para Fichte y para sus seguidores, éste era el último de los pecados.

De aquí no hay gran distancia a las palabras de los sombríos héroes de Byron, parias satánicos, orgullosos, indomables, siniestros; Manfredo, Beppo, Conrado, Lara, Caín, que desafían la sociedad y sufren y destruyen. De acuerdo con las normas del mundo, pueden considerarse criminales, enemigos de la humanidad, almas condenadas: pero son libres, no han doblado la rodilla en el Templo de Rimón; han conservado su integridad a un enorme costo de agonía y de odio. El byronismo que recorrió Europa, como el culto a *Werther* de Goethe medio siglo antes, fue una forma de protesta contra la sofocación real o imaginaria en un ambiente bajo, venal e hipócrita, entregado a la codicia, la corrupción y la estupidez. La autenticidad lo es todo: “El gran objeto de la vida —dijo una vez Byron— es la Sensación, sentir que existimos, aun en el dolor”.¹⁸ Sus héroes son como la dramatización que Fichte hacía de sí mismo, pensadores solitarios: “Había en él un desdén vital a todo [...] Se mantenía como un extranjero en este mundo vivo”.¹⁹ El ataque a todo lo que encierra y obstaculiza, que nos convence de que formamos parte de alguna gran maquinaria de la que es imposible escapar, puesto que es simple ilusión creer que podemos abandonar la cárcel... tal es la nota común de la revuelta romántica. Cuando Blake dice “Un petirrojo en una jaula/hace enfurecer todo el cielo”,²⁰ la jaula es el sistema newtoniano. Locke y Newton son demonios; el “razonamiento” es el “asesino secreto”;²¹ “el arte es el árbol de la vida... la ciencia es el árbol de la muerte”.²² “El árbol del conocimiento nos ha robado el fruto de la vida”, había dicho Hamann, una generación antes.²³ A esto le hace eco, literalmente, Byron. La libertad incluye quebrantar las reglas, tal vez, incluso, cometer crímenes.

Diderot ya había hecho sonar esta nota (y tal vez Milton en su concepción de Satanás, y Shakespeare en *Troilo*). Diderot concibió al hombre como el teatro de una incesante guerra civil entre un ser interior, el hombre natural, luchando por librarse del hombre exterior, producto de la civilización y de la convención. Estableció analogías entre el criminal y el genio, seres solitarios y salvajes que violan las reglas y desafían las convenciones y corren temibles riesgos, a diferencia de los *hommes d'esprit* que disipan

su ingenio con elegancia, pero que son mansos y carecen del fuego sagrado. Medio siglo antes de Byron, Lenz, la voz más auténtica del *Sturm und Drang*, escribió: “La acción... la acción es el alma del mundo, no el placer [...] Sin acción, todo sentimiento y conocimiento no es nada sino una muerte aplazada”. Y, asimismo, “Dios meditó sobre el vacío, y surgió un mundo”; “¡Dejad un espacio! ¡Destruíd! ¡Algo brotará! ¡Oh, sensación divina!”²⁴ Lo que importa es la intensidad del impulso creador, la profundidad de la naturaleza de la que brota, la sinceridad de la propia creencia, la disposición a vivir y morir por un principio, que cuenta más que la validez de la convicción o del principio mismo.

Voltaire y Carlyle escribieron acerca de Mahoma. La obra de Voltaire es, sencillamente, un ataque al oscurantismo, la intolerancia, el fanatismo religioso; cuando habla de Mahoma como de un bárbaro ciego y destructor, está señalando, como todos lo comprendieron, a la Iglesia romana, que para él era el más grande obstáculo a la justicia, la felicidad, la libertad y la razón: metas universales que satisfacen las exigencias más profundas de todos los hombres en todos los tiempos. Y cuando, un siglo después, Carlyle trata el mismo tema, sólo se preocupa por el carácter de Mahoma, por el temple del que está hecho, y no por sus doctrinas ni sus consecuencias: le llama “llameante masa de vida que brotó del gran seno de la naturaleza misma”, poseedor de una “profunda, grande y auténtica sinceridad”.²⁵ “¡Corazón! ¡Calor! ¡Sangre! ¡Humanidad! ¡Vida!” Estas son palabras de Herder.²⁶ El ataque de Voltaire y la hueca charla de “segunda categoría” de Francia fue lanzado por los alemanes en el último tercio del siglo XVIII. Medio siglo después, la meta de la felicidad racional, especialmente en su versión benthamita, es rechazada despectivamente por la nueva generación romántica en la Europa continental, para quien el placer no es más que “agua tibia en la lengua” (la frase de Hölderlin),²⁷ pero también habría podido ser de Musset o de Lermontov. Goethe, Wordsworth, Coleridge y hasta Schiller hicieron la paz con el orden establecido. Así, a su debido tiempo, lo hicieron Schelling y Tieck, Friedrich Schlegel y Arnim y muchos otros radicales. Pero en sus años anteriores, estos hombres celebraron el poder de la voluntad de ser libre, de la autoexpresión creadora, con consecuencias trascendentales para la historia y el modo de ver de los años que siguieron.

Una forma de estas ideas fue la nueva imagen del artista elevado por encima de otros hombres no sólo por su genio sino también por su heroica disposición de vivir y morir por la sagrada visión que llevaba dentro. Fue este mismo ideal el que animó y transformó el concepto de naciones o clases o minorías en sus luchas por la libertad a cualquier costo. Adoptó una forma más siniestra en el culto del líder, el creador de un nuevo orden social como obra de arte, que moldea a los hombres así como el compositor moldea sonidos y el pintor colores: hombres demasiado débiles para elevarse por la propia fuerza de su voluntad. Un ser excepcional, el héroe y el genio a quien Carlyle y Fichte rindieron homenaje, puede elevar a otros a un nivel superior el cual habrían podido alcanzar por sus propios esfuerzos, aun si esto puede lograrse sólo al costo del tormento o la muerte de verdaderas multitudes.

Durante más de dos milenios, en Europa prevaleció la idea de que existía una estructura inalterable de la realidad, y los grandes hombres eran quienes la comprendían correctamente, fuese en su teoría o en su práctica: los sabios que conocían la verdad, o los hombres de acción, gobernantes y conquistadores que sabían cómo alcanzar sus metas. En cierto sentido, la norma de la grandeza era el éxito basado en encontrar la respuesta debida. Pero en la época de la que estoy hablando el héroe ya no es el descubridor, ni el ganador de la carrera, sino el creador, aun —o acaso, tanto más— si es destruido por la llama que lleva dentro: una imagen secularizada del santo y del mártir, de la vida de sacrificio. Pues en la vida del espíritu no había ni principios ni valores objetivos: eran creados así por una resolución de la voluntad que formaba el mundo de un hombre o de un pueblo así como sus normas; la acción determinaba el pensamiento y no a la inversa. Saber es imponer un sistema, no registrar pasivamente, dijo Fichte, y las leyes no proceden de los hechos, sino de nuestro propio ego. Catalogamos la realidad como lo dicta la voluntad; si los hechos empíricos resultan recalcitrantes, habremos de ponerlos en su lugar, en la mecánica rueda de molino de las causas y los efectos, que no tienen ninguna aplicación a la vida del espíritu (a la moral, la religión, el arte, la filosofía, el ámbito de los fines no de los medios).

Para estos pensadores, la vida ordinaria, la noción común de realidad y en particular las construcciones artificiales de las ciencias naturales y las técnicas prácticas —económicas, políticas, sociológicas— no menos que la del sentido común, son una fabricación utilitaria, sin base alguna, lo que después George Sorel llamaría “la petite science”,²⁸ algo inventado para su propia conveniencia por tecnólogos y por hombres ordinarios, no por la realidad misma. Según Friedrich Schlegel y Novalis, según Wackenroder y Tieck y Chamisso, y ante todo según E. T. A. Hoffmann, las exactas regularidades de la vida cotidiana no son sino un telón que oculta el aterrador espectáculo de la realidad auténtica, que no tiene estructura sino que es un desatado torbellino, un perpetuo *tourbillon* del espíritu creador, que ningún sistema puede captar: la vida y el movimiento no pueden ser representados por conceptos inmóviles e inertes, así como lo infinito y lo ilimitado no pueden ser representados por lo finito y lo estancado. Una obra de arte terminada, un tratado sistemático son intentos de congelar la corriente continua de la vida; sólo fragmentos, insinuaciones, efímeros atisbos pueden empezar a transmitir el movimiento perpetuo de la realidad. El profeta del *Sturm und Drang*, Hamman, había dicho que el hombre práctico era un sonámbulo, seguro y triunfante porque estaba ciego; si pudiera ver, enloquecería, pues la naturaleza es como una danza desatada, y los irregulares de la vida —proscritos, mendigos vagabundos, el visionario, el enfermo, el anormal— están más cerca de ella que los filósofos, funcionarios y científicos franceses, hombres sensatos, pilares de la burocracia ilustrada: “El árbol del conocimiento nos ha robado el fruto de la vida”.²⁹ Las primeras obras de teatro y novelas románticas alemanas fueron inspiradas por un intento de exponer el concepto de una estructura estable e inteligible de la realidad, que apacibles observadores pudieran describir, clasificar, disecar, predecir, mostrándolo como un engaño y una ilusión, un simple telón de apariencias destinado a proteger a quienes no eran lo bastante sensibles o valerosos

para enfrentar la verdad del aterrador caos que yace tras el falso orden de la existencia burguesa. La ironía del cosmos juega con todos nosotros, escribió Tieck: lo visible nos rodea como unos tapetes con deslumbrantes colores y formas. Más allá de la tapicería se halla una región poblada por sueños y delirios; nadie se atreve a levantar el telón y mirar más allá.

Tieck es el originador de la novela y del teatro del absurdo. En *Wilhelm Lovell* todo se convierte en su opuesto: lo personal resulta lo impersonal. Se descubre que los vivos son los muertos; lo orgánico es lo mecánico; lo real es lo artificial; los hombres buscan la libertad y caen en la más negra esclavitud. En las obras de Tieck se hace un intento deliberado por confundir lo imaginario y la realidad: los personajes de la obra (o de una obra dentro de la obra) critican la obra, se quejan de la trama y de la utilería del teatro; los miembros del público protestan y exigen que se conserve la ilusión en la que se basa todo drama; a su vez, reciben violenta respuesta de los personajes de la obra desde el escenario, para desconcierto del verdadero público; a veces, claves musicales y *tempos* dinámicos entablan un mutuo diálogo. En *El príncipe Zerbino*, cuando el príncipe pierde la esperanza de llegar al final de su viaje ordena que la obra sea representada a la inversa: los hechos deberán repetirse en orden inverso, para que no ocurran: la voluntad es libre de ordenar lo que le plazca. En una de las obras de Arnim, un anciano noble se queja de que sus piernas están haciéndose cada vez más largas: éste es el resultado del hastío; el estado interno del anciano queda externalizado; a mayor abundamiento, su propio hastío es un símbolo de la agonía de la antigua Alemania. Como lo ha observado un sagaz crítico ruso contemporáneo suyo, éste es un expresionismo ya maduro mucho antes de su triunfo, un siglo después, en el periodo de Weimar.

El ataque al mundo de las apariencias adopta, a veces, formas surrealistas: en una de las novelas de Arnim, el héroe descubre que ha penetrado en los sueños de una bella dama, es invitado por ella a sentarse en una de sus sillas, desea escapar de un sueño que no es suyo, ve que la silla sigue vacía, y se siente entonces un gran alivio. Hoffman llevó a sus límites extremos esta guerra al mundo objetivo, al concepto mismo de objetividad: ancianas que se convierten en llamadores de puerta, o consejeros de Estado que se meten en copas de brandy, se disipan en humos de alcohol, flotan sobre la tierra y luego se recoagulan y vuelven a sus sillones y sus batas: éstos no son inocentes vuelos de fantasía, sino que brotan de una imaginación enfermiza en que la voluntad está desenfrenada y el mundo real resulta una simple fantasmagoría. Después de esto, el camino está despejado para el mundo de Schopenhauer, impulsado aquí y allá por una voluntad ciega, cósmica, sin rumbo; para el hombre del subterráneo de Dostoievski y para las lúcidas pesadillas de Kafka, para la evolución nietzscheiana de los *Kraftmenschen* condenados en los diálogos de Platón —Trasímaco o Calicles— que no ven ninguna razón por la cual no deben barrer las telarañas de las leyes y las convenciones si obstruyen su voluntad de poder, para el “enivrez-vous sans cesse!” de Baudelaire;³⁰ dejemos que la voluntad se embriague de drogas o de dolor, de sueños o de pesar, de lo que sea, pero que rompa sus cadenas.

Ni Hoffmann ni Tieck se proponen, como no se propusieron Pascal o Kierkegaard o Nerval, negar las verdades de la ciencia, o siquiera las del sentido común, a su propio nivel: es decir, como categorías requeridas para propósitos limitados, médicos o tecnológicos o comerciales. Éste no era el mundo que importaba; concebían la realidad auténtica como algo distinto de la improcedente superficie de las cosas. El mundo sin fronteras ni barreras, dentro o fuera, formado y expresado por el arte, por la religión, por la visión metafísica, por todo lo que interviene en las relaciones personales: éste era el mundo en que la voluntad suprema, en que los valores absolutos chocaban en un conflicto irreconciliable, el “mundo nocturno” del alma, fuente de toda experiencia imaginativa, de toda poesía, de toda comprensión, de todo aquello por lo que realmente viven los hombres. Es cuando racionalistas de inclinaciones científicas afirmaban ser capaces de explicar y de controlar este nivel de experiencia en términos de sus conceptos y categorías, y declaraban que el conflicto y la tragedia brotaban exclusivamente de la ignorancia de los hechos, de lo inadecuado de los métodos, de la incompetencia o mala voluntad de los soberanos y de la condición embrutecida de sus súbditos, de modo que en principio, al menos, todo podía enderezarse, se podía establecer una sociedad armoniosa y racionalmente organizada, y se haría que los aspectos negros de la vida retrocedieran como una vieja pesadilla, insustancial y apenas recordada... es entonces cuando los poetas y los místicos y todos los que son sensibles a los aspectos individuales, inorganizables e intraducibles de la experiencia humana tienden a rebelarse. Tales hombres reaccionaron contra lo que les parecía ser el enloquecedor dogmatismo y el plano *bon sens* de los *raisonneurs* de la Ilustración y sus sucesores modernos. Y tampoco, pese a los brillantes y heroicos esfuerzos de Engels y de Marx por integrar las tensiones, paradojas y conflictos de la vida y el pensamiento humanos en nuevas síntesis de sucesivas crisis y revoluciones —la dialéctica de la historia o la astucia de la razón (o del proceso de producción), que condujera al triunfo último de la razón y a la realización de las potencialidades humanas— se disiparon las terribles dudas introducidas por estos indignados críticos.

No estoy afirmando que estas dudas en realidad hayan prevalecido, al menos en el ámbito de la ideología. Aun si la confianza en la feliz inocencia de nuestros primeros antepasados —*Saturnia regna*— en gran parte se ha desvanecido, la fe en la posibilidad de una edad de oro venidera se ha mantenido intacta y de hecho se ha propagado mucho más allá del mundo occidental. Tanto liberales como socialistas, y muchos que ponen su confianza en los métodos racionales y científicos planeados para efectuar una transformación social fundamental, sea por métodos violentos o graduales, han conservado esta confianza optimista con intensidad creciente en los últimos 100 años. La convicción de que una vez eliminados los últimos obstáculos y la irracionalidad —ignorancia e irracionalidad, enajenación y explotación y sus raíces individuales y sociales—, al fin comenzará la verdadera historia humana, es decir, la cooperación armoniosa universal, es una forma secular de lo que se trata, evidentemente, de una necesidad permanente de la humanidad. Pero si se da el caso de que no todos los últimos fines humanos sean necesariamente compatibles, entonces no podremos librarnos de la

obligación de hacer elecciones no determinadas por un principio predominante; algunas de ellas dolorosas, tanto para el agente como para los demás. De aquí se seguiría que la creación de una estructura social que al menos evitara las alternativas moralmente intolerables y que a lo sumo promoviera la solidaridad activa en la búsqueda de objetivos comunes, puede ser lo mejor que puede esperarse que logren los seres humanos, si no han de ser reprimidas demasiadas variedades de la acción positiva, y si no han de frustrarse demasiadas metas humanas igualmente válidas.

Pero un curso que exigiera tanta habilidad e inteligencia práctica —la esperanza de lo que no sería más que un mundo mejor, dependiente de la conservación de lo que tiene que ser un equilibrio inestable, necesitado de constante atención y reparación— evidentemente no resulta muy inspirador para la mayoría de los hombres, que buscan una panacea audaz, universal y definitiva. Bien puede ser que los hombres no puedan enfrentarse a demasiada realidad o a un futuro abierto sin la garantía de un final feliz: la providencia, el espíritu de autorrealización, la mano invisible, la astucia de la razón o de la historia, o de una clase social productiva y creadora. Esto parece confirmado por las doctrinas sociales y políticas que han demostrado ser las de mayor influencia en tiempos recientes. Sin embargo, el ataque romántico a los constructores de sistema —los autores de los grandes libretos históricos— no ha sido totalmente ineficaz. Sea lo que sea que hayan enseñado los grandes teóricos políticos, la literatura imaginativa del siglo XIX y también la del nuestro, que expresa la visión moral, consciente e inconsciente, de la época (pese a los momentos apocalípticos de Dostoievski o de Walt Whitman) ha permanecido singularmente inafectada por los sueños utópicos. No hay una visión de perfección final en Tolstoi, o en Turgenev, en Balzac o Flaubert o Baudelaire o Carducci. Manzoni es, acaso, el último escritor importante que aún vive entre el resplandor de una optimista escatología liberal-cristiana. La escuela romántica alemana y aquellos a quienes influyó, directa e indirectamente —Schopenhauer, Nietzsche, Wagner, Ibsen, Joyce, Kafka, Beckett, los existencialistas—, cualesquiera fantasías propias que haya generado, no se aferran al mito de un mundo ideal. Y tampoco, desde su punto de vista totalmente distinto, lo hace Freud. No es de sorprender que todos ellos hayan sido debidamente tildados de reaccionarios decadentes por los críticos marxistas. Algunos incluso, y no los menos talentosos o sagaces, han sido así descritos, y con injusticia. Otros fueron y son el punto opuesto: humanos, generosos, partidarios de la vida, decididos a abrir nuevas puertas.

No estamos comprometidos con aplaudir o siquiera con condonar las extravagancias del irracionalismo romántico si reconocemos que, al revelar que los fines de los hombres son muchos, a menudo impredecibles y algunos de ellos incompatibles entre sí, los románticos han asestado un golpe final a la proposición de que, pese a las apariencias en contrario, una solución definitiva del crucigrama es posible al menos en principio, que el poder al servicio de la razón puede alcanzarla, que una organización racional puede lograr la perfecta unión de valores y contravalores tales como libertad individual e igualdad social, autoexpresión espontánea y eficiencia organizada socialmente dirigida, conocimiento perfecto y felicidad perfecta, los derechos de la vida personal y los

derechos de partidos, clases, naciones y el interés público. Si algunos fines reconocidos como plenamente humanos son la mismo tiempo última y mutuamente incompatibles, entonces se mostrará que es incoherente en principio la idea de una edad de oro, de una sociedad perfecta formada por una síntesis de todas las soluciones adecuadas a todos los problemas centrales de la humanidad. Éste fue el servicio prestado por el romanticismo, y en particular por la doctrina que forma su meollo, a saber, que la moral está moldeada por la voluntad y que todos los fines son creados, no descubiertos. Cuando este movimiento es justamente condenado por la monstruosa falacia de que la vida es lo que puede ser una obra de arte, que el modelo estético se aplica a la política, que el dirigente político, en suprema expresión, es un artista sublime que moldea a los hombres de acuerdo con su propio designio creador —falacia que ha conducido a un peligroso sin sentido en la teoría y a una bárbara brutalidad en la práctica— al menos puede dársele este crédito: que ha conmovido permanentemente la fe en una verdad universal y objetiva en cuestiones de conducta, en la posibilidad de una sociedad perfecta y armoniosa, absolutamente libre de conflictos o injusticia u opresión, meta por la cual ningún sacrificio podría ser excesivo si los hombres habrán de crear algún día ese reino proclamado por Condorcet, de verdad, felicidad y virtud, unido “por una cadena insoluble”; un ideal por el cual en nuestro tiempo tal vez más seres humanos se han sacrificado y han sacrificado a otros, que por ninguna otra causa en la historia de la humanidad.

Trad. de María Antonia Neira

¹ Cf. *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* (1822), p. 53, en Auguste Comte, *Appendice général du système de politique positive* (París, 1854) publicado como parte del vol. 4 de *Système de politique positive* (París, 1851-1854). [Mill cita este pasaje en *Auguste Comte and Positivism*, pp. 301-302, en sus *Collected Works*, ed. J. M. Robson (Toronto/Londres, 1981-), vol. 10, H. H.]

² *Crítica de la razón pura*, A466/B494; A536/B564.

³ Cf. *Émile*, libro 2, p. 320, en *Œuvres complètes*, ed. Bernard Gagnebin *et al.* (París, 1959), vol. 4.

⁴ Schillers Werke (*op. cit.*, p. 160 *supra*, nota 22), vol. 20, p. 303, verso 28; vol. 20, p. 196, verso 6.

⁵ *Op. cit.* (p. 19 *supra*, nota 3), vol. 5, p. 97, verso 19.

⁶ Schillers Werke, vol. 21, p. 50, verso II.

⁷ *Op. cit.* (p. 150 *supra*, nota 8), vol. 20, p. 366.

⁸ *Loc. cit.* (p. 256 *supra*, nota 27).

⁹ Johann Gottlieb Fichte, *Sämtliche Werke*, ed. I. H. Fichte (Berlín, 1845-1846).

¹⁰ *Ibid.*, p. 263.

¹¹ *Ibid.*, pp. 264-265.

¹² *Ibid.*, p. 263.

¹³ *Ibid.*, vol. 6, p. 383.

¹⁴ *Ibid.*, vol. 7, p. 374.

¹⁵ *Ibid.*, vol. 2, p. 269.

¹⁶ *Ibid.*, p. 303.

¹⁷ *Ibid.*, p. 288.

¹⁸ Prosigue: “Es este ‘vacío seductor’ el que nos impulsa a la apuesta —a la batalla, al viaje, a búsquedas temerarias pero intensamente perseguidas, de cualquier descripción, cuyo atractivo principal es la agitación inseparable de su realización”, *Byron’s Letters and Journals*, ed. Leslie Marchand (Londres, 1973-1994), vol. 3, p. 109. Esto fue escrito en una carta de 1813 (6 de septiembre, a Annabella Milbanke). Medio siglo antes, el escritor escocés Adam Ferguson hizo de este “vacío seductor” y del amor al peligro y a la guerra, y el odio al *ennui*, uno de los puntos principales de su ataque contra la moral contemporánea y contra la psicología de los *raisonneurs* franceses. Su célebre *Essay on the History of Civil Society* de 1767, que contrastó las virtudes homéricas con el carácter domesticado de la sociedad moderna, gozó de considerable difusión en Alemania al año siguiente, en la traducción hecha por Christian Garve.

¹⁹ *Lara*, Canto O, 18, versos 313, 315.

²⁰ *Loc. cit.* (p. 159 *supra*, nota 20).

²¹ “Jerusalem”, placa 64, verso 20: *ibid.*, vol. 1, p. 555.

²² *Loc. cit.* (p. 159 *supra*, nota 21).

²³ *Op. cit.* (p. 149 *supra*, nota 4), vol. 6, p. 492, verso 9.

²⁴ *Loc. cit.* (p. 157 *supra*, nota 15).

²⁵ “The Hero as Prophet”: pp. 40 y 39 en Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, & the Heroic in History*, ed. Michael K. Golberg y otros (Berkeley etc., 1993).

²⁶ *Loc. cit.* (p. 157 *supra*, nota 17).

²⁷ *Hyperion*, vol. 1, libro 1: en Hölderlin, *Sämtliche Werke*, ed. Norbert v. Hellingrath y otros (Berlín, 1943), vol. 2.

²⁸ En *Reflexions sur la violence* (1908) cap. 4, sección 3.

²⁹ *Loc. cit.* (p. 497 *supra*, nota 24).

³⁰ “Enivrez-vous” (1864), *Petits poèmes en prose (Le Spleen de Paris)*, núm. 33.

NACIONALISMO. PASADO OLVIDADO Y PODER PRESENTE

I

La historia de las ideas es un campo rico, pero por su misma naturaleza impreciso, tratado con natural suspicacia por peritos en disciplinas más exactas, pero tiene sus sorpresas y recompensas. Entre ellas está el descubrimiento de que los valores más familiares de nuestra propia cultura son más recientes de lo que en un principio pudiera haberse supuesto. La integridad y la sinceridad no estuvieron entre los atributos que fueron admirados —ciertamente, apenas fueron mencionados— en los mundos antiguo o medieval, que apreciaron la verdad objetiva, si las cosas iban bien, pese a cómo se alcanzara. La opinión de que la variedad es deseable, mientras que la uniformidad es monótona, fastidiosa, árida, un grillete para el libre alcance del espíritu humano, “cimeria, cadavérica”,¹ como Goethe describe el *Système de la nature* de Holbach, está en agudo contraste con la opinión tradicional de que la verdad es una y el error múltiple, opinión escasamente desafiada antes —cuando más temprano— del final del siglo XVII. La noción de tolerancia, no como un expediente utilitario para evitar la lucha destructiva, sino como un valor intrínseco; los conceptos de libertad y derechos humanos como se discuten actualmente; la definición de genio como el desafío de las reglas por la voluntad libérrima, el desprecio de las restricciones de la razón en cualquier nivel —todos estos son elementos en una gran mutación del pensamiento y el sentimiento occidentales que se realizó en el siglo XVIII, y cuyas consecuencias aparecen en varias contrarrevoluciones, todas demasiado evidentes, en cada esfera de la vida actual—. Esto es un tema vasto que no trataré directamente: deseo llamar la atención, cuando mucho, a sólo un rincón de esto.

II

El siglo XIX, como todos sabemos, fue testigo de un inmenso crecimiento de los estudios históricos. Hay muchas explicaciones para ello: la transformación revolucionaria, tanto de la vida como del pensamiento, provocada por el rápido y triunfante desarrollo de las

ciencias naturales, en particular por la invención tecnológica y la consecuente elevación de la industria en gran escala; la creación de nuevos estados y clases y gobernantes en busca de genealogías, la desintegración de las antiguas instituciones religiosas y sociales como resultado del secularismo renacentista y la Reforma: todo esto atrajo la atención sobre los fenómenos de la novedad y el cambio histórico. El estímulo dado a los estudios históricos, y ciertamente a todos los estudios genéticos, fue incalculablemente grande. Hubo un nuevo sentido de avance continuo, o en cualquier caso de movimiento y cambio en la vida de la sociedad humana. Por lo tanto no es sorprendente que los grandes pensadores de este periodo se interesen en descubrir las leyes que gobiernan el cambio social. Parece razonable suponer que los nuevos métodos de las ciencias naturales que se mostraron capaces de explicar la naturaleza y las leyes del mundo externo, pudieran desempeñar este servicio también para el mundo humano. Si tales leyes pudieran ser descubiertas, deberían comprender el futuro al igual que el pasado. La predicción del futuro humano debería ser rescatado de los profetas místicos y los intérpretes de los libros apocalípticos de la Biblia, de los astrólogos y los chapuceros de lo oculto, para convertirse en una provincia organizada del conocimiento científico.

Esta esperanza acicateó a los nuevos filósofos de la historia pidió ser a todo un nuevo campo de estudios sociales. Los nuevos profetas tendieron a reclamar validez científica para sus declaraciones acerca del pasado y el futuro. Aunque mucho de lo que algunos de ellos escribieron era fruto de lujuriantes, desbordadas y algunas veces egomaniacas imaginaciones o, en todo caso, altamente especulativas, el registro general es bastante más respetable de los que comúnmente se supone. Condorcet pudo haber sido demasiado optimista al profetizar el desarrollo de una comprensiva y sistemática ciencia natural del hombre, que conduciría al fin del crimen, de la locura y la miseria en los asuntos humanos, producidos por la indolencia, la ignorancia y la irracionalidad. En la oscuridad de su prisión en 1794 lanzó un cuadro brillante de un mundo nuevo, virtuoso y feliz, organizado por la aplicación del método científico a la organización social, por hombres liberados intelectual y moralmente, lo que conduciría a una armoniosa sociedad de naciones, al progreso ininterrumpido de las artes y en las ciencias y la paz perpetuas. Esto fue claramente exceso de optimismo, sin embargo, la fructificación de la aplicación de la técnica matemática, y en particular de la estadística, a los problemas sociales fue una profecía original e importante a la vez.

Saint-Simon fue un hombre de genio que como todo el mundo sabe predijo el triunfo inevitable de un orden tecnocrático. Habló de la verdadera unión de las ciencias, las finanzas y la organización industrial y el reemplazo, en este nuevo mundo de productores ayudados por científicos, de la indoctrinación clerical por una nueva raza de propagandistas, artistas, poetas, sacerdotes de una nueva religión secular que movilizaría las emociones de los hombres, sin las cuales el nuevo mundo industrial no podría desempeñar su función. Su discípulo, Auguste Comte predijo la creación de una Iglesia autoritaria para educar y controlar a la sociedad racional, aunque no democrática o liberal, y a sus ciudadanos científicamente adiestrados. No insistiré sobre la validez de esta profecía: la combinación de habilidades tecnológicas y la autoridad absoluta de un

sacerdocio secular ha sido llevado a cabo con muy buen éxito en nuestros días. Y si aquellos que creyeron que el prejuicio y la ignorancia y la superstición y su corporización en leyes irracionales y represivas, económicas, políticas, raciales y sexuales serían barridas por la nueva ilustración, no han visto realizadas sus esperanzas, esto no disminuye el grado de perspicacia dentro de las nuevas sendas que se han abierto en el desarrollo del occidente europeo. Esto fue la misma visión de un nuevo orden racional, del que fueron heraldos Bentham y Macaulay, que preocupó a Mill y a Tocqueville y que repelieron profundamente tanto Carlyle como Disraeli, tanto Ruskin como Thoreau y, antes que ellos, algunos entre los primeros románticos alemanes de principios del siglo XIX. Fourier, a su vez, al lado de mucha tontería, atronó contra los males del comercio industrial, comprometidos en una competencia económica irrefrenable, tendente a la perversa destrucción o adulteración de los frutos de la labor humana por aquellos que desean aumentar sus propias ganancias; protestó porque el crecimiento del control centralizado sobre vastos asuntos humanos conduce a la servidumbre y a la alineación y defendió el fin de la represión y la necesidad de la canalización racional de las pasiones mediante la cuidadosa guía vocacional que capacitaría todos los deseos, capacidades, inclinaciones humanas a desarrollarse en una libre y creadora dirección. Fourier fue muy proclive a fantasías grotescas: pero estas ideas no fueron absurdas y mucho de lo que predijo es ahora sabiduría convencional.

Todos han reconocido la fatal exactitud de la intranquilizadora anticipación de Tocqueville a propósito de la conformidad y monotonía de igualitarismo democrático, pese a lo que uno pudiera pensar de las ganancias mediante las cuales buscó modificar sus efectos. No conozco yo a nadie que pudiera negar que Karl Marx, cualesquiera que hayan sido sus errores, desplegó poderes únicos de prognosis al identificar algunos de los factores centrales en operación en su época que no fueron obvios a sus contemporáneos —la concentración y la centralización de los medios de producción en manos privadas, la inexorable marcha de la industrialización, la elevación y el vasto desarrollo de los grandes negocios, entonces en embrión, y la inevitable agravación de los conflictos políticos y sociales que esto envolvía. Tampoco fracasó al descubrir los disfraces políticos y morales, filosóficos y religiosos, liberales y científicos bajo los cuales algunas de las más brutales manifestaciones de estos conflictos y sus consecuencias sociales e intelectuales se escondían.

Estos fueron profetas mayores y hubo otros. El brillante y porfiado Bakunin predijo con más exactitud que su gran rival Marx las situaciones en que se llevarían a cabo los grandes levantamientos de los desposeídos, y previó que esto se podría desarrollar no en las sociedades más industrializadas, en una creciente curva de progreso económico, sino en países en que la mayoría de la población estuviera cerca del nivel de subsistencia y tuviera menos que perder en un levantamiento —campesinos primitivos con condiciones de pobreza desesperante en economías rurales atrasadas, en las que el capitalismo era muy débil, tales como España y Rusia. No habría tenido dificultades para explicarse las causas de los grandes levantamientos sociales en el Asia y el África de nuestros días. Y así podría continuar: el poeta Heine, dirigiéndose a los franceses en los primeros años del

reinado de Luis Felipe vio que un buen día sus vecinos alemanes, acicateados por una combinación de recuerdos históricos y resentimientos conscientes de fanatismo metafísico y moral, caerían sobre ellos y eliminarían los grandes monumentos de la cultura occidental: “Como los primeros cristianos, a quienes ni la tortura física ni el placer físico podían quebrantar, sin verse frenados ni por el temor ni por la codicia”,² estos bárbaros ideológicamente intoxicados convertirían a Europa en un desierto. Lassalle predicó, y tal vez previó, el socialismo de Estado, las democracias populares de nuestros días, ya sea que uno las llame comunismo de Estado o capitalismo de Estado, un híbrido que Marx condenó abiertamente en sus notas sobre el programa de Gotha.

Una década, o algo así, más tarde, Jakob Burckhardt anticipó los complejos industriales-militares que inevitablemente controlarían a los decadentes países de Occidente; Max Weber no tenía dudas acerca del creciente poder de la burocracia, Durkheim previno acerca de la posibilidad de la anomia; de allí siguieron todas las pesadillas de Zamyatin, Aldous Huxley, Orwell, medio satíricos, medio profetas de nuestro tiempo. Algunas permanecieron como profecías, otras, notablemente aquellas de los bárbaros marxistas y de Heine que dominaron la imaginación de los irracionalistas racistas y neopaganos, en algún grado quedaron tal vez autosatisfechas. El siglo XIX generó otras muchas utopías y prognosis, liberales, socialistas, tecnocráticas y aquellas llenas de nostalgia medieval, anhelo de una en gran medida imaginaria *Gemeinschaft* hacia los sistemas pasados, en su mayor parte justamente olvidados.

En todo este enorme arreglo de una masa elaborada, estadísticamente apoyada, de futurología y fantasía hay una laguna peculiar. Hubo un movimiento que dominó gran parte del siglo XIX en Europa y fue tan penetrante, tan familiar, que uno no puede concebir un mundo en el cual no desempeña un papel: tuvo sus partidarios y sus enemigos, sus alas democráticas, aristocráticas y monarquistas, inspiró a hombres de acción y a artistas, élites intelectuales y masas; pero, en forma muy extraña, ningún pensador significativo que yo conozca le predijo un futuro en el que pudiera jugar un papel aun más determinante. Sin embargo, tal vez no sería una exageración decir que actualmente es uno de los más poderosos, y en algunas regiones el más poderoso y único movimiento vigente en el mundo y que algunos de los que fallaron en prever este desarrollo han pagado por ello con su libertad, y aun con sus vidas. Este movimiento es el nacionalismo. Ningún pensador influyente, hasta donde mi conocimiento alcanza, previó su futuro —en cualquier caso ninguno previó claramente—, la única excepción que conozco es el subestimado Moses Hess quien, en 1862, en su libro *Roma y Jerusalén*, afirmó que los judíos tenían la misión histórica de unir el comunismo y la nacionalidad. Pero esto fue más una exhortación que una profecía, y el libro permaneció virtualmente sin leerse salvo por los sionistas de días posteriores.

No hay necesidad de hacer hincapié en el hecho obvio de que la gran mayoría de los estados soberanos representados en la Asamblea de las Naciones Unidas actualmente han actuado en buena parte de su comportamiento por fuertes pasiones nacionalistas, aun más que sus predecesores de la Liga de las Naciones. Sin embargo, sospecho que esto hubiera sorprendido a los más de los profetas del siglo XIX, sin importar su inteligencia e

intuición política. Esto es porque la mayor parte de los observadores políticos y sociales de ese tiempo, siendo o no nacionalistas, tendían en general a anticipar la declinación de este sentimiento. El nacionalismo era visto en Europa, en general, como una fase pasajera. El deseo por parte de la mayor parte de los hombres de ser ciudadanos de un estado limítrofe con la nación a la que veían como propia, era considerado como algo natural o en cualquier caso despertado por un desarrollo histórico-político del que el crecimiento de la conciencia nacional era a la vez causa y efecto, cuando menos en Occidente. El nacionalismo, como un sentimiento y una ideología no era (y en mi opinión, correctamente) equiparado con la conciencia nacional.

La necesidad de pertenecer a un grupo fácilmente identificable había sido visto cuando menos en Aristóteles como un requerimiento natural por parte de los seres humanos: familias, clanes, tribus, estamentos, órdenes sociales, clases, organizaciones religiosas, partidos políticos y finalmente naciones y estados, eran las formas históricas para la satisfacción de esta básica necesidad humana. Ninguna forma particular era, tal vez, tan necesaria a la existencia humana como la necesidad de alimento o techo, seguridad o procreación, pero alguna forma de esto era indispensable, y varias teorías ofrecían explicar la progresión histórica de estas formas, desde Platón y Polibio a Maquiavelo, Bossuet, Vico, Turgot, Herder, Saint-Simon, Hegel, Comte, Marx y sus modernos sucesores. La ascendencia común, el lenguaje común, las tradiciones, los recuerdos, la ocupación continua del mismo territorio durante un largo periodo de tiempo, se mantuvieron para constituir una sociedad. Esta clase de homogeneidad señalaba las diferencias entre un grupo y sus vecinos, la existencia de solidaridad tribal, cultural o nacional y con ello un sentido de diferencia, frecuentemente acompañado de una aversión activa o desprecio por grupos con diferentes costumbres y orígenes diferentes, reales o míticos; y así fue aceptado, tanto para explicar como para justificar el Estado nacional. Los pueblos francés, español, portugués y escandinavo lograron esto mucho antes del siglo XIX; no así los pueblos, alemán, italiano, polaco, balcánico y báltico. Los suizos habían logrado una solución propia única. La coincidencia del territorio del Estado y la nación había sido considerada, en lo general, deseable, salvo por los defensores de los imperios dinásticos, multinacionales de Rusia, Austria, Turquía o por los imperialistas, los socialistas internacionalistas, los anarquistas y tal vez por algunos católicos ultramontanos. La mayoría de los pensadores políticos, ya lo aprobaran o no, aceptaron esto como una fase inevitable de organización social. Algunos esperaban o temían que esto pudiera lograrse por otras formas de estructura política; algunos parecían verlo como “natural” y permanente. El nacionalismo —la elevación de los intereses de la unidad y autodeterminación de la nación al nivel del valor supremo ante el cual todas las otras consideraciones deberían, si fuera necesario, ceder siempre, una ideología a la que los pensadores alemanes e italianos parecían particularmente inclinados— era visto por los observadores de tipo más liberal como una fase pasajera debida a la exacerbación de la conciencia nacional rebajada y reprimida forzosamente por gobernantes despóticos ayudados por Iglesias subordinadas.

A mediados del siglo XIX las aspiraciones de unidad política y autogobierno de alemanes e italianos parecían un buen camino de realización. Pronto esta tendencia dominante liberaría también a los pueblos oprimidos de los imperios multinacionales después de lo cual el nacionalismo, que era una inflamación patológica de una conciencia nacional herida, se abatiría: era causado por la opresión y se desvanecería con ella. Esto parecía tomar más tiempo de lo que los optimistas vaticinaban, pero por 1919 el principio básico del derecho al autogobierno nacional parecía universalmente aceptado. El Tratado de Versalles al reconocer el derecho a la independencia nacional, aunque alguno fallara en alcanzarla, en cualquier caso resolvería la llamada cuestión nacional. Había, desde luego, el problema de los derechos de varias minorías nacionales y los nuevos estados nacionales, pero esto podría ser garantizado por la nueva Liga de Naciones, seguramente, si había algo que se pudiera esperar que estos estados comprendieran, aunque sólo fuera por su propia experiencia histórica, era la necesidad de satisfacer el ansia de autonomía por parte de los grupos étnicos o culturales dentro de sus fronteras. Otros problemas podrían aún preocupar a la humanidad: la explotación colonial, la iniquidad social y política, la ignorancia, la pobreza, la injusticia, la corrupción, los privilegios; pero los más ilustrados liberales y, ciertamente, los socialistas, asumían que el nacionalismo declinaría, dado que las más profundas heridas infligidas a las naciones estaban en vías de sanar.

Los marxistas y otros socialistas radicales fueron más allá. Para ellos el sentimiento nacional era una forma de falsa conciencia, una ideología generada, conscientemente o no, por la dominación económica de una clase particular, la burguesía, en alianza con lo que quedaba en la antigua aristocracia, usada como un arma en la retención y promoción del control de clase de la sociedad que, a su vez, descansaba en la explotación de la fuerza de trabajo del proletariado. A su debido tiempo los trabajadores, cuyo proceso de producción inevitablemente se organizaría en una fuerza disciplinada de creciente tamaño, conciencia política y poder, derribaría a sus opresores capitalistas, debilitados, como lo seguían, por la criminal competencia entre ellos mismos que socavaría su capacidad para la resistencia organizada. Los expropiadores serían expropiados, el doble de las campanas del capitalismo sonaría, y con él el de toda la ideología de la cual el sentimiento nacional, la religión y la democracia parlamentaria son otros tantos aspectos particulares. Las diferencias nacionales podrían permanecer, pero serían como características locales y étnicas, sin importancia en comparación con la solidaridad de los trabajadores del mundo, productores asociados cooperando libremente en el dominio de las fuerzas de la naturaleza para el interés toda la humanidad.

Lo que estas opiniones tenían en común era la creencia de que el nacionalismo era el producto efímero de la frustración del anhelo humano por la autodeterminación, una etapa del progreso humano debida al trabajo de fuerzas impersonales y de las ideologías generadas por ellas. Sobre la naturaleza de estas fuerzas no están de acuerdo los teóricos, pero la mayor parte supuso que el fenómeno del nacionalismo desaparecería con sus causas, que a su vez serían destruidas por el irresistible avance de la Ilustración, ya fuera concebido en términos morales o tecnológicos —la victoria de la razón o del progreso material, o de ambos— identificada con cambios en las fuerzas y relaciones de

producción, o con la lucha por la igualdad social, la democracia económica y política y la justa distribución de los frutos de la tierra; con la destrucción de las barreras nacionales por el comercio mundial o por el triunfo de la ciencia o la moralidad fundada sobre principios nacionales, y así la total realización de las potencialidades humanas que más pronto o más tarde serían universalmente logradas.

Ante todo esto las reclamaciones de meros grupos nacionales tenderían a perder importancia, y se unirían a otras reliquias de la inmadurez humana en los museos etnológicos. Por lo que toca a los nacionalistas de los pueblos que habían logrado la independencia y el autogobierno fueron cancelados como irracionales y, con los nietzscheianos, sorelianos, neorrománticos, descalificados. Era difícil ignorar el nacionalismo creciente después de que la unidad nacional se había logrado en gran medida; por ejemplo, el chauvinismo alemán después de 1871, o el integralismo francés o el *sacro egoísmo* italiano o la presencia de teorías raciales y otras anticipaciones del fascismo. Nada de esto, a pesar de que fue explicado, lo advirtieron, en tanto sé, los futurólogos de finales del siglo XIX o los primeros años nuestros, como algo precursor de una nueva fase de la historia humana; y esto es igualmente verdad para conservadores, liberales y marxistas. La edad de *Krisen, Kriege, Katastrophen* que, por ejemplo, predijo Karl Kautsky,³ él la atribuyó a causas, y la describió en términos en los que el nacionalismo, si es que aparece, figura sólo como producto secundario, un elemento en la “superestructura”. Nadie, en cuanto sé, sugirió siquiera que el nacionalismo podría dominar el último tercio de nuestro propio siglo a tal grado que muy pocos movimientos o revoluciones podrían haber tenido oportunidad de éxito si no hubieran estado codo a codo con él, o en cualquier caso sin oponerse a él. Esta curiosa falla de visión por parte de los pensadores sociales, de otra manera aguda, me parece un hecho que necesita explicación o, digamos lo menos, discusión más amplia que la que hasta aquí ha obtenido. No soy ni un historiador ni un psicólogo social y no ofrezco una explicación de ello: meramente me gustaría presentar una sugerencia que podría arrojar alguna luz sobre este raro fenómeno.

III

Antes de hacerlo así, sin embargo, me gustaría decir algo sobre los orígenes del nacionalismo europeo como un estado mental. No quiero decir con esto el sentimiento nacional como tal, que probablemente puede ser hallado en los sentimientos tribales de los primeros periodos de la historia registrada. Quiero decir su elevación como doctrina consciente, a la vez producto, articulación y síntesis de estados de conciencia, que ha sido reconocida por observadores como una fuerza y un arma. En este sentido el nacionalismo no parece existir en el mundo antiguo o en las edades medias cristianas, los romanos pueden haber despreciado a los griegos, Cicerón dijo cosas infames acerca de los judíos, y Juvenal acerca de los orientales en general; pero esto es mera xenofobia. Hay un patriotismo apasionado en Maquiavelo o Shakespeare y una larga tradición de

esto antes de ellos. No quiero decir por nacionalismo un mero orgullo de genealogía, todos somos hijos de Cadmo, todos venimos de Troya, descendemos de hombres que hicieron un convenio con el Señor, brotamos de una raza de conquistadores, francos o vikingos, y gobernamos sobre la progenie de esclavos galorromanos o celtas, por derecho de conquista.

Por nacionalismo quiero decir algo más definitivo, ideológicamente importante y peligroso: es decir, la convicción en primer lugar, de que los hombres pertenecen a un grupo humano particular, y que la forma de vida del grupo difiere de la de otros; que el carácter de los individuos que componen el grupo es formado por el grupo mismo, y no puede ser comprendido sin él, es definido en términos de territorio común, costumbres, leyes, memorias, creencias, lenguaje, expresión artística y religiosa, instituciones sociales, formas de vida, a lo cual algunos añaden herencia, parentesco, características raciales, y que son éstos los factores que forman a los seres humanos, sus propósitos y sus valores.

En segundo término, que el patrón de vida de una sociedad es similar al de un organismo biológico; que lo que este organismo necesita para su desarrollo propio, que lo que aquellos más sensibles a su naturaleza articulan en palabras o imágenes u otras formas de expresión humana, constituye sus metas comunes; que estas metas son supremas; que en casos de conflicto con otros valores, los cuales no derivan de los fines específicos de un “organismo” particular —intelectual o religioso o moral, personal o universales—, estos valores supremos deben prevalecer, dado que sólo así la decadencia y la ruina de la nación será evitada. Más todavía, que citar tales valores de vida orgánica es pretender que no pueden ser artificialmente formados por individuos o grupos, pese a lo dominante de sus posiciones, a menos que ellos mismos estén penetrados por estas formas de desarrollo histórico de actuar y de pensar y de sentir, pues son estas formas de vida mentales, emocionales y físicas enfrentar la realidad, por encima de todas las formas en que los seres humanos tratan uno con otro, lo que determina cualquier otra cosa y constituye el organismo nacional —la nación— ya sea que tomen la forma de Estado o no la tome. De lo anterior se concluye que la unidad humana esencial en que la naturaleza del hombre se realiza totalmente no es lo individual o la asociación voluntaria que puede ser disuelta o alterada o abandonada a voluntad, sino la nación; que es la creación y el mantenimiento de la nación que las vidas de las unidades subordinadas, la familia, la tribu, el clan, la provincia, deben estar obligadas, pues su naturaleza y propósito, lo que es frecuentemente llamado su sentido, derivan de su naturaleza y sus propósitos; y que éstos son revelados no por el análisis racional, sino por una sensibilidad especial, que no necesita ser absolutamente consciente de la relación única que hasta los seres humanos individuales dentro del todo orgánico, indisoluble e inanalizable, que Burke identificaba con la sociedad, Rousseau con el pueblo, Hegel con el Estado, pero que para los nacionalistas es, y sólo puede ser, la nación, cualquiera que sea su estructura social o forma de gobierno.

En tercer término, esta perspectiva comprende la noción de que la más forzada razones, tal vez la que más obliga, para sostener una creencia particular, perseguir una política regular, servir un fin particular, vivir una vida particular, es que estos fines,

creencias, políticas, vidas, sean *nuestras*. Esto equivale a decir que estas reglas, doctrinas o principios deberían ser seguidos no porque conduzcan a la virtud o a la felicidad o a la justicia o a la libertad, o sean ordenados por Dios o la Iglesia o el príncipe o el parlamento o alguna otra autoridad universalmente reconocida, sean buenos o correctos en sí mismos, y por tanto válidos por su propio derecho, universalmente, para todos los hombres en una situación dada; más bien deben ser seguidos porque estos valores son de mi grupo —para los nacionalistas de *mi* nación; estos pensamientos, sentimientos, este curso de acción, son buenos o correctos—, y yo alcanzaré la plenitud y la felicidad identificándome con ellos, porque son demandas de la forma particular de la vida social dentro de la que he nacido, a la cual estoy conectado por la miríada de hilos de Burke, que alcanzan el pasado y el futuro de mi nación, y lejos de los cuales hoy, para cambiar la metáfora, una hoja, una ramita rota del árbol, lo único que le puede dar vida; de modo que si me separo de él por la circunstancia o mi propia voluntad, quedaré sin norte, me marchitaré, quedaré, en el mejor de los casos, con recuerdos nostálgicos de lo que alguna vez fue estar verdaderamente vivo y activo, desarrollando esa función dentro del patrón de la vida nacional, comprendiendo aquello único que le dio sentido y valor a todo lo que fui y lo que hice.

Este tipo de prosa florida y emotiva fue la que usaron Herder, Burke, Fichte, Michelet y después de ellos varios despertadores de las almas nacionales de los adormilados pueblos de las provincias eslavas, en los imperios turco o austriaco o en las naciones oprimidas gobernadas por el zar; y luego por todo el mundo. Hay distancia entre la aserción de Burke, de que el individuo puede ser tonto pero la especie es sabia, y la declaración de Fichte, una docena de años más tarde, de que el individuo debe desvanecerse, debe ser absorbido, sublimado, dentro de la especie. De todas maneras la dirección general es la misma. Este tipo de lenguaje cargado de valores, pudiera a veces afectar ser descriptivo dirigido sólo a iluminar el concepto de nacionalidad o el desarrollo histórico, pero su influencia sobre la conducta ha sido —ha intentado ser por parte de aquellos que la usan— tan grande como aquella del lenguaje del derecho natural o los derechos humanos o la guerra de clases o cualquier otra idea que ha conformado nuestro mundo.

Finalmente, por un desarrollo que no necesita causar sorpresa, el nacionalismo extremo ha llegado a la posición de que, si la satisfacción de las necesidades del organismo al cual pertenezco resulta ser incompatible con la satisfacción de las metas de otros grupos, yo, o la sociedad a la que yo indisolublemente pertenezco, no tengo más opción que obligarlos a ceder si es necesario por la fuerza. Si mi grupo —llamémosle nación— está libre para lograr su propia naturaleza, esto permite la necesidad de remover los obstáculos en su senda. A nada que obstruya aquello que reconozco como mi meta suprema —es decir, de mi nación—, se le puede conceder valor igual que a éste. No hay ningún criterio ni forma superior en términos del cual los varios valores de la vida, atributos, aspiraciones, de diferentes grupos nacionales puedan ser ordenados, pues tal norma sería supranacional, no inmanente, no parte integrante de un organismo social dado, sino que deriva su validez de una fuente externa a la vida de una sociedad

particular, una norma universal, como el derecho natural o como la justicia natural son concebidos por aquellos que creen en ellos. Pero dado que, en esta opinión, todos los valores y normas deben por necesidad ser aquellos intrínsecos a una sociedad específica, a un organismo nacional, y a su historia única, en términos de la cual sólo el individuo u otras asociaciones o grupos a los que él pertenezca, si él finalmente se entiende, y concibe todos los valores y propósitos, tales llamamientos a la universalidad descansan sobre una falsa opinión del hombre y de la historia. Esta es la ideología del organicismo, la lealtad, el *Volk* como el verdadero portador de los valores nacionales, el integralismo, las raíces históricas, *la terre et les morts*, la voluntad nacional: está dirigida contra las fuerzas de la ruptura y la descomposición categorizadas en los términos peyorativos usados para describir la aplicación de los métodos de las ciencias naturales a los asuntos humanos, de razón crítica, “analítica”, intelecto “frío”, individualismo destructivo, “atomizador”, mecanismo desalmado, influencias ajenas, empirismo superficial, cosmopolitismo sin arraigo, nociones abstractas de la naturaleza, el hombre, los derechos, que ignoran las diferencias de culturas y tradiciones; en breve, todo el catálogo y la tipología del enemigo, que comienza en las páginas de Hamann y Burke, alcanza su cima en Fichte y sus seguidores románticos, es sistematizado por De Maistre y Bonald, y alcanza una nueva altura en nuestro propio siglo en los escritos propagandísticos de la primera y la segunda guerras mundiales y los anatemas de los escritores irracionalistas y fascistas, dirigidos a la Ilustración y todas sus obras.

El lenguaje y el pensamiento detrás de esto, cargados de emoción, como tienden a estar, raramente son totalmente claros o consistentes. Los profetas del nacionalismo hablan algunas veces como si las exigencias superiores, ciertamente la suprema exigencia de la nación sobre el individuo, estuvieran basados en el hecho de que sólo la vida, los fines y la historia dan vida y significado a todo lo que él es y hace. Pero esto parece acarrear que otros hombres están en una relación similar a sus propias naciones, con exigencias hacia ellos igualmente válidas y no menos absolutas, y que esto pudiera entrar en conflicto con la total realización de los fines de la “misión” de otro, por ejemplo, la nación de un individuo dado, y esto, a su vez, parece conducir al relativismo cultural en teoría, que malamente acuerda con el absolutismo de la premisa, aun si no la contradice formalmente; tanto como abrir la puerta de la guerra de todos contra todos.

Hay nacionalistas que tratan de escapar de esto mediante esfuerzos para demostrar que una nación o raza dadas —digamos la alemana— es superior a otros pueblos, y sus metas los trascienden, medidos mediante una norma objetiva, transnacional; que esta cultura particular cría seres en los que los verdaderos fines del hombre como tales llegan más cerca de la total realización que en hombres de otra cultura. Así es como Fichte habla en sus últimos documentos (y la misma tesis se encuentra en Arndt y otros nacionalistas alemanes de este periodo). Esto, también, es el sentido de la idea de la misión superior de naciones históricas, cada una en el lugar y tiempos señalados, que se encuentra en el pensamiento de Hegel. Uno nunca puede sentirse completamente seguro si estos escritores nacionalistas aclaman a su propia nación porque es lo que es o sólo porque sus valores se aproximan a alguna norma o ideal objetivo que, *ex hypothesi*, sólo

aquellos suficientemente afortunados para ser dirigidos por ellos pueden entender, mientras otras sociedades permanecen ciegas a ellos y pueden continuar así, por lo que son objetivamente inferiores. La línea entre las dos concepciones es frecuentemente borrosa; pero cualquiera de las dos conduce a una autoadoración colectiva, de lo cual el nacionalismo europeo, y tal vez el norteamericano, ha tendido a ser una expresión poderosa.

La nación, desde luego, no es el único foco de tal adoración. Una retórica y un lenguaje similares han sido usados para identificar los verdaderos intereses del individuo con los de su Iglesia, su cultura, su casta, su clase, su partido; algunas veces éstos se han traslapado o fundido en un ideal unificado; otras veces han entrado en conflicto. Pero históricamente el llamamiento más poderoso a todos estos centros de devoción y autoidentificación ha sido el Estado-nación. La revelación de su dominio sobre los ciudadanos en 1914, cuando demostró ser mucho más fuerte que la solidaridad del movimiento internacional de la clase trabajadora, exhibió esta verdad en una forma peculiarmente trágica y devastadora.

El nacionalismo ha asumido muchas formas desde su nacimiento en el siglo XVIII, especialmente desde su función con el *étatisme*, la doctrina de la supremacía en todas las esferas del Estado en particular en la nación-Estado y después su alianza con las fuerzas que hacen de la industrialización y la modernización, en alguna ocasión sus enemigos jurados. Pero me parecía a mí que en todos sus disfraces retienen las cuatro características que traté de delinear antes: la creencia en la arrolladora necesidad de pertenecer a una nación; en la relación orgánica de todos los elementos que constituyen una nación; en el valor de lo propio, simplemente porque es nuestro; y, finalmente, enfrentado por contendientes rivales en busca de autoridad y lealtad, en la supremacía de sus exigencias. Estos ingredientes, en varios grados y proporciones, se hallarían en todas las rápidamente crecientes ideologías nacionalistas que actualmente proliferan en la tierra.

IV

Pudiera ser verdad el nacionalismo, como algo distinto de la mera conciencia nacional — el sentido de pertenecer a una nación—, es en primer lugar una respuesta a una actitud protectora y despreciativa hacia los valores tradicionales de una sociedad, el resultado del orgullo herido y una sensación de humillación entre sus miembros más socialmente conscientes, que en su debido momento produce cólera y autoafirmación. Esto parece estar apoyado por la carrera del paradigma del nacionalismo moderno en la reacción alemana —desde la defensa consciente de la cultura alemana en el relativamente suave patriotismo literario de Thomasius y Lessing y sus precursores del siglo XVII hasta la afirmación de la economía cultural de Herder—, que conduce al estallido del chauvinismo agresivo en Arndt, Jahn, Korner, Goerres, durante y después de la invasión napoleónica. Pero patentemente la historia no es tan sencilla. La continuidad de lenguaje, costumbres, concentración de un territorio ha existido desde tiempo inmemorial. La

agresión externa, no meramente contra tribus o pueblos sino contra grandes sociedades unificadas por la religión, u obediencia a una sola autoridad constituida, después de todo ha ocurrido con suficiente frecuencia en todas partes del globo. Sin embargo, ni en Europa ni en Asia, ni en la edad antigua ni en la medieval, ha conducido esto a una reacción específicamente nacionalista: no ha sido tal la respuesta a la derrota infligida a los persas por los griegos, o sobre los griegos por los romanos, o sobre los budistas por los musulmanes, o a una civilización romana cuando ésta fue arrasada por los hunos o los turcos otomanos, completamente aparte de las innumerables guerras más pequeñas y la destrucción de instituciones nativas por los conquistadores en cualquier continente.

Parece claro, aun para mí que no pretendo ser ni un historiador ni un sociólogo, que el infligir una herida sobre el sentimiento colectivo de una sociedad, o cuando menos de sus líderes espirituales, tal vez condición necesaria para el nacimiento del nacionalismo, no es suficiente; la nación debe, cuando menos potencialmente, sostener dentro de sí a un grupo o clase de personas que estén en busca de un foco para la lealtad y la autoidentificación, o tal vez una base de poder, no proporcionado ya por las fuerzas primitivas de cohesión —tribal, o religiosa, o feudal, o dinástica o militar— tal cual fue proporcionada por las políticas centralizadoras de las monarquías de Francia o España y no fue proporcionada por los gobernantes de las tierras alemanas. En algunos casos estas condiciones están generadas por la emergencia de nuevas clases sociales que buscan el dominio de la sociedad contra los antiguos gobernantes, seculares o clericales. Si a esto se añade la herida de la conquista, el desprecio cultural del exterior a una nación que tiene en todo caso los principios de una cultura nacional, se puede preparar el suelo para el surgimiento del nacionalismo.

Sin embargo, resulta necesaria una condición más: para que el nacionalismo se desarrolle en una sociedad debe contener, cuando menos en la mente de algunos de sus miembros más sensibles, una imagen de sí misma como nación, aunque sea en embrión, en virtud de algún factor, o factores, de unificación general —lenguaje, origen étnico, una historia común (real o imaginaria)—, ideas o sentimientos que están relativamente articulados en las mentes de los mejor educados y social e históricamente más preocupados, aunque menos articulados, y hasta ausentes, de la conciencia del grueso de la población. Esta imagen nacional, que quien la posee es capaz de resentirse cuando se la ignora o se le ofende, también hace que algunos de ellos se conviertan en una *intelligentsia* consciente, particularmente si se les enfrenta algún enemigo común, ya sea dentro del Estado o fuera de él, una Iglesia o un Estado de detractores extranjeros. Estos son los hombres que hablan o escriben al pueblo, y buscan hacerlo conscientes de sus errores como pueblo, poetas y novelistas, historiadores y críticos, teólogos y filósofos. La resistencia a la hegemonía francesa en todas las esferas de la vida comenzó en la región aparentemente remota de la estética y la crítica (no deseo entrar aquí en la cuestión de qué fue en particular lo que estimuló la reacción original contra el neoclasicismo francés en Inglaterra o Suiza). En las tierras alemanas esto se convirtió en una fuerza social y política, un campo de cultivo para el nacionalismo. Entre los alemanes, como la forma de un esfuerzo consciente; entre los escritores para librarse a sí mismos —y a otros— de lo

que sintieron que eran condiciones asfixiantes, el principio de las formas despóticas de los legisladores franceses de la estética, que obstruían el libre desarrollo del espíritu.

Pero junto al francés arrogante había tiranos nacionales, sociales y no meramente estéticos. El gran estallido de la indignación individual contra las reglas y regulaciones de una sociedad opresiva y filisteas, conocido con el nombre de “Tormenta y tensión”, tiene como objetivo directo el derribamiento de todos los muros y barreras de la vida social, la obsequiosidad y servilismo por debajo, la brutalidad, arbitrariedad, arrogancia y opresión por encima, “mentiras y la jerigonza y trivialidad de la hipocresía”,⁴ como lo llaman Burke, en todo nivel. Lo que comenzó a ser cuestionado era la validez de cualquier ley; las reglas supuestamente reunidas por Dios, la naturaleza o el príncipe, que conferían autoridad y exigían obediencia universal. Lo que se buscaba era la libertad y autoexpresión, la libre expresión de la voluntad creadora en su forma más pura y fuerte en los artistas, pero presente en todos los hombres. Para Herder la energía vital estaba encarnada en las creaciones del genio colectivo de los pueblos: leyendas, poesía heroica, mitos, leyes, costumbres, canciones, danza, simbolismo religioso y secular, templos, catedrales, actos rituales, todas eran formas de expresión y comunicación creadas, no por autores individuales o grupos identificables, sino por la imaginación colectiva e impersonal y la voluntad de la comunidad entera, actuando en varios niveles de conciencia; así, creía, fueron generados esos nexos íntimos e impalpables en virtud de los cuales una sociedad se desarrolla como un todo único orgánico.

La noción de una facultad creadora, que opera igual en individuos y sociedades completas, reemplazó la noción de las verdades objetivas intemporales, los modelos eternos, que sólo con seguirlos los hombres alcanzan la felicidad, la virtud, la justicia, o cualquier otra satisfacción propia de sus naturalezas. Así brotó una nueva visión de los hombres y la sociedad, que hacía hincapié en la vitalidad, el movimiento, el cambio, temas que separaban más a los individuos o los grupos de lo que los unían entre sí, el encanto y el valor de la diversidad, la unicidad, la individualidad, una visión que concebía el mundo como un jardín donde cada árbol, cada flor crece en su propia forma peculiar e incorpora esas aspiraciones que las circunstancias y su propia naturaleza individual han generado y, por tanto, no están para ser juzgadas por los patrones y metas de otros organismos. Esto corta de un tajo la *philosophia perennis*, la creencia en la generalidad, la uniformidad, la universalidad, la validez intemporal de reglas y leyes objetivas y eternas que se aplica en cualquier parte y en todo tiempo, a todos los hombres y las cosas, la versión secular o naturalista de lo que era defendido por los líderes en la Ilustración francesa, inspirados en el triunfo de las ciencias matemáticas y naturales, en términos de lo cual todo lo alemán, la cultura, la religión, la literatura, la visión interior tendente al misticismo, estrechamente provinciana, en el mejor caso débilmente indicativa de lo occidental, hacía un pobre papel.

No deseo implicar que este crucial contraste era en todo caso al principio, más que una visión en las cabezas de un pequeño grupo de poetas y críticos alemanes. Pero fueron estos escritores los que se sintieron más agudamente desplazados por la transformación social a través de la cual Alemania, y en particular Prusia, estaba pasando

bajo las occidentalizadoras reformas de Federico *el Grande*. Apartados de todo poder real, incapaces de ajustarse dentro de la organización burocrática que fue impuesta por encima de modos tradicionales de vida, agudamente sensibles a la incompatibilidad de su perspectiva básicamente cristiana, protestante, moralista, con el temperamento científico de la Ilustración francesa, acusados por el mezquino despotismo de los 200 príncipes, los más talentosos e independientes de ellos respondieron al socavamiento de su mundo, que habían empezado con la humillación infligida a sus abuelos por los ejércitos de Luis XIV, con una creciente revuelta. Contrastaron la profundidad y la poesía de la tradición alemana, con su capacidad para intuiciones vacilantes pero auténticas dentro de la inexhausta, inexpresable variedad de la vida del espíritu, con el materialismo somero, el utilitarismo y el insustancial deshumanizado juego de sombras de los mundos de los pensadores franceses. Esta es la raíz del movimiento romántico que en Alemania, en todo caso, celebró la voluntad colectiva, sin las ataduras de reglas que los hombres podían descubrir mediante métodos racionales, la vida espiritual del pueblo en cuya actividad —o voluntad impersonal— podían participar individuos creadores, pero que no podían observar o describir. La concepción de la vida política de la nación como la expresión de esta voluntad colectiva es la esencia del romanticismo político; esto es, el nacionalismo.

Permítaseme repetir nuevamente que aun cuando el nacionalismo me parece en primer lugar una respuesta a una herida infligida a una sociedad esto, aunque necesario, no es causa suficiente para la autoafirmación nacional. Las heridas infligidas a una sociedad por otra, desde tiempo inmemorial, no conducen en todos los casos a una respuesta nacional. Algo más se necesita, digamos, una nueva visión de vida con la cual la sociedad herida, o las clases o grupos que han sido desplazados por el cambio político y social, puedan identificarse, alrededor del cual se puedan unir e intentar la restauración de su vida colectiva. Así, tanto los movimientos eslavófilos y populistas en Rusia, como el nacionalismo alemán, pueden ser entendidos sólo si uno se da cuenta del efecto traumático de la modernización violenta y rápida, impuesta sobre el país por Pedro *el Grande*, o en escala menor por Federico *el Grande* en Prusia; esto es, el efecto de las revoluciones tecnológicas o el desarrollo de nuevos mercados y la decadencia de los antiguos, el consiguiente quebrantamiento de las vidas de clases enteras, la falta de oportunidad para el uso de sus habilidades como hombres educados, psicológicamente desajustados para entrar a la nueva burocracia y, finalmente, en el caso de Alemania, la ocupación o el gobierno colonial de un poderoso enemigo extranjero que destruyó las formas tradicionales de vida y dejó a los hombres, especialmente los más sensibles y autoconscientes —artistas, pensadores, cualesquiera que hayan sido sus profesiones—, sin una posición establecida, inseguros y aturdidos. Hay entonces un esfuerzo para crear una nueva síntesis, una nueva ideología, un tanto para explicar como para justificar la resistencia a las fuerzas que operaban contra sus convicciones y formas de vida, y para apuntar en una nueva dirección y ofrecerles un nuevo centro para la autoidentificación.

Éste es un fenómeno suficientemente familiar en nuestro tiempo, que no ha faltado en los trastornos sociales y económicos. Donde los lazos étnicos y la experiencia histórica

común no son suficientemente fuertes para haber creado un sentimiento de nacionalidad, este nuevo foco puede ser una clase social, un partido político o una Iglesia o, con más frecuencia, el centro del poder y la autoridad —el Estado mismo, ya sea o no sea multinacional— que enarbola la bandera del todos aquellos que han visto rotas sus formas tradicionales de vida; campesinos sin tierra, propietarios o tenderos arruinados, intelectuales sin empleo, derrotados profesionales de varias esferas pueden unirse y reagruparse. Pero de hecho ninguno de éstos se ha mostrado tan poderoso, ya sea como un símbolo o como una realidad, tan capaz de actuar como fuerza unificadora y dinámica como la nación; y cuando la nación es una con otros centros de devoción —raza, religión, clase— su llamado es incomparablemente fuerte.

Los primeros verdaderos nacionalistas —los alemanes— son un ejemplo de la combinación de orgullo cultural herido y una visión filosófico-histórica para restañar la herida y crear un foco interior de resistencia. Primero un grupito de francófilos educados, descontentos, luego, bajo el impacto de los desastres a manos de los ejércitos franceses y el *Gleichschaltung* de Napoleón, un vasto movimiento popular, el primer gran surgimiento de la pasión nacionalista, con su salvaje chauvinismo estudiantil, la quema de libros y los juicios secretos a los traidores, un aprendiz de brujo que se fue de la mano y excitó el disgusto de tranquilos pensadores como Goethe y Hegel. Otras naciones le siguieron, parte bajo la influencia de la retórica alemana, parte porque las circunstancias eran suficientemente parecidas para crear un malestar similar y generar el mismo peligroso remedio. Después fue Alemania, Italia y Polonia y Rusia, y en su debido curso los Balcanes y las nacionalidades bálticas e Irlanda, y después de la *debacle* la Tercera República francesa, y así hasta nuestros días, Asia y África, con sus repúblicas y dictadores, el ardiente nacionalismo de grupos étnicos y regionales en Francia y Gran Bretaña, Bélgica y Córcega, Canadá y España y Chipre, y quién sabe dónde más.

Ninguno de los profetas del siglo XIX, hasta el punto en el que puedo decirlo, anticipó nada semejante. Si alguno lo hubiera sugerido, seguramente habría sido considerado demasiado improbable para que valiera ser tomado en cuenta. ¿Cuál es la razón para haber pasado por alto la probabilidad de este desarrollo cardinal de nuestros días?

V

Entre las presunciones de los pensadores racionales del tipo liberal en el siglo XIX y algunas décadas del XX están éstas: que la democracia liberal era la más satisfactoria —o cuando menos la menos insatisfactoria— forma de organización humana; que la nación-Estado era, o cuando menos había llegado a ser históricamente, la unidad normal de sociedad humana independiente, de autogobierno; y finalmente, que una vez que los imperios multinacionales (que Herder había denunciado como monstruosidades políticas mal asociadas) habían sido disueltos dentro de sus partes constituyentes el anhelo de la unión de los hombres a través del lenguaje, los hábitos, los recuerdos, las perspectivas comunes, sería por fin satisfecho y una sociedad de naciones-estados liberadas,

autodeterminadas —la Joven Italia de Mazzini, la Joven Alemania, la Joven Polonia, la Joven Rusia—, finalmente existiría, e inspirada por un patriotismo no teñido de nacionalismo agresivo (esto ya síntoma de una condición patológica inducida por la opresión), las naciones vivirían en paz y armonía una con otra, sin más, sin pedimentos de un pasado servil que intenta irracionalmente sobrevivir. El hecho de que un representante del movimiento de Mazzini fuera invitado, y acudiera, a la reunión de la primera Asociación Internacional de Trabajadores, pese a lo poco que le gustara a Marx, es significativo en este respecto. Esta convicción fue compartida por los fundadores liberales y democráticos de los estados descendientes de la primera Guerra Mundial, y fue incorporada en la constitución de la Liga. Por lo que toca a los marxistas, aunque vieron el nacionalismo como históricamente reaccionario, ni aun ellos demandaron la total abolición de las fronteras nacionales; dado que la explotación clasista sería abolida por la revolución socialista se asumió que las sociedades nacionales libres podrían existir lado a lado hasta, y aun, después del desvanecimiento del Estado concebido como un instrumento de la dominación clasista.

Ninguna de estas ideologías anticipó el crecimiento del sentimiento nacional y, más que esto, de nacionalismo agresivo. Lo que, creo, fue ignorado, fue el hecho de que sólo Durkheim, tal vez, percibió claramente la destrucción de los órdenes de la vida social y de las jerarquías tradicionales en las que las lealtades de los hombres estaban profundamente envueltas por la centralización y la “racionalización” burocrática que el proceso industrial requería y generaba, lo que privaba a gran número de hombres de seguridad social y emocional, produciéndose así el fenómeno notorio de la alienación, la falta de techo espiritual y la creciente anomia; así fue como se requirió la creación, a través de una política social deliberada, de equivalentes psicológicos para los perdidos valores culturales, políticos, religiosos, sobre los que descansaba el orden antiguo. Los socialistas creían que la solidaridad de clase, la fraternidad de los explotados y la expectativa de una sociedad justa y racional que la revolución haría nacer, proporcionarían este indispensable cemento social; y ciertamente, en cierto grado sucedió. Más todavía, algunos de los pobres, los desplazados, los desposeídos, emigraron al Nuevo Mundo. Pero en su mayor parte el vacío no fue llenado ni por asociaciones profesionales, ni por partidos políticos, ni por mitos revolucionarios que Sorel trató de proporcionar, sino por los nexos antiguos, tradicionales, la lengua, el suelo, los recuerdos históricos reales e imaginarios, y por las instituciones o líderes que funcionaron como encarnaciones de las concepciones del hombre mismo como una comunidad, una *Gemeinschaft*, símbolos y agencias que probaron ser mucho más poderosos que lo que socialistas o ilustrados liberales hubieran deseado crear. La idea, algunas veces investida con un fervor místico o mesiánico, de la nación como autoridad suprema, reemplazando a la Iglesia o al príncipe o a la regla del derecho u otras fuentes de valores últimos, alivió el dolor de la herida en la conciencia del grupo, cualquiera que se le pudiera haber infringido, un enemigo exterior o capitalistas nativos o explotadores imperialistas o una burocracia cruel artificialmente impuesta.

Este sentimiento era, sin duda, deliberadamente explotado por partidos políticos, pero estaba allí para ser explotado, no fue inventado por aquellos que lo usaron para sus propios propósitos ulteriores. Estaba allí y poseía una fuerza independiente propia, que podía ser combinada con otras fuerzas, más efectivamente con la fuerza de un Estado sometido a la modernización, como una defensa contra otros poderes concebidos como ajenos u hostiles, o con grupos particulares, clases y movimientos dentro del Estado, religiosos, políticos y económicos, con los cuales la gran masa de la sociedad no se identificaba instintivamente. Se desarrolló, y pudo ser usada en muchas direcciones diferentes, como un arma de secularismo, industrialización, modernización, de uso racional de los recursos, o como un llamado a un pasado real o imaginario, algún paraíso perdido pagano o neomedieval, una visión de una vida más simple, más valerosa, más pura, o como el “llamado de la sangre o de alguna fe antigua contra los extranjeros o los cosmopolitas, o los sofistas, economistas y calculadores”,⁵ que no comprenden el alma verdadera del pueblo o las raíces de las cuales brota, y lo despojan de su herencia.

Me parece a mí que aquello que, pese a lo perceptivos que pudieron haber sido en otros respectos, ignoraron el poder explosivo generado por esta combinación de malsanas heridas mentales, causadas por la imagen de la nación como una sociedad de los vivos, los muertos y aun los todavía nonatos (sinistra, como demostraría serlo al llevarse a un punto de exacerbación patológica), desplegó una insuficiente aprehensión de la realidad social. Esto me parece que es verdad en lo presente como en los últimos 200 años. El nacionalismo moderno ciertamente nació en suelo alemán, pero se desarrolló doquier las condiciones se parecían suficientemente al impacto de la modernización sobre la sociedad alemana tradicional. No deseo decir que en esta ideología fuera inevitable; tal vez pudiera no haber nacido nunca. Nadie ha demostrado convincentemente que la imaginación humana obedece a leyes descubrirles o es capaz de predecir el movimiento de las ideas. Si este enjambre de ideas no hubiera nacido, la historia pudiera haber tomado otra dirección. Las heridas infligidas sobre los alemanes pudieran haber estado allí, pero el bálsamo que ellos generaron, lo que Raymond Aron (quien aplicó esto al marxismo) ha llamado el opio de los intelectuales, pudiera haber sido algo diferente —y si hubiera ocurrido las cosas pudieran haber acontecido en otra forma. Pero la idea nació y las consecuencias fueron las que fueron; y me parece que se muestra cierta obstinación ideológica al no reconocer su naturaleza e importancia.

¿Por qué no fue visto esto? En parte, tal vez, por la interpretación “whig” tan ampliamente diseminada por los historiadores liberales ilustrados (y los socialistas); el cuadro es familiar: por un lado los poderes sombríos: la Iglesia, el capitalismo, la tradición, la autoridad, la jerarquía, la explotación, el privilegio; por el otro, las *lumières*, la lucha por la razón, por el conocimiento y la destrucción de barreras entre los hombres, la igualdad, los derechos humanos (particularmente los de las masas laborales), por la libertad individual y social, la reducción de la miseria, la opresión, la brutalidad, el énfasis en lo que los hombres tienen en común, no en sus diferencias. Sin embargo, para poner esto en su forma más simple, las diferencias no fueron menos reales que la identidad genérica, y el “ser-de-la-especie” de Feuerbach y Marx. El sentimiento nacional, que

brotó de ellos, cayó en ambos lados de esta división entre la luz y la oscuridad, el progreso y la reacción, justamente como ha sucedido dentro del campo comunista de nuestros días; las diferencias ignoradas los afirman y al final se levantan contra los esfuerzos para tiranizarlos en favor de una uniformidad asumida o deseada. El ideal de un solo sistema mundial organizado, científicamente gobernado por la razón estaba en el corazón del programa de la Ilustración. Cuando Immanuel Kant, que escasamente puede ser acusado de inclinarse hacia el irracionalismo, declaró que “De la torcida madera de la humanidad apenas puede hacerse nada derecho”,⁶ no dijo nada absurdo.

Tengo una sugerencia más que ofrecer. Me parece que el pensamiento del siglo XIX y principios del XX fue asombrosamente eurocentrista. Cuando incluso los más imaginativos y radicales los pensadores políticos de esos tiempos hablaron de los habitantes de Asia y África había, como regla, algo curiosamente remoto y abstracto acerca de sus ideas. Piensan de asiáticos y africanos casi exclusivamente en términos de su trato con los europeos. Ya sean imperialistas o benévolos paternalistas, liberales o socialistas ultrajados por la conquista y la explotación, ya sea como protegidos o como víctimas de los europeos, pero raramente, si es que alguna vez, por su propio derecho, como pueblos con historias y culturas propias; con un pasado un presente y futuro que deben ser entendidos en términos de su propio carácter y circunstancias reales; o, si la existencia de tales culturas indígenas es reconocida, como en el caso de, digamos, India o Persia, China o Japón, esto tiende a ser grandemente ignorado cuando se trata de las necesidades futuras de estas sociedades. Consecuentemente, la noción de que un creciente nacionalismo podría desarrollarse en esos continentes no fue seriamente tomado en cuenta. Aun Lenin considera los movimientos nacionales en estos continentes sólo como armas contra el imperialismo europeo; y el apoyo a ellos sólo como para acelerar o retardar la marcha hacia la revolución en Europa. Esto es perfectamente inteligible, dado que él y sus compañeros revolucionarios creían que esto era el centro donde descansaba el poder mundial, que la revolución proletaria en Europa automáticamente liberaría a los trabajadores de todas partes, que los regímenes coloniales o semicoloniales serían por tanto barridos y sus súbditos integrados dentro del nuevo orden mundial internacional socialmente emancipado. Por ello, Lenin no se interesó en las vidas algunas comunidades como tales, siguiendo en esto a Marx cuyas páginas, por ejemplo, sobre la India o China, o Irlanda al respecto, no dan lecciones específicas para su futuro.

Este cercano eurocentrismo universal podría, cuando menos en parte, contar para el hecho de que la vasta explosión no sólo de antiimperialismo sino de nacionalismo en esos continentes permaneció sin predecir tan largamente. Hasta el enorme impacto de la victoria japonesa sobre Rusia en 1904, ningún pueblo no europeo se presentó ante la vista de los teóricos occidentales, políticos o sociales como una nación en el pleno sentido del término, cuyo carácter intrínseco, historia, problemas, potencialidades para el futuro constituyeran campo de estudio del primer importancia para los estudiantes de los asuntos públicos, la historia y el desarrollo humano en general. Esto es, tanto como cualquier otro punto, lo que pudiera ayudar a explicar esta extraña laguna en la

futurología del pasado. Es instructivo llevar en mente que mientras la revolución rusa fue genuinamente libre de cualquier elemento nacionalista, aun después de la intervención aliada —ciertamente es justo describirla como de carácter totalmente antinacionalista—, ello no duró. Las concesiones que Stalin tuvo que hacer al sentimiento nacional antes y durante la invasión de Rusia por Hitler, y la posterior celebración de la historia puramente rusa, indica el grado al que la movilización de este sentimiento tuvo que llegar para promover los fines del Estado soviético.

Creo que no sería una exageración decir que ningún movimiento político actual, en todo caso fuera del mundo occidental, sería capaz de triunfar a menos que esté aliado a un sentimiento nacional. No soy un historiador ni un científico político y así no pretendo ofrecer una explicación de este fenómeno. Sólo deseo proponer un problema e indicar la necesidad de una mayor atención para este particular vástago de la revuelta romántica, que ha afectado decisivamente nuestro mundo.

Trad. de Hero Rodríguez Toro

¹ *Loc. cit.* (p. 157 *supra*, nota 18).

² *Op. cit.* (p. 355 *supra*, nota 15), vol. 7, p. 351.

³ Karl Kautsky, *Der Weg zur Macht* (Berlín, 1909), especialmente el cap. 9.

⁴ *Op. cit.* (p. 156 *supra*, nota 14), p. 154.

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Loc. cit.*

Figuras del siglo XX

WINSTON CHURCHILL EN 1940

I

*E*n el ya remoto año de 1928 un eminente poeta y un crítico inglés publicó un libro que trataba del arte de escribir en prosa inglesa.¹ El crítico, que escribía en una época de amarga desilusión de los falsos esplendores de la era de Eduardo VII de Inglaterra, y aún más con la propaganda y las frases huecas ocasionadas por la primera Guerra Mundial, elogiaba las virtudes de la sencillez. Si la prosa sencilla era a menudo árida e insulsa, al menos era auténtica. Si a veces era forzada, informe y monótona, al menos comunicaba una sensación de veracidad. Sobre todo, evitaba la peor de las tentaciones: la ampulosidad, la teatralidad, la construcción de frágiles fachadas de estuco, ya fueran engañosamente lisas o cubiertas de elaborados de calles barrocos que ocultaban un espantoso vacío interior.

La época y el estado de ánimo son bastante familiares: no hacía mucho que Lytton Strachey había impuesto una nueva moda con su método de poner al descubierto la mojigatería y la estupidez de algunos eminentes victorianos; que Bertrand Russell había desenmascarado a los grandes metafísicos del siglo XIX como autores de un monstruoso fraude perpetrado a generaciones deseosas de ser engañadas; que Keynes había expuesto al ridículo en las insensateces y los vicios de los estadistas aliados en Versalles. Era esta la época en que la retórica y, en realidad, la elocuencia eran objeto de desprecio por ser disfraces de los mojigatos literarios y moralistas, charlatanes sin escrúpulos que corrompían el gusto artístico y desacreditaban la causa de la verdad y de la razón, y en el peor de los casos incitaban a la maldad y conducían a un mundo crédulo hacia el desastre. Fue en este ambiente literario en que el crítico mencionado explicó, con mucha habilidad y discriminación, porque admiraba las últimas palabras pronunciadas, ante el juez Thayer, por el pobre pescadero Vanzetti² —fragmentos conmovedores y antigramaticales, articulados por un hombre sencillo que estaba a punto de morir— más que las resonantes oraciones de los célebres maestros del bien escribir que el público de la época leía ampliamente.

Eligió como ejemplo de esto último a un hombre considerado especialmente enemigo implacable de todo aquello que el autor más apreciaba (la humildad, la integridad, la humanidad, el respeto escrupuloso a la sensibilidad, la libertad individual, el afecto

personal), el notorio pero sospechoso paladín del imperialismo y de la concepción romántica de la vida, el militarista valentón, el vehemente orador y periodista, y el más público de los personajes públicos en un mundo dedicado al cultivo de las virtudes particulares, el ministro de Hacienda del gobierno conservador entonces en el poder: Winston Churchill.

Después de señalar que “estas tres condiciones son necesarias para la elocuencia: primero, un tema adecuado, luego una mente sincera y apasionada, y por último un poder de sostenimiento, de persistencia”, el escritor remachó su tesis con una cita de la primera parte de *World Crisis*, de Churchill, que había aparecido unos cuatro años antes, y agregó: “semejante elocuencia es falsa porque es artificial... las imágenes son gastadas, las metáforas violentas, el pasaje todo despide un falso ambiente dramático... una andanada de imperativos retóricos”. Más adelante describió la prosa de Churchill como ampulosa, redundante, falsamente elocuente, declamatoria, derivada de una indebida “exaltación de sí mismo” en lugar de “exaltación del tema” y la condenó de cabo a rabo.

Este punto de vista fue bien recibido por los jóvenes que reaccionaron dolorosamente en contra de todo lo que parecía ir más allá de la verdad desnuda, en un momento en que no sólo la retórica, sino también la noble elocuencia, parecían una atroz hipocresía. El crítico de Churchill hablaba, y lo sabía, para una generación de la posguerra; los síntomas psicológicos de la vasta y rápida transformación social entonces en marcha, de la cual el gobierno en el poder desvió tan resueltamente la mirada, eran visibles a los críticos menos agudos de la literatura y de las artes; el estado de ánimo era de descontento, de hostilidad y de inseguridad; la secuela de tanta magnificencia fue demasiado amarga aún, y dejó un legado de odio a la opulencia como tal. Las víctimas del desastre pensaron que se habían ganado el derecho de deshacerse de los adornos de una época que las había traicionado despiadadamente.

No obstante, el severo crítico y su auditorio estaban profundamente equivocados. Lo que ellos denunciaron como demasiado oropel y cartón era en realidad sólido: era el medio natural de este autor para la expresión de su visión de la vida sumamente parcial, a veces excesivamente simplificada e incluso ingenua, pero siempre genuina. El crítico sólo vio una imitación nada convincente y sórdidamente obvia, pero esto era un engaño. La realidad era algo muy distinto: un intento inspirado, si bien inconsciente de crear una renovación. Iba a contracorriente del pensamiento y de los sentimientos de la época sólo porque se trataba del regreso deliberado a una modalidad formal de la expresión inglesa que se extiende desde Gibbon y el doctor Johnson hasta Peacock y Macaulay, un arma compuesta creada por Churchill para comunicar su visión particular. En los sombríos y deflacionarios años veinte era demasiado brillante, demasiado grande, demasiado intensa, demasiado inestable para los refinados epígonos de la era del imperialismo, que, viviendo una vida interior de absorbente complejidad y delicadeza, se volvieron incapaces y, desde luego renuentes a admirar la luz del día que había destruido tanto de lo que les había inspirado confianza y amor. Esto disgustó al crítico y a sus defensores; pero no convencía el análisis que hicieron de sus motivos.

Tenían, por supuesto, derecho a su propia escala de valores, pero fue un error desechar la prosa de Churchill como una fachada falsa, un engaño hueco. Las renovaciones no son falsas como tales: la renovación gótica, por ejemplo, representaba una actitud apasionada, si bien nostálgica, hacia la vida, y aunque algunos de sus ejemplos tal vez parezcan grotescos, surgió de un sentimiento más profundo y tuvo mucho más que decir que algunos de los estilos insustanciales y “realistas” que le siguieron; el hecho de que los creadores de la renovación gótica encontraran su liberación al regresar a un pasado en gran parte imaginario de ninguna manera los desacredita a ellos ni a su obra. Hay quienes, inhibidos por el moblaje del mundo ordinario, se animan sólo cuando se sienten actores en un escenario, y, emancipados de esta manera, alzan la voz por primera vez, y entonces se descubre que tienen mucho que decir. Hay quienes se pueden desempeñar libremente sólo cuando llevan uniforme o armadura o ropas de la corte, quienes ven sólo a través de cierta clase de anteojos, quienes actúan valientemente sólo en situaciones que de alguna manera se han formalizado para ellos, quienes ven la vida como una especie de drama en el que a ellos y a los demás se les asignan ciertos diálogos que deben pronunciar. Y así sucede (la última guerra proporcionó muchos ejemplos) que gente de disposición cobarde hace milagros de valentía cuando la vida se ha hecho dramática para ellos, cuando están en el campo de batalla; y tal vez seguirían haciéndolos si estuvieran siempre metidos en uniforme y la vida fuera siempre un campo de batalla.

Esta necesidad de una estructura no es “escapismo”, ni algo artificial o anormal, ni señal de la inadaptación. Con frecuencia es una visión de la experiencia en términos del factor psicológico más fuerte de nuestro carácter: a menudo en la forma de una sencilla lucha entre fuerzas o principios opuestos, entre la verdad y la falsedad, entre el bien y el mal, entre la integridad personal y varias formas de tentación y de corrupción (como en el caso de nuestro crítico), o entre lo que se concibe como permanente y lo que es efímero, o entre lo material y lo inmaterial, o entre las fuerzas de la vida y las fuerzas de la muerte, o entre la religión del arte y sus supuestos enemigos: políticos, sacerdotes o filisteos. La vida puede verse a través de muchas ventanas, ninguna de las cuales es clara u opaca, ni más ni menos deformante que las otras. Y como pensamos principalmente con las palabras, adquieren necesariamente el atributo de servirnos como armadura. El estilo del doctor Johnson, que resuena con tanta frecuencia en *Their Finest Hour* (Su obra más gloriosa), sobre todo cuando el autor se entrega a una jocosidad solemne, fue en su tiempo un arma ofensiva y defensiva; no se requiere ninguna profunda sutileza psicológica para advertir por qué un hombre tan vulnerable como Johnson —que pertenecía psicológicamente al siglo anterior— la necesitaba constantemente.

II

La categoría predominante de Churchill, el principio de organización único y central de su universo moral e intelectual es una imaginación histórica tan fuerte, tan amplia, que

abarca todo el presente y todo el futuro en una estructura de un pasado rico y multicolor. Semejante enfoque se ve dominado por un deseo —y una capacidad— de encontrar orientaciones morales e intelectuales fijas, de dar forma y carácter, color y dirección y coherencia a la corriente de los sucesos.

Esta clase de “historicismo” sistemático no se limita, desde luego, a los hombres de acción ni a los teóricos políticos: los pensadores de la Iglesia católica romana ven la vida en términos de una estructura histórica firme y lúcida y también lo hacen, por supuesto, los marxistas, como así mismo los historiadores y filósofos románticos de quienes descienden directamente los marxistas. Ni tampoco nos quejamos de “escapismo” ni de la perversión de los hechos hasta que se piensa que las categorías adoptadas riñen demasiado con los “hechos”. Interpretar, relacionar, clasificar, simbolizar: estas son las actividades humanas naturales e inevitables que describimos vaga y convenientemente como pensar. Nos quejamos, si es que lo hacemos, sólo cuando el resultado está demasiado en desacuerdo con el punto de vista común de nuestra propia sociedad, época y tradición.

Churchill ve la historia, y la vida, como un gran espectáculo renacentista: cuando piensa en Francia o en Italia, en Alemania o en los Países Bajos, en Rusia, en la India, en África, en las tierras árabes, ve imágenes históricas vívidas, algo que está entre las ilustraciones victorianas en un libro de historia para niños y la gran procesión pintada por Benozzo Gozzoli en el Palacio Riccardi. Su ojo jamás es el del sociólogo que clasifica hábilmente, ni el del cuidadoso analista psicológico, ni el del laborioso anticuario, ni el del paciente estudioso de la historia. Su poesía no tiene esa visión anatómica que ve el hueso limpio debajo de la carne, las calaveras, los esqueletos y la omnipresencia de la putrefacción y de la muerte de bajo de la corriente de la vida. Las unidades que constituyen su mundo son más sencillas y más grandes que la vida, los temas vivos e iterativos son como los del poeta épico, o a veces como los del dramaturgo que ve a las personas y las situaciones como símbolos intemporales y como encarnaciones de principios externos y radiantes. El todo es una serie de composiciones simétricas y algo estilizadas, bañadas de luz brillante o sumidas en las sombras más oscuras, como una leyenda de Carpaccio, casi sin matices, pintadas en colores primarios, sin medios tonos, nada intangible, nada impalpable, nada dicho a medias ni sugerido ni susurrado; no cambian ni el tono ni el timbre de la voz.

Los arcaísmos de estilo a que nos acostumbraron los discursos de Churchill durante la guerra son ingredientes indispensables del tono elevado, del traje del cronista formal, que exigía la solemnidad de la ocasión. Churchill tiene conciencia plena de esto: el estilo debe responder adecuadamente a las exigencias que la historia hace a los actores de un momento a otro. “Las ideas presentadas”, escribió en 1940 a propósito de un anteproyecto del Foreign Office, “me parecen equivocadas por tratar de ser demasiado ingeniosas, por entrar en sutilezas de la política inapropiadas a la sencillez y a la grandeza trágicas de la época y de las cuestiones que están en juego”.

Su propia narrativa se eleva y se intensifica conscientemente hasta que llega al gran clímax de la batalla de Inglaterra. La textura y la tensión son las de la ópera trágica, en la

que la misma artificialidad del medio, tanto en la recitativa como en las arias, sirve para eliminar el impropio nivel muerto de la existencia normal y destacar en alto relieve las hazañas y los sufrimientos de los personajes principales. Los momentos cómicos en semejante obra deben conformarse necesariamente al estilo del todo y ser parodias de él; y esta es la práctica del Churchill. Cuando dice que vio esto o aquello “con mirada severa y tranquila”, o cuando informa a sus oficiales que cualquier “visita satisfecha” por parte de ellos por el fracaso de un plan elegido “será vista por mí con gran disgusto”, o cuando describe las “sonrisas celestiales” de sus colaboradores por el desarrollo de una conspiración bien disimulada, hace eso precisamente; el tono heroico-burlesco, que recuerda a *Stalky & Co.*, no rompe con las reglas convencionales de la ópera. Sin embargo, aunque se trata de reglas convencionales, el autor no las emplea ni las deshecha a voluntad: ya se han arraigado y fusionado completamente con su naturaleza; el arte y la naturaleza ya no se distinguen. El estilo rígido de su prosa es el medio normal de sus ideas, no sólo cuando se pone a escribir, sino en la vida de la imaginación que impregna su existencia diaria.

El lenguaje de Churchill es un medio que él inventó porque lo necesitaba. Tiene un ritmo robusto, ponderoso, bastante uniforme y fácilmente reconocible que se presta a la parodia (incluso la suya propia), como todos los estilos fuertemente individuales. Un estilo es individual cuando la persona que lo usa está dotada de características claramente marcadas y logra crear un medio para su expresión. Los orígenes, los componentes, los ecos clásicos que pueden encontrarse en la prosa de Churchill son bastante evidentes; sin embargo, el producto es único. Cualquiera que sea la actitud que se adopte respecto a él, se le debe reconocer como un fenómeno en grande de nuestro tiempo. El hacer caso omiso de esto o negarlo sería ceguera, frivolidad o falta de honradez. La expresión es siempre formal, y no sólo en ocasiones especiales (aunque cambia en intensidad y colorido, según la situación), siempre pública, ciceroniana, dirigida al mundo, sin los titubeos y las tensiones de la introspección y la vida privada.

III

La calidad de los volúmenes de Churchill sobre la segunda Guerra Mundial es la de toda su vida. Su mundo se construye sobre la primacía de las relaciones públicas respecto a las privadas, sobre el valor supremo de la acción, de la batalla entre el bien y el mal simple, entre la vida y la muerte; pero, por encima de todo, la batalla. Siempre ha luchado. “Cualquier cosa que hagan”, declaró a los ministros franceses desmoralizados en la hora más sombría de 1940, la “lucharemos por ello siempre jamás”, y bajo este signo ha transcurrido su vida.

¿Para qué ha luchado? La respuesta es bastante más clara que en el caso de otros hombres de acción igualmente apasionados pero menos consecuentes. Jamás han vacilado los principios y las creencias de Churchill en cuestiones fundamentales. Sus críticos lo han acusado a menudo de ser inconstante, de cambiar su opinión e incluso

sostener opiniones caprichosas, como cuando cambiaba alternativamente su lealtad del Partido Conservador al Liberal y viceversa. Sin embargo, con excepción de la cuestión del proteccionismo, cuando apoyó los aranceles como ministro de Hacienda en el gabinete de Baldwin, en el decenio de los veinte, esta acusación, que a primera vista parece tan admisible, es espectacularmente falsa. Lejos de cambiar sus opiniones con demasiada frecuencia, Churchill casi no las ha modificado en modo alguno en el transcurso de una larga y tempestuosa carrera. Si alguien desea descubrir sus puntos de vista sobre los asuntos grandes y permanentes de nuestra época, basta con que descubra lo que Churchill ha dicho o escrito sobre el tema en cualquier periodo de su vida larga y excepcionalmente elocuente, sobre todo durante los años que precedieron a la primera Guerra Mundial: se encontrará que era asombrosamente pequeño el número de ocasiones en que sus opiniones han sufrido un apreciable cambio en los últimos años.

Baldwin, aparentemente sólido y confiable, ajustaba sus actitudes con maravillosa habilidad según y cuando las circunstancias lo exigían. Chamberlain, considerado por mucho tiempo como una roca obstinada e inmovible de la opinión conservadora, alteraba sus políticas (más serio que Baldwin, seguía políticas, ya que no se contentaba con simples actitudes) cuando le parecía que el partido o la situación lo exigían. Churchill siguió apegándose inflexiblemente a los principios originales.

La fuerza y la coherencia de sus creencias centrales y de toda la vida han provocado más inquietud, desagrado y sospechas en la sede del Partido Conservador que su vehemencia o pasión por el poder o lo que se consideraba su brillantez caprichosa e indigna de confianza. Ninguna organización política fuertemente centralizada se siente del todo contenta con individuos que combinan la independencia, una imaginación libre y una formidable fuerza de carácter con la fe que obstinada y una visión firme e inalterable del bien público y privado. Churchill, que cree que “la ambición, no tanto por fines culturales sino por la fama, brilla en todas las mentes”, cree en la grandeza y en la gloria y trata de lograrlas con su visión personal como artista. De igual modo que un rey concebido por un dramaturgo renacentista o por un historiador o moralista decimonónico, cree que es cosa de valientes desfilar triunfalmente por Persépolis; conoce con certeza inmovible lo que considera grande, hermoso, noble y digno de una persona de elevada posición y lo que, por el contrario, detesta por ser oscuro, gris, y por rebajar o destruir, probablemente, el juego del color y del movimiento en el universo. La transigencia voluble, servil y pusilánime tal vez sea recomendable para aquellos hombres íntegros de buen juicio cuyas esperanzas de conservar el mundo que defienden están cargadas de un pesimismo inconsciente; sin embargo, si es probable que la política que siguen disminuya el paso o las fuerzas de la vida, mengüe la “energía vital y vibrante” que admira, digamos, en lord Beaverbrook, Churchill está listo para el ataque.

Churchill es uno de aquellos que, en número cada vez menor, creen en un orden mundial específico: el deseo de darle vida y fuerza es la influencia más poderosa que actúa sobre todo lo que piensa e imagina, sobre todo lo que hace y es. Cuando los biógrafos y los historiadores lleguen a describir y a analizar sus opiniones sobre Europa o los Estados Unidos, sobre el imperio británico o Rusia, sobre la India o Palestina, o

incluso sobre la política social o económica, encontrarán que sus opiniones sobre todos estos temas se agrupan en concepciones fijadas a temprana edad y sólo reforzadas posteriormente.

Así, siempre ha creído en grandes estados y civilizaciones bajo un orden casi jerárquico, por ejemplo, jamás ha odiado a Alemania como tal: Alemania es un Estado grande e históricamente sagrado; los alemanes son una raza histórica grande y como tal ocupa una cantidad proporcional de espacio en el cuadro mundial de Churchill. Denunció a los prusianos en la primera Guerra Mundial y a los nazis en la segunda; a los alemanes, casi no, en absoluto. Siempre ha mantenido una visión resplandeciente de Francia y de su cultura, y ha abogado inalterablemente por la necesidad de la cooperación anglofrancesa. Siempre ha visto a los rusos como una masa informe y casi asiática más allá de los muros de la civilización europea. Su fe y su predilección por la democracia norteamericana son la base de su panorama político.

Su visión en los asuntos exteriores ha sido siempre firmemente romántica. La lucha de los judíos por la autodeterminación en Palestina cautivó su imaginación exactamente en la misma forma en que el *risorgimento* italiano cautivó a sus antepasados liberales.

De modo semejante sus puntos de vista sobre la política social se apegan a aquellos principios liberales que recibió de manos de los hombres que más admiraba en el gran gobierno liberal del primer decenio de este siglo: Asquith, Haldane, Grey, Morley, y sobre todo Lloyd George antes de 1914, y no ha visto razón alguna para modificar esos puntos de vista, haga lo que haga el mundo; y si esas opiniones que eran progresistas en 1910, parecen menos convincentes en la actualidad y revelan en realidad una tercera ceguera a la injusticia social y económica (en contraposición a la política), de lo cual difícilmente se puede acusar a Haldane o Lloyd George, eso se debe a la fe inalterable de Churchill en el esquema firmemente concebido de las relaciones humanas que estableció en su interior hace mucho tiempo, de una vez por todas.

IV

Es un error considerar la imaginación como una fuerza principalmente revolucionaria: si bien destruye y modifica, también fusiona creencias, intuiciones y hábitos mentales aislados en sistemas fuertemente unificados. Si éstos poseen suficiente energía y fuerza de voluntad (y, podría agregarse, fantasía, que se espanta menos ante los hechos y crea modelos ideales en términos de los cuales los hechos se ordenan en la mente), a veces transforman el punto de vista de todo un pueblo y de toda una generación.

El estadista británico más dotado en esto fue Disraeli, que, en efecto, concibió esa mística imperialista, aquella visión espléndida, pero tan contraria al carácter inglés, que, romántica al grado del exotismo, llena de emoción metafísica, a todas luces opuesta a los más sobriamente empírico, utilitario y antisistemático dentro de la tradición británica, fascinó el espíritu de Inglaterra durante dos generaciones.

La imaginación política de Churchill tiene algo de ese poder mágico para transformar las cosas. Es una magia que pertenece por igual a demagogos y a grandes dirigentes democráticos: Franklin Roosevelt, que alteró tanto como cualquier otro hombre la imagen interior que su país tenía de sí mismo, de su carácter y de su historia, la poesía en grado sumo. No obstante, las diferencias entre él y el primer ministro de la Gran Bretaña son mayores que las semejanzas, y en cierto modo resumen las diferencias de continentes y civilizaciones. El contraste resalta claramente en los papeles que cada uno de ellos desempeñó en la guerra que tan estrechamente los unió.

En cierto modo, la segunda Guerra Mundial produjo menos innovación y genio que la primera. Fue, desde luego, un cataclismo mayor, cuyas batallas se escenificaron sobre un territorio más amplio, y alteró los contornos sociales y políticos del mundo al menos tan radicalmente como su antecesora, y tal vez más. No obstante, la ruptura en la continuidad fue mucho más violenta en 1914. Los años que antecedieron a 1914 nos parecen ahora, e incluso lo parecieron en el decenio de los años veinte, como el final de un largo periodo de desarrollo en gran medida pacífico, truncado en forma repentina y catastrófica. En Europa, cuando menos, los años anteriores a 1914 provocaron una nostalgia comprensible en aquellos que no conocieron una verdadera paz después de esa época.

El periodo entre las dos guerras marca un descenso en el desarrollo de la cultura humana si se le compara con aquel periodo sostenido y fructífero que hace parecer al siglo XIX como un singular logro humano, tan poderoso que persistió, incluso durante la guerra que lo interrumpió, a un grado que ahora nos parece asombroso. La calidad de la literatura, por ejemplo, que ciertamente es uno de los criterios más seguros de la vitalidad intelectual y moral, fue incomparablemente más elevada durante la guerra de 1914 a 1918 que lo que ha sido después de 1939. Tan sólo en Europa Occidental esos cuatro años de matanza y destrucción también fueron años en los que se siguieron produciendo obras de genio y de talento por escritores establecidos, tales como Shaw, y Wells y Kipling, Hauptmann y Gide, Chesterton y Arnold Bennett, Beerbohm y Yeats, así como por escritores jóvenes como Proust y Joyce, Virginia Woolf y E. M. Forster, T. S. Eliot y Alexander Blok, Rilke, Stefan George y Valéry. Ni dejaron de desarrollarse en forma fructífera las ciencias naturales, la filosofía y la historia. ¿Qué puede ofrecer a la guerra reciente en comparación?

Sin embargo, tal vez haya un aspecto en el que la segunda Guerra Mundial eclipsó a su antecesora: los dirigentes de las naciones que participaron en ellas fueron, con la excepción significativa de Francia, hombres de más categoría, más interesantes psicológicamente que sus prototipos. Difícilmente se disputará que Stalin es una figura más fascinante que el zar Nicolás II; Hitler más impresionante que el Kaiser; Mussolini más que Victor Manuel; y, no obstante, lo notable es que el presidente Wilson y Lloyd George ceden ante la absoluta magnitud histórica de Franklin D. Roosevelt y Winston Churchill.

“La historia”, nos dice Aristóteles, “es lo que hizo y lo que sufrió Alcibíades.”³ Este concepto, no obstante todos los esfuerzos de las ciencias sociales por subvertirlo, sigue

siendo mucho más válido que las hipótesis contrarias, siempre que se defina la historia como aquello que hacen realmente los historiadores. Sea como sea, Churchill lo acepta de todo corazón, y aprovecha plenamente sus oportunidades. Y debido a que su narrativa trata más que nada de personalidades y es justa y a veces más que justa con el genio individual, la aparición en sus páginas de los grandes protagonistas de la época de la guerra da a su narrativa cierta calidad épica, cuyos héroes y villanos adquieren su talla no meramente —es más, en absoluto— de la importancia de los acontecimientos en que participan, sino de su propia e intrínseca dimensión humana sobre el escenario de la historia de la humanidad; sus características, complicadas en perpetua yuxtaposición y ocasionales choques unas con otras, se hacen resaltar mutuamente en vasto relieve.

Es inevitable que surjan en la mente del lector comparaciones y contrastes que a veces lo lleven más allá de las páginas de Churchill. Así, Roosevelt destaca principalmente por su asombroso afán de vida y por su aparente falta de temor ante el futuro; como alguien que recibían con beneplácito y avidez el futuro como tal, y que comunicaba la sensación de que, deparara lo que deparara, todo sería aprovechable, nada sería demasiado formidable o aplastante para no poder dominarlo, usarlo y modelarlo según las nuevas e impredecibles formas de la vida, a cuya creación él, Roosevelt, y sus aliados y leales subordinados se integrarían con energía y placer inauditos. Esta ávida expectación del futuro, la ausencia del temor aprensivo de que la ola tal vez resulte demasiado grande o violenta para navegar en ella, contrasta más claramente con el difícil anhelo de aislarse, tan evidente en Stalin y Chamberlain. Hitler, en cierto modo, tampoco mostró temor, pero su seguridad surgió de la visión violenta y astuta de un lunático, que deformó los hechos con demasiada facilidad en provecho suyo.

Una fe tan apasionada en el futuro, una confianza tan clara en nuestro poder para moldearlo, cuando según él una capacidad para apreciar con realismo sus verdaderos contornos, implica un conocimiento especialmente sensible, consciente o semiconsciente de las tendencias de nuestro medio, de los deseos, esperanzas, temores, amores, odios, de los seres humanos que lo componen de lo que se describen personalmente como “tendencias” sociales e individuales. Roosevelt tenía esta sensibilidad desarrollada a un grado genial. Adquirió la importancia simbólica que conservó durante toda su presidencia, principalmente, porque intuyó en forma extraordinaria las tendencias de su época y sus proyecciones hacia el futuro. Su percepción, no sólo del movimiento de la opinión pública norteamericana, sino del rumbo general que tomaba la sociedad humana más amplia de su tiempo, era lo que llama sobrenatural. Las corrientes internas, en los temblores y las intrincadas circunvoluciones de este movimiento parecían registrarse en su sistema nervioso con una especie de precisión sismográfica. La mayoría de sus conciudadanos advertía esto, algunos con entusiasmo, otros con desaliento o con amarga indignación. Los pueblos mucho más allá de las fronteras de los Estados Unidos lo consideraban, con toda razón, el portavoz más auténtico y firme de la democracia en su época, el más moderno, el de visión más global, el más audaz, el más imaginativo, el de espíritu más grande, libre de las obsesiones de una vida interior, con una capacidad sin

igual para crear confianza en el poder de su discernimiento, su previsión, y en su capacidad para identificarse genuinamente con los ideales de la gente humilde.

El sentirse a gusto no sólo en el presente, sino en el futuro, el saber a dónde iba, con qué medios llegaría y por qué se dirigía a ese destino, hicieron de él un hombre vigoroso y alegre hasta que se debilitó su salud: le permitieron disfrutar de la compañía de los individuos más variados y opuestos, siempre que representaran algún aspecto específico de la turbulenta corriente de la vida, que representaran activamente el progreso en su mundo particular cualquiera que fuese. Y esta pujanza interior compensaba con creces las deficiencias de intelecto o de carácter que sus enemigos —y sus víctimas— jamás dejaban de señalar. Realmente parecían no afectarle sus provocaciones; lo que no soportaba, ante todo, era la pasividad, la quietud, la melancolía, el temor a la vida o a la preocupación de la eternidad o la muerte, por grande que fuera el discernimiento o delicada la sensibilidad con que se lograban.

Churchill se encuentra casi en el polo opuesto. Tampoco temía al futuro, y ningún hombre ha amado la vida con más vehemencia ni ha comunicado tanto sus cualidades a toda la gente y a todas las cosas que ha tocado. Sin embargo, mientras que Roosevelt, como los grandes innovadores, tenía un conocimiento premonitorio y semiconsciente del aspecto futuro de la sociedad, muy semejante al del artista, Churchill, con todo su aire extravertido, ve hacia dentro, y su sentido más fuerte es el sentido del pasado.

La visión de la historia clara y de brillante colorido, en términos de la cual percibe tanto el presente como el futuro, es la fuente inagotable de la que extrae el material primario con que su universo está tan sólidamente construido, tan rica y elaboradamente ornamentado. Un edificio tan firme y comprensivo no lo podría construir nadie que estuviera expuesto a reaccionar y a responder como un instrumento sensible a los estados de ánimo y a las tendencias siempre cambiantes de otras personas, instituciones o pueblos. Y, es más, la fuerza de Churchill (y lo que más asusta en él) estriba precisamente en esto: en que, a diferencia de Roosevelt, no está equipado con un sinnúmero de antenas sensibles que comunican las más leves oscilaciones del mundo exterior en toda su inestable variedad. A diferencia de Roosevelt (y de Gladstone y Lloyd George, en realidad), no refleja un mundo social o moral contemporáneo en forma intensa y concentrada; más bien crea uno de tal fuerza y coherencia que convierte en realidad y altera al mundo externo imponiéndose irresistiblemente. Como lo demuestra su historia de la guerra, tiene una inmensa capacidad para asimilar los hechos, pero los devuelve transformados por las categorías que impone poderosamente a la materia prima en algo que puede emplear para construir su propio mundo interior sólido, sencillo e inexpugnable.

Roosevelt, como personaje público, era un gobernante espontáneo, optimista, amante del placer, que consternaba a sus ayudantes con el abandono alegre y aparentemente descuidado con que parecía deleitarse al seguir dos o más políticas totalmente incompatibles, y que los asombraba aún más la rapidez y la facilidad con que lograba deshacerse de las preocupaciones del cargo durante los momentos más sombríos y peligrosos. Churchill también ama placer, y tampoco carece de la alegría ni de la

capacidad para manifestarse con efusión, todo ello aunado al hábito de cortar despreocupadamente los nudos gordianos en una forma que perturbada a menudo a sus expertos. Pero no es un hombre frívolo. Su naturaleza posee una dimensión de profundidad (y una comprensión correspondiente de las posibilidades trágicas) que el genio despreocupado de Roosevelt pasaba por alto instintivamente.

Roosevelt jugaba a la política con virtuosismo, y salió tanto de sus éxitos como de sus fracasos con soberbio estilo; parecía desempeñarse con una habilidad que no exigía esfuerzo alguno. Churchill conoce las tinieblas así como la luz. Como todos los habitantes, e incluso los visitantes transitorios, de los mundos interiores, manifiesta indicios de temporadas de angustiosa meditación y lenta recuperación. Roosevelt tal vez haya sido capaz de hablar de sudor y de sangre, pero cuando Churchill ofreció lágrimas a su pueblo, pronunció una palabra que quizá hubieran expresado Lincoln o Mazzini o Cromwell, mas no Roosevelt, por valiente, generoso y perceptivo que haya sido.

V

A Churchill, que no es el portavoz de la brillante y despejada civilización del futuro, le preocupa su propio mundo intenso, y es dudoso que alguna vez haya estado realmente consciente de lo que sucedía en la mente y en el corazón de los demás. No reacciona, sino que actúa; no refleja, sino que afecta a los demás hilos, altera según su propio criterio poderoso. Escribiendo sobre Dunkerque, dice:

No cabe duda de que si hubiera titubeado en lo más mínimo en la conducción del país durante esta coyuntura, me hubieran retirado del cargo. Estaba yo seguro de que todos los ministros estaban dispuestos a morir pronto y a aceptar la destrucción de sus familias y de sus posesiones en lugar de darse por vencidos. En esta actitud representaban a la Cámara de los Comunes y a casi todo el pueblo. A mí me tocó, en los días y meses que siguieron, expresar sus sentimientos en las ocasiones apropiadas. Logre hacerlo porque también eran los míos. Había un resplandor blanco, irresistible, sublime, que recorría nuestra isla de un extremo a otro.⁴

Y el 28 de junio de ese año dijo a lord Lothian, entonces embajador de Washington: “tu ánimo deben ser imperturbable y flemático. Nadie aquí está descorazonado”.⁵

Estas frases espléndidas difícilmente hacen justicia a su papel en la creación de este sentimiento que describe. Churchill no es una lente sensible, no absorbe, concentra, refleja y amplifica los sentimientos de los demás; a diferencia de los dictadores europeos, no se aprovecha de la opinión pública. En 1940 adoptó una determinación indomable, una renuencia por parte de su pueblo a claudicar, y siguió adelante. Si no representaba ni la quintaesencia ni la encarnación de lo que algunos de sus conciudadanos, cuando

menos, temían y esperaban en su hora de peligro, esto era porque los idealizaba con tal intensidad que al final se acercaron a su ideal y empezaron a verse como él los veía: “el temple vigoroso e imperturbable de la Gran Bretaña que tuve el honor de expresar”. Eso era efectivamente, pero suya fue la mejor parte para crearlo. Tan hipnótica era la fuerza de sus palabras, tan poderosa su fe, que los envolvió en su hechizo con la sola intensidad de su elocuencia hasta que les pareció que expresaba en verdad lo que había en sus corazones y en sus mentes. Sin duda estaba allí pero latente en gran medida hasta que él despertó aquéllo en ellos.

Después de que les habló en el verano de 1940 como nadie lo había hecho antes ni lo ha hecho desde entonces, concibieron una nueva idea de sí mismos que su propia valentía y la admiración del mundo han establecido desde entonces como una imagen heroica en la historia de la humanidad, como las Termópilas o la derrota de la Armada Española. Avanzaron hacia la batalla, transformados por sus palabras. El ánimo que encontraron dentro de sí mismos lo había creado él dentro de sí mismo a partir de sus recursos interiores, y lo vertió sobre su nación, y tomó su vigorosa reacción como un impulso original de su parte, que él simplemente tuvo el honor de agrupar con palabras adecuadas. Creó un estado de ánimo heroico y cambió la suerte de la batalla de Inglaterra no contagiándose del estado de ánimo que le rodeaba (que ningún momento fue realmente del pánico amilanado ni de aturdimiento ni de apatía, sino algo confuso; intrépido, pero desorganizado), sino mostrándose obstinadamente impenetrable a él, como ha hecho con tantos de los matices y de las tonalidades pasajeros de los que se ha compuesto la vida que lo rodea.

La especial característica del orgullo heroico y de una apreciación de la sublimidad de la ocasión no surge en él, a diferencia de lo que sucedía con Roosevelt, del deleite que siente en estar vivo y al mando en un momento decisivo de la historia, en el cambio y la inestabilidad mismos de las cosas, en las posibilidades infinitas del futuro, cuya calidad impredecible ofrece un sinfín de posibilidades de improvisación espontánea de un momento a otro y de grandes acciones ingeniosas en armonía con el espíritu inquieto de la época. Por lo contrario, surge de una capacidad para la meditación en introspectiva sostenida, para la profundización y para la constancia de los sentimientos en especial, los sentimientos y la fidelidad a la gran tradición por la que asume una responsabilidad personal, una tradición que lleva sobre los hombros y que debe entregar, no sólo sana e intacta, sino fortalecida y embellecida, a sucesores dignos de aceptar la sagrada responsabilidad.

Bismarck dijo en cierta ocasión que no existía cosa como la intuición política: el genio político consistía en la habilidad de escuchar el ruido distante de los cascos del caballo de la historia, y luego, por medio de un esfuerzo sobrehumano, en saltar y así irse de los faldones del jinete. Ningún hombre aguardaba este sonido fatídico con más avidez que Winston Churchill, y en 1940 hizo el salto heroico. “Es imposible”, escribe a propósito de esta época, “sofocar la emoción interior que proviene de un equilibrio prolongado de cosas terribles”, y cuando por fin estalla la crisis, él está preparado porque, después de toda una vida de esfuerzo, ha llegado a su meta.

La posición del primer ministro es única: “si tropieza, hay que sostenerlo: si comete errores, hay que encubrirlos; si duerme, no se le debe despertar injustificadamente; si no sirve, aquí eliminarlo”, porque en ese momento es el guardián de la “vida de la Gran Bretaña, de su mensaje y de su gloria”. Confiaba en Roosevelt totalmente, “convencido de que daría la vida misma, sin mencionar su cargo público, para la causa de la libertad mundial, que ahora está en tan grave peligro”. Su prosa registra la atención que sube y aumenta hasta llegar al momento culminante: la batalla de Inglaterra, “una época en la que era igualmente bueno vivir o morir”. Esta visión brillante y heroica del peligro mortal y de la voluntad para vencer, nacida en la hora cuando la derrota no sólo parecía posible, sino probable, es producto de una intensa y marginación histórica que se alimenta no de los datos del ojo exterior, sino del interior: el cuadro tiene una forma y una sencillez que los futuros historiadores encontrarán difícil reproducir cuando intenten valorar e interpretar los hechos sobriamente, a la luz gris del día común.

VI

El primer ministro logró imponerse su imaginación y su voluntad a sus conciudadanos, y disfrutó de un reinado de oro, precisamente porque a ellos les pareció que era más grande y más notable que la vida misma y porque los elevó a una altura extraordinaria durante un momento de crisis. Era un ambiente en el que generalmente a los hombres no les gusta, ni debe gustarles, vivir; exige una atención violenta que, si perdura, destruye todo sentido de la perspectiva normal, exagera el dramatismo de las relaciones personales y falsifica los valores normales a un extremo intolerable. No obstante, consiguió que un gran número de habitantes de las islas británicas saliera de su ser normal y, prestando dramatismo a sus vidas y dándoles la impresión de que vestían las ropas fabulosas apropiadas a un gran momento histórico, hizo valientes a los cobardes y cumplió así el propósito de la armadura resplandeciente.

Esta es la clase de medios que emplean los dictadores y los demagogos para transformar a las poblaciones pacíficas en ejércitos en marcha; la singular e inolvidable hazaña de Churchill fue el haber creado esta ilusión necesaria dentro de la estructura de un sistema libre, sin destruirlo ni torcerlo; el haber invocado espíritus que no permanecieron para oprimir y esclavizar a la población después de pasar la hora de la necesidad; el haber salvado el futuro interpretando el presente en los términos de una visión del pasado que no deformó ni inhibió el desarrollo histórico del pueblo británico intentando obligarlo a lograr un esplendor imposible e inalcanzable en nombre de una tradición imaginaria o de un dirigente infalible y sobrenatural. Churchill se libró de esta aterradora maldición del romanticismo gracias a la suficiencia de aquel sentimiento libertario que, si a veces no llegaba a comprender los aspectos trágicos de los despotismos modernos, siguió percibiendo (en ocasiones con demasiada tolerancia, pero al fin y al cabo percibiendo) lo que es falso, grotesco y despreciable en los grandes engaños que los regímenes totalitarios hacen con sus pueblos. Reserva para los

dictadores algunos de sus epítetos más mordaces y característicos: Hitler es “este hombre malvado, este engendro monstruoso de odio y de frustración”. Franco es un “tirano intolerante” de “rasgos malignos” que mantiene sojuzgado a un “pueblo exangüe”. No da cuartel al régimen de Pétain, y trata su llamado a la tradición y a la Francia eterna como una repugnante parodia del sentimiento nacional. Stalin, en 1940-1941, es “al mismo tiempo un gigante encallecido, sagaz y mal informado”.

Esta hostilidad genuina que siente por los usurpadores, más fuerte aún que su pasión por la autoridad y el orden, surge de una cualidad que Churchill comparte manifiestamente con el finado presidente Roosevelt: una amor poco común a la vida, una aversión hacia la imposición de disciplinas rígidas a la fecunda variedad de las relaciones humanas, un instinto para distinguir entre aquello que fomenta el crecimiento y la vitalidad y aquello que los retrasa o deforma. Sin embargo, debido a que la vida que Churchill tanto ama se le presenta en un disfraz histórico, como parte del desfile de la tradición, su método de construir la narración histórica, la distribución del énfasis, la importancia relativa que se asigna a las personas y a los sucesos, la teoría de la historia, la arquitectura de la narrativa, la estructura de las frases, las palabras mismas, son elementos de una renovación histórica tan fresca, tan original y tan idiosincrásica como el neoclasicismo del Renacimiento o de la regencia de Jorge IV de Inglaterra. Bien podrá justificarse, quizá, la queja de que esto omite demasiado al suponer que forzosamente lo impersonal, lo insulso, lo prosaico carecen de importancia; sin embargo, lamentarse de que esto no es contemporáneo y que por lo tanto resulta de algún modo menos cierto, menos sensible a las necesidades modernas, que el vidrio y el plástico evasivos y neutrales de aquellos historiadores objetivos que consideran interesantes sólo los hechos, y peor aún, que consideran igualmente interesantes todos los hechos, ¿qué es esto sino pedantería y ceguera pusilánimes?

VII

Las diferencias entre el presidente y el primer ministro eran, cuando menos en un aspecto, algo más que evidentes diferencias de carácter nacional, educación o incluso temperamento. Por todo su sentido de la historia, su estilo de vida grandioso, tranquilo y despreocupado, su inmovible sentimiento de seguridad personal, su natural presunción de sentirse a gusto en el gran mundo, mucho más allá de los confines de su propio país, Roosevelt fue un típico hijo del siglo XX y del Nuevo Mundo; mientras que Churchill, por todo su amor a la hora presente, su insaciable apetito de nuevos conocimientos, su apreciación de las posibilidades técnicas de nuestra época, y el inquieto vagar de su imaginación para pensar en la forma de aplicarlas con el mayor ingenio, no obstante su entusiasmo por el inglés básico y el llamado seductor que tanto perturbó a sus anfitriones en Moscú; no obstante todo esto, Churchill sigue siendo un europeo del siglo XIX.

La diferencia es profunda, y explica mucha de la incompatibilidad entre el punto de vista de Churchill y el del presidente de los Estados Unidos, a quien admiraba tanto y cuyo gran cargo le imponía respecto. En esta notable interacción parecía cristalizarse algo de las desemejanzas fundamentales entre Norteamérica y Europa, y tal vez entre el siglo XX y el XIX. Quizá sea que el siglo XX sea al XIX lo que el XIX era al XVIII. En cierta ocasión Talleyrand hizo la muy conocida observación de que aquellos que no habían vivido en el *ancien régime* no sabían lo que había sido la verdadera *douceur de vivre*. Y, en verdad, desde nuestra distante posición aventajada, esto es claro: los jóvenes sinceros y románticos de la primera parte del siglo XIX parecían sufrir una incapacidad sistemática para comprender o sentir agrado por la actitud hacia la vida de los representantes más civilizados del mundo prerrevolucionario, sobre todo en Francia, donde el rompimiento fue más claro; la claridad, la ironía, la visión detallada, la percepción de y la concentración en las diferencias útiles de carácter, de estilo; el interés en las apenas perceptibles diferencias de matiz, la extrema sensibilidad que hace incluso la vida de un hombre tan “progresista” como Diderot tan irremediabilmente distinta de la visión más grande y sencilla de los románticos, es algo que el siglo XIX no comprendía por carecer de la perspectiva histórica.

Supongamos que Shelley hubiera conocido y hablado con Voltaire. ¿Que habría sentido? Lo más probable es que se hubiera sentido profundamente escandalizado por la visión aparentemente limitada, la pequeñez en el campo de la conciencia, la aparente trivialidad y el melindre, la elaboración casi de solterona en la milicia de Voltaire, la preocupación por unidades diminutas, la textura subatómica de la experiencia; habría sentido horror o lástima ante semejante ceguera caprichosa con respecto a las grandes cuestiones morales y espirituales de su época: causas cuyo alcance y significado universales agitaron penosamente las mentes más excelsas y despiertas; tal vez lo habría considerado malvado, pero más aún, lo hubiera considerado despreciable, demasiado hiriente, demasiado pequeño, demasiado ruin, grotesca e indignamente obsceno, dado a reírse en las ocasiones más sagradas, en los lugares más santos.

Y Voltaire, a su vez, muy probablemente se hubiera aburrido terriblemente, incapaz de ver una buena razón para tanta elocuencia ética; hubiera visto toda esta conmoción moral con un ojo frío y hostil: la magnífica visión de un solo mundo propuesto por Saint-Simon (que tanto incitó a los jóvenes izquierdistas medio siglo después), que cambiaba de forma y se integraba en un todo hábilmente organizado y creado por el hombre por medio de la aplicación de recursos científicos, técnicos y espirituales poderosamente concentrados, le hubiera parecido a él un desierto triste y monótono, demasiado homogéneo, demasiado insípido, demasiado irreal, inconsciente al parecer, de aquellas distinciones e incoherencias pequeñas y medio ocultas, pero decisivas, que dan a la experiencia individualidad y sabor, sin las cuales no podría existir una visión civilizada ni el ingenio ni la conversación y, ciertamente, tampoco el arte que deriva de una cultura refinada y exigente. La visión moral del siglo XIX le hubiera parecido un instrumento embotado, borroso, burdo, incapaz de enfocar aquellos puntitos de luz concentrada, aquellas configuraciones efímeras de sonido y color, cuya variedad infinita, mientras

permanecen o pasan como relámpago, son comedia y tragedia, son las sustancia de las relaciones personales y de la sabiduría mundana, de la política, de la historia y del arte.

La razón de esta falla en la comunicación no fue un simple cambio en el punto de vista, sino en el tipo de visión que dividió a los dos siglos. A la visión microscópica del siglo XVIII siguió el ojo macroscópico del XIX. Esta última centuria vio las cosas más ampliamente, en términos universales, o cuando menos europeos; vio los contornos de las grandes cordilleras, mientras que el siglo XVIII sólo discernir las venas y las grietas y las tonalidades de una porción de la ladera, aunque lo hizo con claridad y perspicacia.

El objeto de la visión del siglo XVIII era más pequeño, y su ojo estaba más cerca del objeto. Las enormes cuestiones morales del siglo XIX no estaban dentro del campo de su mirada agudamente discriminadora: ésa fue la diferencia devastadora producida por la Revolución francesa, y condujo a algo necesariamente mejor o peor, ni más serio o más hermoso, ni más profundo o más superficial, sino a una situación que, por encima de todo, era de una clase distinta.

Algo semejante a este abismo divide a Norteamérica de Europa (y al siglo XX del XIX). La visión norteamericana es más grande y más generosa; no obstante la estrechez de sus medios de expresión, su pensamiento trasciende las barreras de nacionalidad y de raza y las diferencias externas las difumina en una visión única, grande y amplia. Se fija en las cosas y no en las personas, y ve el mundo (en el siglo XIX fueron considerados excéntricos utópicos quienes lo vieron así) en términos de materia prima rica e infinitamente moldeable, que esperaba ser construida y planeada para satisfacer el anhelo humano mundial de felicidad, bondad o sabiduría. Por tanto, las diferencias que dividen a Europa en forma tan violenta deben parecerle mezquinas, irracionales y sórdidas, indignas de individuos y naciones con pundonor y conciencia moral; listas de hecho, para ser eliminadas en beneficio de una visión más sencilla y más grandiosa de los poderes y de las tareas del hombre moderno.

Esta actitud norteamericana el gran panorama que sólo contemplan los habitantes de las altas montañas o las vastas llanuras que permiten una vista ininterrumpida, a los europeos les parece curiosamente uniforme, sin sutileza ni color, a momentos como si careciera completamente de la dimensión de la profundidad, y ciertamente sin aquella reacción inmediata a las distinciones sutiles, de la que tal vez estén dotados sólo aquellos que viven en valles, y así, los europeos consideran que los Estados Unidos, que saben tanto, comprenden demasiado poco y no entienden la cuestión central. Esto, por supuesto no es aplicable a todos los norteamericanos ni a todos los europeos (hay norteamericanos por naturaleza entre los nativos de Europa y viceversa), pero parece caracterizar a los representantes más típicos de estas culturas desiguales.

VIII

En ciertos aspectos Roosevelt comprendía en forma semiconsciente esta actitud de los europeos y no la condenaba por completo; incluso, más claramente, Churchill en muchos aspectos siente una simpatía instintiva por la forma de vida norteamericana. No obstante, de una manera general representan puntos de vista distintos, y el grado sumo en que lograron comprender y admirar la calidad el uno del otro es un homenaje al extraordinario poder de la imaginación y del deleite de la variedad de la vida por parte de ambos. Cada uno fue para el otro no sólo un aliado, el dirigente admirado de un gran pueblo, sino el símbolo de una tradición y de una civilización; de la unión de sus diferencias esperaban lograr la regeneración del mundo occidental.

A Roosevelt le intrigaba la esfinge rusa; Churchill sentía una repugnancia instintiva por sus atributos ajenos y, para él, sin atractivo. En general, Roosevelt creía que podría engatusar a Rusia e incluso inducirla a que se integrara en la gran sociedad que abarcaría a toda la humanidad; en general, Churchill seguía mostrándose escéptico.

Roosevelt era imaginativo, optimista, episcopalista, seguro de sí mismo, alegre, empírico, intrépido y versado en las ideas del progreso social; creía que, con suficiente energía y espíritu, el hombre podía lograr cualquier cosa; evitaba, tanto como cualquier escolar inglés, inquirir por debajo de la superficie, y veía vastas afinidades entre los pueblos del mundo, de las cuales, de alguna manera, podría construirse un nuevo orden más libre y más rico. Churchill era imaginativo y versado en la historia, más serio, más resuelto, más concentrado, más preocupado, y sentía de manera muy profunda las eternas diferencias que podrían dificultar el logro de semejante estructura. Creía en las instituciones y en los caracteres permanentes de las razas, de las clases y de los tipos de individuos. Su gobierno estaba organizado de acuerdo con principios claros; su oficina particular era conducida de manera sumamente disciplinada. Sus hábitos, si bien poco usuales eran regulares. Creía en un orden natural, social, casi metafísico: una jerarquía sagrada que no era posible ni deseable desbaratar.

Roosevelt creía en la flexibilidad, en la improvisación, en la utilidad de usar personas y recursos en una infinita variedad de formas nuevas e inesperadas; su burocracia era algo caótica, tal vez a propósito. Su propia oficina no estaba bien organizada, practicaba una forma de gobierno sumamente personal. Exasperaba a los defensores de la autoridad institucional, pero es dudoso que hubiera podido alcanzar sus fines por otros medios.

Estas diferencias de perspectiva eran profundas, pero ambas eran de alcance suficientemente amplio y ambas eran visiones genuinas, sin la estrechez ni la deformidad atribuibles a las idiosincrasias personales y a aquellas disparidades en los criterios morales que dividieron tan fatalmente a Wilson, Lloyd George y Clemenceau. El presidente y el primer ministro a menudo discrepaban; sus ideales y sus métodos diferían mucho; se ha dado gran importancia a esto en algunas de las memorias y de los chismes del séquito de Roosevelt; no obstante, la discusión siempre se llevaba a cabo en un nivel del que estaban conscientes ambos jefes de Estado. Tal vez se hayan opuesto uno al otro, pero jamás desearon lastimarse; quizá hayan girado instrucciones contradictorias, pero nunca discutieron por insignificancias; cuando se transigieron, como sucedió a menudo, lo

hicieron sin ningún sentimiento de amargura ni derrota, sino en respuesta a las exigencias de la historia o a las tradiciones y a la personalidad del otro.

Cada uno se manifestaba al otro bajo una luz romántica, muy por encima de las batallas de los aliados o de los subordinados: sus encuentros y su correspondencia eran ocasiones en las que ambos se ponían conscientemente a la altura de las circunstancias: eran primos reales y se enorgullecían de esta relación, templada por una percepción clara y divertida pero nunca irónica, de las peculiares cualidades del otro. La relación, nacida durante el gran cataclismo histórico, algo exagerada por su solemnidad, jamás flaqueó ni degeneró, sino que retuvo una combinación de dignidad formal y efusiva alegría que difícilmente haya unido antes a los jefes de Estado. Cada uno sentía una fascinación personal no tanto por el otro, sino por la idea del otro, y lo contagiaba con su propia clase peculiar de vivacidad.

La relación se hizo auténtica por medio de algo más de la sólida comunidad de intereses o el respeto y la admiración personal y oficial: específicamente, por medio del especial grado de simpatía que cada uno tenía por el deleite que mostraba el otro en los humores y rarezas de la vida y el propio papel activo que desempeñaba en ella. Éste era un singular lazo personal, que Harry Hopkins comprendió y alentó al grado máximo. El sentido del humor de Roosevelt era quizá más alegre, el de Churchill un poco más tétrico. Sin embargo, era algo que compartían y con pocos estadistas fuera de la órbita anglonorteamericana, si acaso con alguno; sus empleados personales a veces lo pasaban por alto o no lo comprendían, lo que confirió a su asociación una característica muy singular.

Las declaraciones públicas de Roosevelt difieren enormemente de las dramáticas obras maestras de Churchill, pero no son incompatibles con su espíritu ni con su esencia. Roosevelt no nos dejó su propia versión del mundo; quizá vivía demasiado día a día para sentirse atraído, temperamentalmente, por la ejecución de semejante tarea. No obstante, ambos tenían plena conciencia de su posición predominante en la historia del mundo moderno, y Churchill escribió el relato de su gobierno plenamente consciente de esta responsabilidad.

Es una gran ocasión, y la trata con la solemnidad correspondiente. Como un gran actor —tal vez el último de su clase— sobre el escenario de la historia, anuncia sus frases memorables en un estilo grande, pausado y majestuoso en una luz deslumbrante como corresponde a un hombre que sabe que su obra y su persona seguirán siendo objeto de escrutinio y de evaluación para muchas generaciones. Su narrativa es una gran representación pública y tiene el atributo de la magnificencia formal. Las palabras, la soberbias frases, la sostenida emotividad, son un medio único que comunica su visión de sí mismo y de su mundo e inevitablemente, como todo lo que ha dicho y hecho, reforzarán la famosa imagen pública, que ya no se distingue de la esencia interior y de la verdadera naturaleza del autor: un hombre más grande que la vida, compuesto de elementos más imponentes y sencillos que los hombres comunes, una figura histórica gigantesca durante el lapso de su propia vida, con audacia sobrehumana, fuerte e imaginativa, uno de los dos hombres de acción más grandes que su nación ha producido,

orador de poderes prodigiosos, salvador de su país, héroe mítico que pertenece tanto a la leyenda como a la realidad, el ser humano más grande de nuestra época.

Trad. de Juan José Utrilla

¹ Herbert Read, *English Prose Style*, Londres, 1928.

² *Ibid.*, p. 165.

³ *Loc. cit.* (p. 41 *supra*, nota 4).

⁴ *Their Finest Hour* [*The Second World War*; vol. II] (Londres, 1949), p. 88.

⁵ *Ibid.*, p. 201.

EL PRESIDENTE FRANKLIN DELANO ROOSEVELT

Nunca conocí a Roosevelt, y aunque pasé más de tres años en Washington durante la guerra, ni siquiera lo vi. Lo lamento, pues me parece que ver y, sobre todo, oír la voz de alguien que ha ocupado nuestra imaginación por muchos años debe modificar de alguna manera profunda nuestra impresión haciéndola más concreta y tridimensional. Con todo, nunca lo vi y lo oí sólo por la radio. Por consiguiente, tengo que intentar expresar mi impresión sin la ayuda de la relación personal y, debo agregar, sin conocimientos especializados sobre la historia norteamericana ni sobre las relaciones internacionales. Tampoco estoy calificado para hablar de la política interior y exterior de Roosevelt, ni del efecto político o económico más grande. Trataré de dar sólo una impresión personal del efecto general de su personalidad sobre mi generación, en Europa.

Cuando digo que algunos hombres ocupan nuestra imaginación por muchos años, esto es literalmente cierto respecto a Roosevelt y a los jóvenes de mi propia generación en Inglaterra, y probablemente en muchas partes de Europa y, a decir verdad, del mundo entero. Si uno era joven durante los años treinta y vivía en un país democrático, entonces, cualquiera que haya sido la ideología política, si tenía uno sentimientos humanos, la chispa más leve de idealismo social, o amor a la vida en cualquier forma, debió de sentirse como la sintieron probablemente los jóvenes de la Europa continental después de la derrota de Napoleón, durante los años de la restauración; que todo estaba oscuro y quieto, que se propalaba una gran reacción; era poco lo que se movía, y nada resistía.

Todo comenzó con la gran depresión de 1931, que destruyó la sensación, tal vez muy infundada, de seguridad económica que tenían entonces muchos jóvenes de las clases medias. Siguió los férreos años treinta, de los cuales los poetas ingleses de la época —Auden, Spender, Day Lewis— dejaron un testimonio vivo: los oscuros y abatidos años treinta, el único de todos los periodos al que nadie en Europa desea regresar, a menos que lamente la desaparición del fascismo. Vinieron Manchuria, Hitler, los manifestantes contra el hambre, la Guerra de Abisinia, la votación por la paz, el Club de Libros de Izquierda, las novelas políticas de Malraux, incluso el artículo de Virginia Woolf en el *Daily Worker*; los procesos y las purgas en la Unión Soviética, las conversiones de liberales y radicales jóvenes e idealistas al comunismo, o con una fuerte afinidad hacia él, a menudo sin una razón mejor que el hecho de que parecía ser la única

fuerza lo bastante firme y fuerte para resistir con eficacia al enemigo fascista; a tales conversiones a veces seguían visitas a Moscú o combates en España, y la muerte en el campo de batalla, o la desilusión amarga y colérica con la práctica comunista, o alguna elección, hecha con desesperación y sin convencimiento, entre dos males, para escoger el menor.

La propaganda más insistente de aquellos días declaraba que el humanitarismo, el liberalismo y las fuerzas democráticas estaban agotados, y que ahora sólo quedaba decidir entre dos extremos sombríos: el comunismo o el fascismo, el rojo o el negro. Para aquellos que no se dejaban llevar por este parloteo, la única luz que quedaba en la oscuridad era el gobierno de Roosevelt y el “New Deal” en los Estados Unidos. En una época de debilidad y de creciente desesperación en el mundo democrático, Roosevelt irradiaba confianza y fuerza. Era el dirigente del mundo democrático, y entre todos los estadistas de los años treinta, era el único sobre el que no se cernía ninguna nube, ni sobre él ni sobre el “New Deal”, que a los ojos de los europeos aún parece un brillante capítulo en la historia de la humanidad. Es cierto que este gran experimento social se llevó a cabo sin tomar en cuenta el mundo exterior, actitud nacida del aislamiento político; pero, por otra parte, era explicable, psicológicamente, que los Estados Unidos, país nacido como reacción a las locuras y a los males de una Europa perturbada constantemente por luchas religiosas o nacionalistas, intentaran buscar la salvación sin ser molestados por las corrientes de la vida europea, sobre todo cuando Europa parecía estar a punto de derrumbarse en una pesadilla totalitaria. Por tanto, aquellos que veían como trágica la situación europea perdonaron a Roosevelt por no seguir ninguna política exterior en particular; es más, por tratar de salir adelante, si no sin política exterior, sí al menos con un mínimo de relaciones con el resto del mundo, lo cual en realidad respondía en cierto grado a la tradición política norteamericana.

Un propósito humanitario animaba claramente la política interna de Roosevelt. Después del individualismo desenfrenado de los años veinte, que había conducido al derrumbe económico y a la miseria extendida, buscaba establecer las nuevas reglas de justicia social. Intentaba hacerlo sin tener que meter a su país en una especie de camisa de fuerza doctrinaria, ya fuera el socialismo o el capitalismo del Estado, o la clase de una nueva organización social que los regímenes fascistas ostentaban como el Nuevo Orden. Era elevado el descontento social en los Estados Unidos; la fe en los hombres de negocios como salvadores de la sociedad se había evaporado de la noche a la mañana después del famoso derrumbe de Wall Street, Roosevelt proporcionaba una gran válvula de escape para el rencor y la indignación contenidos y trataba de evitar la revolución y de construir un régimen que proporcionara mayor igualdad económica y justicia social — ideales que eran la mejor parte de la tradición de la vida norteamericana— sin alterar la base de la libertad y de la democracia en su país. Esto lo hacía, según los críticos hostiles, un grupo azaroso de aficionados, profesores universitarios, periodistas, amigos personales, personas independientes de uno u otro tipo, intelectuales, ideólogos, cuyo aspecto y métodos de administración o de elaboración de políticas irritaban a los servidores de las instituciones gubernamentales establecidas y a todo tipo de

conservadores metódicos. No obstante, era claro que la calidad de aficionados de estos hombres, el que se les permitiera hablar sin restricción alguna, experimentar, entregarse a una vasta cantidad de ensayos, el que las relaciones fueran personales y no institucionales, todo ello generó una vitalidad y un entusiasmo propios. La ciudad de Washington sin duda estaba llena de disputas, renunciadas, intrigas palaciegas, guerra constante entre individuos y grupos de individuos, partidos, facciones, defensores personales de este gran capitán o de aquel otro, lo cual debió de volver locos a aquellos funcionarios sobrios y responsables acostumbrados al ritmo más lento y a las pautas más normales de la administración; en cuanto a los banqueros y a los hombres de negocios, sus sentimientos eran indescriptibles, pero en esta época no se les tomaba mucho en cuenta, ya que se consideraba que se habían desacreditado demasiado, en realidad para siempre.

Sobre este vasto e hirviente caos presidía un hombre apuesto, encantador, alegre, muy inteligente, muy agradable y muy audaz: Franklin Delano Roosevelt. Se le acusaba de tener muchas debilidades: había traicionado a su clase; era ignorante, sin escrúpulos, irresponsable. Jugaba cruelmente con la vida y la carrera de los individuos. Lo rodeaban aventureros, hábiles e intrigantes oportunistas. Hacía promesas contradictorias, cínica y descaradamente, a individuos, grupos y representantes de países extranjeros. Con su enorme e irresistible encanto público y su asombroso buen humor compensaba la falta de otras virtudes consideradas como más importantes en el dirigente del país democrático más poderoso del mundo: las virtudes de la dedicación, la industria y la responsabilidad. Todo esto se decía y en realidad es probable que en parte haya sido justo. Lo que atraía a sus seguidores eran algunas cualidades compensatorias de orden extraordinario e inspirador: era generoso y poseía una amplia visión política, una imaginación de grandes alcances, una comprensión de la época en que vivía y de la dirección de las fuerzas grandes y nuevas que obraban en el siglo XX: tecnológicas, raciales, imperialistas, ant imperialistas; era partidario de la vida y del movimiento, de la promoción de la satisfacción más generosa posible del mayor número posible de deseos humanos; y enemigo de la precaución, de la economía y del estancamiento. Por encima de todo, era absolutamente intrépido.

Era uno de los estadistas del siglo XX, o de cualquier otro siglo, que parecía no tener ningún temor al futuro. Tenía fe en su propia fuerza y en su propia capacidad para controlar, con éxito, todo lo que sucediera. Creía en la capacidad y en la lealtad de sus lugartenientes, de manera que veía el futuro con tranquilidad, como diciendo: “Que venga lo que sea. Todo nos servirá. De todo sacaremos provecho”. Era esto, tal vez, más que ninguna otra cualidad, lo que hizo que se unieran a él hombres de muy distintos puntos de vista. En un mundo abatido, que parecía estar dividido entre fanáticos perversos y fatalmente eficientes que lo llevaban a la destrucción, y poblaciones confundidas que huían, mártires sin entusiasmo en una causa que no podían definir, él creía en su propia capacidad, siempre que llevara el control de la situación, para contener esta terrible marea. Tenía todo el carácter, la energía y la habilidad de los dictadores, y estaba de nuestra parte. En sus opiniones y acciones públicas, en todo era un demócrata.

Tal vez sean ciertas todas las críticas políticas, personales y públicas: quizá sean verdaderos todos los defectos personales que sus enemigos, y algunos amigos, le atribuían; no obstante, como figura pública era único. A medida que se ensombrecía cada vez más el panorama europeo, especialmente después de que estalló la guerra, daba la impresión de ser para los pobres y los desdichados de Europa una especie de semidiós benévolo que, a final de cuentas, podría salvarlos y lo haría. Su autoridad moral, y el grado de confianza que inspiraba fuera de su propio país —y siempre mucho más allá de las fronteras de los Estados Unidos que dentro de ellas— no tiene paralelo. Tal vez el presidente Wilson haya inspirado un sentimiento semejante en los días que siguieron al final de la primera Guerra Mundial, cuando se paseó triunfalmente en auto por París y Londres: sin embargo, desapareció rápidamente y dejó tras de sí un terrible sentimiento de desilusión. Incluso para sus enemigos era evidente que el presidente Roosevelt no se daría por vencido, como lo había hecho el presidente Wilson. A su prestigio y a su personalidad agregó un grado de habilidad política —es más, de virtuosismo— que ningún norteamericano anterior a él había jamás poseído. Era claramente mayor la probabilidad de que realizara sus deseos; y menor la de que sus seguidores recibieran una amarga decepción.

En realidad era muy distinto de Wilson. Representan tipos contrastantes de estadista, en cada uno de los cuales aparecen de cuando en cuando hombres de imponente categoría. La primera clase de estadista es en esencia un hombre de principio único y de visión fanática. Preso de su propio sueño brillante y coherente, por lo general no comprende ni a las personas ni los sucesos. No tiene dudas ni titubeos y, por medio de la concentración de la fuerza de voluntad, de la brusquedad y del poder, logra pasar por alto gran parte de lo que acontece a su alrededor. En ocasiones, y en ciertas situaciones, esta misma ceguera y este ensimismamiento terco le permiten torcer los acontecimientos y doblegar a los hombres para que se apeguen a sus propios moldes. Su fuerza radica en que los seres humanos débiles y vacilantes, demasiado inseguros o incapaces de decidir entre las alternativas, encuentran alivio, paz y fortaleza sometiéndose al mando de un solo caudillo de proporciones sobrehumanas, que ve todas las cuestiones con claridad, cuyo universo consiste completamente en colores primarios, principalmente el negro y el blanco, y que avanza hacia su meta sin ver a la derecha ni a la izquierda, animado por la visión violenta que lleva dentro. Tales hombres difieren ampliamente en calidad moral e intelectual, como fuerzas de la naturaleza, y lo mismo benefician que perjudican al mundo. A este tipo pertenecen Garibaldi, Trotsky, Parnell, De Gaulle, y tal vez Lenin también en cuyo caso no estoy haciendo una distinción moral ni valorativa, sino de tipo. Dentro de esta categoría hay grandes benefactores, como Wilson, lo mismo que terribles malhechores como Hitler.

El otro tipo de estadista eficaz es un ser político por naturaleza, así como el héroe sencillo es a menudo explícitamente antipolítico y viene a salvar a los hombres, al menos en apariencia, de los fraudes y de las sutilezas de la vida política. El segundo tipo de político posee antenas de la mayor delicadeza posible que le comunican, en formas difíciles o imposibles de analizar, los contornos siempre cambiantes de los sucesos, de los

sentimientos y de las actividades humanas que lo rodean; están dotados de una peculiar sensibilidad política, que se alimenta de la capacidad para captar impresiones minuciosas, integrar una vasta multitud de detalles evanescentes o inasibles, parecida a la que poseen los artistas en relación con su material. Los estadistas de ese tipo saben qué hacer y cuándo hacerlo, si han de lograr sus fines, que por su parte no nacen generalmente en un mundo privado de pensamiento íntimo o sentimientos introvertidos, sino que son la cristalización, la elevación a un nivel de gran intensidad y claridad, de lo que gran número de sus conciudadanos piensa y siente en alguna forma vaga e imprecisa pero, no obstante, insistente. En virtud de esta capacidad para apreciar su material, así como un escultor sabe qué puede tallarse en madera y qué en mármol, y cómo y cuándo, ellos se parecen a esos médicos que tienen un don natural para curar, que no dependen directamente del conocimiento de la anatomía científica que sólo puede aprender por observación o experimento, o de la experiencia de otros, sin lo cual no podría existir. Este conocimiento intuitivo, o por lo menos incommunicable, de dónde buscar lo que necesitamos, el poder de adivinar dónde se encuentra el tesoro, es algo común a muchas clases de genios, científicos y matemáticos lo mismo que hombres de negocios, administradores y políticos. Estos hombres, cuando son estadistas, tienen una aguda conciencia del sentido en que corren los pensamientos y las sensaciones de los seres humanos, y dónde la vida los oprime con mayor peso, y dan a estos seres humanos un sentido de comprensión de sus necesidades internas, de responder a sus impulsos más profundos; ante todo, la sensación de ser los únicos capaces de organizar el mundo a lo largo de lineamientos que las masas, intuitivamente, anhelan. A este tipo de estadista pertenecieron Bismarck y Abraham Lincoln, Lloyd George y Thomas Masaryk, quizá hasta cierto punto Gladstone y, en menor grado, Walpole. Roosevelt fue un magnífico virtuoso de este tipo, y fue el más benévolo así como el más grande maestro de este arte en los tiempos modernos. En realidad, deseó una vida mejor para la humanidad. La gran mayoría de votos que obtuvo en las elecciones de los Estados Unidos durante sus cuatro periodos en el cargo, pese a la creciente hostilidad de la prensa y a perpetuas profecías de su parte sobre que él había ido demasiado lejos, y no sería reelegido, a la postre se debieron a una oscura sensación, de parte de la mayoría de los ciudadanos de los Estados Unidos, de que él estaba de su parte, que les deseaba todo bien y que haría algo por ellos. Y esta sensación gradualmente fue difundándose por todo el mundo civilizado. Se convirtió en un héroe legendario para los indigentes y los oprimidos —ni ellos mismos supieron por qué— mucho más allá de las fronteras del mundo de habla inglesa.

Como he dicho antes, fue acusado por algunos de sus enemigos, de traicionar a su clase, y así fue, en efecto. Cuando un hombre que conserva los modales, el estilo de vida, la textura emocional y la gracia del antiguo orden de educación aristocrática libre, se rebela contra su medio y adopta las ideas y aspiraciones de la nueva clase, socialmente en rebeldía, y no las adopta por conveniencia sino por genuina convicción moral, o por amor a la vida, incapacidad de quedarse del lado de lo que le parece estrecho, bajo, restrictivo... el resultado es a la vez fascinador y atractivo. Esto es lo que hace tan atractivas las figuras de hombres como Condorcet o Charles James Fox o algunos de los

revolucionarios rusos, italianos y polacos del siglo XIX; por lo que sabemos, éste también pudo ser el secreto de Moisés o de Pericles o de Julio César. Fue esta caballerosidad combinada con el hecho de que todos sentían que el hombre estaba profundamente comprometido con su bando en la lucha y a favor de su modo de vida, así como su abierta y temeraria falta de neutralidad en la guerra contra los nazis y los fascistas, la que le ganó el corazón del pueblo británico durante los años de guerra. Recuerdo bien, en Londres, en noviembre de 1940, cuán emocionada se sintió la mayoría acerca del resultado de la elección presidencial en los Estados Unidos. En teoría, no había por qué preocuparse, Willkie, el candidato republicano, se había expresado enérgica y sinceramente como partidario de las democracias. Y sin embargo, sería absurdo decir que el pueblo de Gran Bretaña era neutral en sus sentimientos hacia los dos candidatos. Sentía en sus huesos que Roosevelt era su amigo de toda la vida, que odiaba a los nazis tanto como él, que deseaba que prevaleciesen la democracia y la civilización, en el sentido en que él creía en ambas, y que sabía lo que quería, y que este objetivo se parecía más a sus propios ideales que a los de todos sus adversarios. Sabían los ingleses que su corazón estaba donde debía estar y por tanto, si siquiera pensaban en ello, no les interesaba saber si sus nombramientos políticos se habían hecho bajo la influencia de magnates o por razones personales, o irreflexivamente; o si sus doctrinas económicas eran heréticas y si tenía una consideración bastante escrupulosa por la opinión del Senado o la Cámara de Representantes, por las prescripciones de la Constitución de los Estados Unidos o las opiniones del Tribunal Supremo. Estas eran cuestiones muy ajenas a ellos. Sabían que, hasta el grado en que lo permitieran su enorme energía y capacidad, podía ver a través de ellos. No existe un hipnotismo duradero de las masas; las masas saben qué les gusta, qué les atrae genuinamente. Hitler fue realmente y en gran parte lo que los alemanes pensaron que era, y Roosevelt fue, de hecho lo que los hombres libres de Europa y América y Asia y África y Australia, y doquier se agitaron los rudimentos del pensamiento político, pensaron que era. Fue el más grande jefe de la democracia, el más grande paladín del progreso social en el siglo XX.

Sus enemigos le acusaron de conspirar para llevar a su pueblo a la guerra. No deseo discutir aquí este asunto controvertible, pero me parece a mí que faltan pruebas. Creo que cuando prometió mantener a los Estados Unidos en paz, quiso decir que haría todo lo posible por conseguirlo mientras ello fuese compatible con ayudar a promover la victoria de las democracias. En cierto periodo, debió de pensar que podría ganar la guerra sin entrar en ella, y así, al terminar ésta, encontrarse en la posición única, hasta entonces no alcanzada por nadie, de ser el árbitro del destino del mundo, sin tener que aplacar aquellas fuerzas enconadas que inevitablemente surgen al entrar en una guerra y que son un obstáculo para la razón y la humanidad al establecer la paz. No hay duda de que con frecuencia confió en su propio mágico poder de improvisación. No hay duda de que cometió muchos errores políticos, algunos de ellos difíciles de remediar: algunos dirían que acerca de Stalin y sus intenciones y de la naturaleza del estado soviético; otros podrán señalar, justamente, su frialdad hacia el movimiento de la Francia Libre, sus desdeñosas intenciones respecto al Tribunal Supremo de los Estados Unidos, sus errores

acerca de otros muchos asuntos. Irritó a sus más fieles partidarios y servidores porque no les dijo lo que estaba haciendo; su gobierno fue sumamente personal, enfureció a los funcionarios de mentalidad mezquina, y humilló a quienes pensaban que la política debía llevarse adelante en consulta con ellos. Exasperó a veces a sus aliados, pero cuando éstos por fin reflexionaron sobre quiénes les deseaban mal en los Estados Unidos y en el mundo exterior, y cuáles eran sus motivos, su respeto, afecto y lealtad solieron retornar. Nadie se ha ganado más enemigos públicos, y sin embargo, nadie tuvo más derecho de enorgullecerse por la calidad y los motivos de algunos de estos enemigos. Con justicia se le habría podido llamar el amigo del pueblo, y aunque sus adversarios le acusaron de demagogo, a mí este ataque me parece injusto. No sacrificó principios políticos fundamentales a un deseo de conservar el poder; no azuzó malas pasiones tan sólo para vengarse de aquellos que le desagradaban, o a quienes quería aplastar, o porque tal fuese una atmósfera en que le resultaba conveniente operar: él quiso que su gobierno fuese el de la vanguardia de la opinión pública y tirara de ella, en lugar de dejar que lo arrastrara; hizo que la mayoría de sus conciudadanos estuviesen más orgullosos que nunca de su país. Elevó su categoría a sus propios ojos... inmensamente a los del resto del mundo.

Fue la transformación extraordinaria de un individuo. Acaso se debiera esto en gran parte al quebrantamiento de su salud a comienzos de los años veinte y a su maravilloso triunfo sobre sus incapacidades; pues empezó en la vida como un joven de buena cuna, cortés, no particularmente talentoso, hasta cierto grado un pisaverde que gozó de las simpatías pero no de gran admiración entre sus contemporáneos en Gronton y en Harvard, un competente subsecretario de Marina en la primera Guerra Mundial; en suma, pareció haberse embarcado en la carrera rutinaria de un partido norteamericano con moderadas ambiciones políticas. Su enfermedad, el apoyo y aliento y las cualidades políticas de su esposa —cuya grandeza de carácter y bondad de corazón ha recogido debidamente la historia— parecieron transformar su personalidad pública en la de aquel fuerte y benéfico baluarte que llegó a ser el padre de su pueblo, de manera absolutamente única. Hizo más que esto: no es excesivo decir que alteró el concepto fundamental del gobierno y sus obligaciones hacia los gobernados. El Estado de beneficencia, tan frecuentemente denunciado, de un modo visible había llegado para quedarse: la responsabilidad moral directa para un mínimo nivel de vida y servicios sociales, que se daban por sentados, hoy se acepta casi sin un murmullo entre los más conservadores políticos de las democracias occidentales; el Partido Republicano, victorioso en 1952, no hizo ningún esfuerzo por alterar los principios básicos —que aparecieron utópicos durante los años veinte— de la legislación social de Roosevelt.

Pero el mayor servicio de Roosevelt a la humanidad (después de asegurar la victoria contra los enemigos de la libertad) consiste en el hecho de haber mostrado que es posible ser políticamente eficiente, y a la vez benévolo: que la feroz propaganda de izquierda y de derecha de los años treinta, según la cual la conquista y retención del poder político no son compatibles con cualidades humanas, sino que necesariamente exigen a quienes las persiguen seriamente el sacrificio de sus vida en el altar de alguna implacable ideología, o la práctica del despotismo, propaganda que llenó el arte y las conversaciones de la época,

simplemente era falsa. El ejemplo de Roosevelt fortaleció la democracia por doquier, es decir, la idea de que promover la justicia social y la libertad individual no necesariamente significa el fin de todo gobierno eficiente; que poder y orden no son sinónimos de una camisa de fuerza de doctrina, ya sea económica o política; pues es posible reconciliar la libertad individual —una suelta textura de sociedad— con el mínimo indispensable de organización y autoridad; y en esta creencia se encuentra lo que el más grande predecesor de Roosevelt describió una vez como la “última y mejor esperanza en la tierra”.¹

Trad. de Juan José Utrilla

¹ Abraham Lincoln, *Mensaje anual ante el Congreso*, 1 de diciembre de 1862, p. 537, en *The Collected Works of Abraham Lincoln*, ed. R. P. Basler (Nueva Brunswick, 1953), vol. 5.

BIBLIOGRAFÍA CONCISA DE LOS ESCRITOS DE ISAIAH BERLIN

ESCRITOS DE BERLIN

Con la excepción de su biografía de Marx, su antología de los filósofos de la Ilustración y su estudio de J. G. Hamann, la obra de Isaiah Berlin publicada durante su vida ha adoptado la forma de ensayos, a menudo originados en conferencias y con frecuencia aparecidos en ediciones muy difíciles de conseguir. Por fortuna la mayoría de estos ensayos ha sido hoy reunida en una serie publicada durante un periodo de más de 30 años. En la siguiente lista de la bibliografía completa de Berlin, la cual está ordenada cronológicamente según el año de su primera edición, los títulos de los ensayos aparecen bajo el título del volumen que los incluye; un asterisco indica su inclusión en el presente volumen. Los datos de las obras se refieren a aquellas ediciones que se encontraban disponibles al momento de escribir estas líneas.

HENRY HARDY
Junio de 2002

Karl Marx: His Life and Environment, fue publicado por primera vez en 1939; nuevas ediciones fueron publicadas por Oxford University Press en 1948, 1963 y 1978, y la última edición, la cuarta, fue reimpresa, con una nueva introducción de Alan Ryan y una guía revisada de lectura de Terrell Carver, por Fontana en Londres en 1995 y por la Oxford University Press (OUP) en Nueva York en 1996). Una vez que la edición de Fontana se hubo agotado, la edición de la OUP estuvo disponible para el mercado mundial.

The Age of Enlightenment: The Eighteen-Century Philosophers, 1956 (agotada), es una selección, con comentarios, de las obras de estos filósofos.

Four Essays on Liberty, 1969; incorporada en *Liberty* (véase *infra*).

Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas, 1976: incorporado en *Three Critics of the Enlightenment* (véase *infra*).

Russian Thinkers, 1978 (Penguin) [hay traducción al español del FCE 1ª ed., 1979]:
Introducción por Aileen Kelly

Rusia y 1848
 El erizo y el zorro*
 Herzen y Bakunin sobre la libertad individual
 Una década notable (1838-1848)
 I. El nacimiento de la *intelligentsia* rusa
 II. El romanticismo alemán en San Petersburgo y Moscú
 III. Vissarion Belinsky
 IV. Alexander Herzen
 Populismo ruso
 Tolstoi y la Ilustración
 Padres e hijos: Turgenev y el dilema liberal
Concepts and Categories: Philosophical Essays, 1978 (Pimlico/Princeton University Press):
 Introducción por Bernard Williams
 El propósito de la filosofía
 Comprobación
 Propositiones empíricas y declaraciones hipotéticas
 Traducción lógica
 Igualdad
 El concepto de la historia científica*
 ¿Existe aún la teoría política?*
 De la esperanza y del miedo liberado*
Against the Current: Essays in the History of Ideas, 1979 (Pimlico/Princeton University Press):
 Introducción por Roger Hausheer
 La contra-Ilustración*
 La originalidad de Maquiavelo*
 El divorcio entre las ciencias y las humanidades*
 El concepto de conocimiento en Vico
 Vico y el ideal de la Ilustración
 Montesquieu
 Hume y las fuentes del antirracionalismo alemán
 [Hume y Hamann]
 Herzen y sus memorias*
 La vida y las opiniones de Moses Hess
 Benjamin Disraeli, Karl Marx y la búsqueda de la identidad
 La “*Naïveté*” de Verdi
 Georges Sorel
 Nacionalismo: pasado olvidado y poder presente*
Personal Impressions, 1980; 2ª ed., 1998 (Pimlico/Princeton University Press; † = añadido en la 2ª ed.): [Hay traducción al español del FCE]:
 Introducción por Noel Annan

Winston Curchill en 1940*
 El presidente Franklin Delano Roosevelt*
 Chaim Weizmann
 Einstein e Israel
 † Yitzhak Sadeh
 L. B. Namier
 Felix Frankfurter en Oxford
 Richard Pares
 Hubert Henderson en *All Souls*
 J. L. Austin y los primeros comienzos de la filosofía de Oxford
 John Petrov Plamenatz
 Maurice Bowra
 † David Cecil
 † Las memorias de Virginia Woolf
 † Edmund Wilson en Oxford
 Auberon Herbert
 Aldous Huxley
 Reuniones con escritores rusos en 1945 y 1956*
 † Epílogo: Las tres corrientes de mi vida
The Crooked Timber of Humanity: Chapter in the History of Ideas, 1990 (Pimlico/
 Princeton University Press):
 La búsqueda del ideal*
 La decadencia de las ideas utópicas en Occidente
 Giambattista Vico y la historia de la cultura
 El supuesto relativismo del pensamiento del siglo XVIII en Europa
 Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo
 La Unidad Europea y sus vicisitudes
 La apoteosis de la voluntad romántica: La rebelión contra el mito de un mundo ideal*
 La rama doblada: sobre el surgimiento del nacionalismo

El contenido de los siguientes dos volúmenes fue escrito durante décadas anteriores, pero
 (con una excepción)¹ no había sido previamente publicado:

The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism, 1993:
 incorporada ahora en *Three Critics of Enlightenment* (véase *infra*).
The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History, 1996 (Pimlico/Farrar, Straus
 and Giroux):
 Introducción por Patrick Gardiner
 El sentido de la realidad
 El juicio político
 La filosofía y la represión gubernamental

El socialismo y las teorías socialistas
El marxismo y la internacional en el siglo XIX
La revolución romántica: una crisis en la historia del pensamiento moderno
El compromiso artístico: un legado ruso
Kant como fuente poco conocida del nacionalismo
Rabindranath Tagore y la conciencia de la nacionalidad

Berlin muere en 1997, casi un año después de que este volumen fuera publicado por primera vez. Desde entonces cinco volúmenes más de su obra han sido publicados: una transcripción editada de sus Mellon Lectures, una recopilación de sus ensayos más breves, un volumen que reúne los libros *Vico and Herder* y *The Magus of the North*, una edición transcrita de sus lecturas de 1952 en la BBC, y una edición revisada y aumentada de *Four Essays on Liberty*. Se detalla enseguida esta información:

The Roots of Romanticism (las A. W. Mellon Lectures en el Fine Arts, 1965), 1999 (Chatto and Windus, con un CD de la última conferencia; Pimlico/ Princeton University Press, sin ello).

The Power of Ideas, 2000 (Pimlico/Princeton University Press):

Mi camino intelectual
El propósito de la filosofía
Los filósofos de la Ilustración
Uno de los innovadores más audaces en la historia del pensamiento humano
Historia intelectual rusa
El hombre que se volvió mito
Un revolucionario sin fanatismo
El papel de la *intelligentsia*
Libertad
La filosofía de Karl Marx
El padre del marxismo ruso
El realismo en la política
Los orígenes de Israel
Esclavitud y emancipación judía
El liderazgo de Chaim Weizmann
La búsqueda del estatus
La esencia del romanticismo europeo
Meinecke y el historicismo
Educación general

Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder, 2000 (Pimlico/Princeton University Press), que reúne los libros *Vico and Herder* y *The Magus of the North*:

Vico and Herder
Introducción

Las ideas filosóficas de Giambattista Vico
La teoría del conocimiento de Vico y sus fuentes
Herder y la Ilustración*
El mago del norte

Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty (1952), 2002 (Chatto and Windus/Princeton University Press).

Liberty, 2002 (Oxford University Press):

El relato del editor por Henry Hardy
Cinco ensayos sobre la libertad (segunda edición de *Four Essays on Liberty*)
Introducción
Ideas políticas en el siglo XX
La inevitabilidad histórica
Dos conceptos de libertad
John Stuart Mill y los límites de la vida
Libre de miedo y esperanza
Libertad
El nacimiento del individualismo griego
Retrospectiva final (extracto de “Mi camino intelectual”)
El fin justifica los medios
Una carta a George Kennan
Apuntes sobre el prejuicio
Berlín y sus críticos por Ian Harris

Los lectores que deseen explorar los muchos escritos (aún) no recabados en forma de volumen deberán consultar la bibliografía completa de los escritos de Berlín, hecha por Henry Hardy, que ha compilado y editado todos los volúmenes publicados desde 1978 (en el caso de *Pensadores rusos* junto con Aileen Kelly). Esta bibliografía aparece en su actual forma publicada, puesta más al día, en la edición de Princeton University Edition de 2001, de *Against the Current* [Contra la corriente], y una versión constantemente actualizada está disponible en The Isaiah Berlin Virtual Library, la página electrónica oficial de la Isaiah Berlin Literary Trust, cuya dirección electrónica es <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/>. Existen varias grabaciones de las conferencias y emisiones de radio en las que participó Berlín, incluyendo sus Mellon Lectures de 1965 sobre el romanticismo, en la National Sound Archive de Londres: la experiencia de oírlo hablar es sumamente recomendada. En los casos en que estos testimonios no han sido publicados, transcripciones editadas están siendo agregadas al mismo sitio *web*.

ESCRITOS ACERCA DE BERLÍN

La lista de publicaciones estimuladas por las ideas de Berlin va creciendo continuamente en muchos idiomas. Me limitaré aquí a las publicaciones en inglés.

Existen cuatro recopilaciones acerca de o inspiradas en sus ideas:

Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford y Nueva York, 1979: Oxford University Press.

Avishai Margalit et al., *On the Thought of Isaiah Berlin: Papers Presented in Honour of Professor Sir Isaiah Berlin on the Occasion of his Eightieth Birthday* (Jerusalén, 1990; Israel Academy of Sciences and Humanities) (folleto de 45 pp).

Edna y Avishai Margalit (eds.), *Isaiah Berlin: A Celebration* (Londres, 1991: Hogarth Press; Chicago, 1991: University of Chicago Press).

Mark Lilla, Ronald Dworkin y Robert B. Silvers (eds.), *The Legacy of Isaiah Berlin* (Nueva York, 2001: New York Review of Books; Londres, 2001, Granta).

Hasta ahora han aparecido en inglés tres estudios, en forma de libro sobre el pensamiento de Berlin:

Robert Kocis, *A Critical Appraisal of Sir Isaiah Berlin's Political Philosophy* (Lewinston, NY, etc., 1989: Edwin Mellen Press).

Claude J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism* (Óxford, 1994: Clarendon Press), con una bibliografía especialmente valiosa.

Jonh Gray, *Isaiah Berlin* (Londres, 1995: Harper-Collins; Nueva York, 1996: Princenton University Press; edición en rústica, retitulada *Berlin*, Londres: Fontana Modern Masters).

En este contexto también debe ser mencionado el libro de George Crowder, *Liberalism and Value Pluralism* (Londres y Nueva York, 2002: Continuum) una excelente y detallada síntesis de los debates acerca de la relación entre pluralismo y liberalismo que también aporta numerosas contribuciones originales. La biografía autorizada *Isaiah Berlin: A Life* (Londres, 1998: Chatto and Windus; Nueva York, 1998: Metropolitan), realizada por Michael Ignatieff, arroja mucha luz sobre las ideas de Berlin, y varios testimonios de aquellos que lo conocieron bien están recopilados en *The First and the Last* (Nueva York/Londres, 1999: New York Review of Books/ Granta).

El número de publicaciones sobre Berlin, o sobre temas que el trató, es ahora tan grande, y se incrementa a tal velocidad, que es imposible hacer aquí una selección útil de ellas.

Por fortuna, hay un excelente análisis crítico de esta literatura por Ian Harris en “Berlin and his Critics”, incluida en *Liberty*. Además, una lista de publicaciones importantes está puesta constantemente al día el sitio *web* antes mencionado. Muchos de los artículos críticos de “Historical Inevitability” y “Two Concepts of Liberty” son

analizados en la introducción de Berlin a los “Five Essays of Liberty” (incluidos en *Liberty*).

Por último, existe un valioso libro de entrevistas con Berlin:

Ramín Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, 1992 (Phoenix).

Trad. de María Antonia Neira

¹ Una versión anterior de “El socialismo y las teorías socialistas”.

ÍNDICE ANALÍTICO*

- Abakumov, V. S., 454
Abisina, 558
Acton, John E. E. Dalberg Acton, primer barón, 260
Acursio, 221n
Adamovich, Georgy Victorovich, 461
Adastrea (revista), 280
Agatocles, tirano de Siracusa, 196, 221
Agesilao, 187, 196
Agripa, Cornelio, 142, 233
Agustín, san, 170, 244, 409, 485
Ajmátova, Anna Andreevna: apreciación de Hemingway, 447; *Cinque*, 466; como escritora del siglo XIX, 450; elogio a Dostoievski, 457, 464; *El rey de los ojos grises*, 464; en Oxford, 466-467; encuentro con I. Berlin, 457-458, 470-471; *Poema sin héroe*, 462-463, 465, 469; reputación, 470; *Requiem*, 443, 462-463; situación en posguerra, 443-444; sobre Chéjov, 457, 466; sobre Pasternak, 451-453, 464, 467-468; traducciones, 466; *Visita al poeta*, 464
Ajsharomov, Dmitry, 352, 372, 377
Aksakov, Sergey Timofeevich, Ivan Sergey y Konstantin Sergeevich, 449
Alberti, Leon Battista, 221
Alcibíades, 41, 543
Alderisio, Felice, 172, 223n
Alejandro I, zar, 360, 364-366, 401, 437
Alejandro II, zar, 430
Alejandro Magno, 61, 277
Alemania: atraso cultural, 485-486, 489-490; escritura histórica en, 242; Herder, sobre el espíritu de, 280, 304-305, 309, 320-321, 341; Herzen sobre, 432; movimiento romántico en, 480, 488-489, 492, 497, 499, 503; nacionalismo, 274-276, 486, 510-511, 513-514, 517, 519, 520-525, 527; reacciona contra la dominación extranjera, xv-xvi; sobre Churchill, 541; sobre Moser como víctima, 301 y n; vida interna en, xxxv, 269
Alembert, Jean Le Rond d', 143, 250, 262, 269, 404, 485
Alfieri, Vittorio, 173
anabaptistas, 230
Anaxágoras, 6
Andronikova, Salomé, 461
Aníbal, 185, 196
Annan, Noel, xx
Annenkov, Pavel Vasil'ch, 350, 421
Annensky, Innokenty Fedorovich, 449, 465, 470
Annunzio, Gabriel d', 386
Anrep, Boris, 461
Antifascista, Congreso, París (1935), 445
Antifón, 142
Antígona, 13, 222
antiguos y modernos: controversia, 154
Antoni, Carlo: *Lo storicismo*, 265n

Aquino, santo Tomás de: como “erizo”, [xix](#); doctrinas, [270](#); Maistre lo elogia, [404](#); sobre el hombre social, [324](#); y Maquiavelo, [178](#); y el fin de la vida humana, [82](#); y la inalterable naturaleza humana, [250](#)

Aragón, Luis, [445](#), [456](#)

Aristóteles: biología, [99](#); como “zorro”, [348](#); ética, [210n](#); filosofía política, [100](#); lugar histórico, [305](#); *Política*, [194](#), [221](#); sobre la historia, [23](#), [41](#), [543](#); sobre la propia realización, [108](#); sobre la sociedad como organismo, [267](#); sobre las diversas instituciones humanas, [142](#), [146](#); sobre los malvados, [170](#); y Maquiavelo, [178](#), [199](#), [201](#); y propósito humano, [288](#); y teoría de la causación, [xxx](#), [116](#); y una sola estructura universal, [214](#), [297](#), [476](#); y unidades sociales, [285](#), [324](#), [510](#); y el conocimiento, [114](#); y el hombre aislado, [288](#); y los valores morales, [198-199](#)

Arjipenko, A., [442](#)

Armiño, [314](#)

Arndt, Ernst Moritz, [280n](#), [305](#), [518-519](#)

Arnim, Achim von, [498](#), [500](#)

Arnold, Gottfried, [266](#)

Aron, Raymond, [527](#)

arqueología: extrapolación en, [31](#)

Arquíloco, [347](#)

arquitectura gótica, [318](#)

arte: Herder sobre el compromiso en el, [324-331](#); normas objetivas en, [481](#)

Aseev, Nikolay Nikolaevich, [449](#), [468](#)

Asociación Internacional de Trabajadores, [525](#)

Asquith, Herbert Henry, 1er conde de Oxford-Asquith, [541](#)

astronomía, [32](#), [73](#)

Astruc, Jean, [268](#)

Atenas: Herder admira a, [316](#); Maquiavelo sobre, [186-187](#), [191](#), [204](#), [208](#), [213](#); realizaciones, [238](#); y el derecho romano, [245](#); véase también Grecia (antigua)

Auden, Wystan Hugh, [445](#), [448](#), [557](#)

Auerbach, Erich, [260n](#)

Aufklärung, véase Ilustración

Augusto, César, [238](#)

autodeterminación (autonomía), [115-117](#), [128-129](#)

autonegación, [246](#); véase también ascetismo

autonomía, [108](#); véase también autodeterminación

autoridad: en teoría política, [74-76](#); Maistre sobre, [166-168](#), [396-399](#), [412](#); obediencia a la, [90](#); objetiva, [82](#); oposición de los románticos, [163-165](#); y libertad, [81-83](#), [206](#); y nacionalismo, [520](#); y el derecho, [87](#)

Auvernia, Pedro de, [221](#)

axiomas, [70](#)

Ayer, Alfred Jules, [117](#)

Babbitt, Irving, [100](#)

Babel, Isaac Emmanuilovich, [445](#)

Bach, Juan Sebastián, [10](#)

Bacon, Francis: utopismo, [479-481](#); y Maquiavelo, [176](#), [185](#); y el método científico, [231-236](#); y la realidad unificada, [230](#); y los mitos, [254n](#)

Baglioni, Giovanpaolo, [201](#), [204](#), [212](#), [223n](#)

Bagration, príncipe Petr Ivanovich, [359](#)

Bagrisky, Eduard Georgievich (*seudónimo* de Eduard Georgievich Dzyubin), [468](#)

Bakunin, Mijail Aleksandrovich: lee a Hegel, [421](#); predicciones sociales, [508](#); reputación, [430](#); y Herzen, [432](#) y n, [435](#); y las revoluciones de 1848, [422](#)

Baldwin, Stanley, [539](#), [540](#)

Balzac, Honoré de, [503](#); como “zorro”, [348](#)

Baratynsky, Evgeny Abramovich, [449](#), [469](#)

Barnard, Frederick M., [262](#), [278n](#)

Baron, Hans, [200](#)

Barrès, Maurice, [411](#)

Bartenev, Victor V., 385
 Bartteux, abate Charles, 161, 295, 325n
 Baudelaire, Charles, 468, 501, 503
 Baudoin, François, 235
 Bayle, Pierre, 234, 240, 268, 315, 318
 Beaumerchais, Pierre Augustin barón de, 366
 Beaverbrook, William Maxwell Aitken, primer barón, 540
 Beckett, Samuel, 503
 Beerbohm, Max, 543
 Beethoven, Ludwing van, 10
 Belinsky, Vissarion Grigorievich, 351, 416, 418, 421, 470, 568
 Bellamy, Edward, 479
 Bellarmino, Roberto F. R., cardenal, 211
 Bely, Andrey (*seudónimo* de Boris Nikolaevich Bugaev), 448-449, 468
 Ben-Gurion, David, xvi
 Bengel, Johann Albrecht, 152
 Bennett, Arnold, 352n, 353n, 362, 543
 Bennigsen, general Levin August T., conde, 361
 Bentham, Jeremy: doctrinas, 270, 497; Marx rechaza la moral política, 93; Mill lo critica, 220; racionalismo, 507; se burla del derecho natural, 91; sobre relaciones humanas, 87; y Maquiavelo, 222
 Bergson, Henri, 84, 150, 160, 371
 Berkeley, George, obispo, 232, 286n
 Berlin, Isaiah: antecedentes, xxvii-xxix; conoce a Ajmátova, 457-471; conoce a Pasternak, 444-449, 451, 453-455; en la embajada británica en Moscú, 442-446; ideas y principios, xiii-xx, xxviii-xli
 Bernal, Jonh Desmond, 230
 Biblia: crítica de, 268; emoción en, 481; metáfora en, 310; sobre los malvados, 170
 bien común: Maquiavelo sobre el, 205, 209
 Biryukov, Pavel Ivanovich, 350n, 352, 392n
 Bismark, príncipe Otto von, xix, 28, 59
 Blackwell, Thomas, el joven, 268, 294
 Blake, William: ataca limitaciones de la ciencia, 156, 496; protesta radical en, 159, 329; sobre el conocimiento, 411
 Blanc, Louis, 423, 431
 Blok, Aleksandr Aleksandrovich, 348, 447-450, 464, 468, 543
 Boccacini, Traiano, 176
 Bodino, Juan: e historia de la cultura, 235, 254-255, 265; sobre familia y vida política, 87; sobre libertad y obediencia, 83; sobre Maquiavelo, 179; sobre verdades universales, 143
 Bodmer, Johann Jacob, 259, 265-266, 294
 Boeckh, August, 259
 Bogolovsky, E. I., 350n
 Boileau-Despréaux, Nicolas, 161, 232, 295, 325n
 bolandistas, 233
 Bonald, Louis Gabriel Ambroise, visconde de, 164, 167-168, 517
 Bonnard, Pierre, 450
bons sens, le, 229, 237, 240, 335
 Borgia, César, duque de Valentino, 173, 184, 196, 199
 Borodino, la batalla de (1812), 360-361, 367, 417
 Bossuet, Jacques Bénigne: sobre el grupo social, 510; sobre la marcha objetiva de la historia, 335; sobre la realización cristiana, 239, 268; y la estructura de la historia, 317; y las actividades sociales, 25
 Botkin, Vasily Petrovich, 351, 353
 Boulainvillers, Henri, conde de, 235, 266, 313, 338n
 Bowra, Maurice, 457
 Boyer, Paul, 385n
 Boyle, Robert, 60
 Bradley, Francis Herbert, 128
 Braque, Georges, 450

Breitinger, Johann Jacob, 259, 265-266, 294
 Britten, Benjamín, 319
 Brodsky, Joseph, 467
 Bruni, Leonardo, 258
 Bruto, Marco Junio, 187, 208, 210
 Bryusov, Váleriy Yákovlevich, 448
 Büchner, Georg, 163, 408
 Buckle, Henry Thomas: ciencia de la historia, 25-27n, 41, 47, 259; *History of Civilization in England*, 27n; materialismo, 25; Tolstoi lo critica, 370, 382; y realidad unificada, 230
 Budé, Guillaume, 235
 Bujarin, Nikolay Ivanovich, 451
 Bunin, Iván Alekseevich, 447, 449
 Burckhardt, Jacob, 177, 202, 259, 284n, 509
 Burd, L., 172n, 174-175, 205n
 Burke, Edmund: antintelectualismo, 150; ataca la hipocresía, 521; conservadurismo, 156, 492; metáforas, 87; se opone a la Ilustración, 284, 298-300; sobre el entendimiento, 372; sobre el individuo en sociedad, 492; sobre la naturaleza, 487; sobre la sociedad como organismo, 155, 267, 515-516; y Herder, 269, 298, 335-336; y el conocimiento, 411
 Burton, sir Richard, 308
 Bury, Jonh Bagnell, xv
 Butterfield, Herbert: sobre Maquiavelo, 175
 Byron, George Gordon, 6º barón, 10, 162-163, 495-497; *Don Juan*, 461

 Cabanis, Pierre Jean Georges, 401
 Cabet, Étienne, 434, 479
 Calepio, conde Pietro, 265
 Calicles, 170, 501
 Calvino, Juan, 485
 Camilo, 196
 Campana, La (*Kolokol*, revista), 429-430, 439, 512
 Campanella, Tommaso, 479
 Camus, Albert, 447
 capitalismo: y nacionalismo, 512
 Capponi, Gino: *Storia della repubblica di Firenze*, 223n
 Caprariis, Vittorio de, 174
 Carducci, Guisué, 503
 Carlomagno, emperador, 266, 277
 Carlyle, Thomas: antirracionalismo, 160, 230; conoce a Herzen, 432; influencia sobre los alemanes, 306; rechaza el orden racional, 507; sobre Mahoma, 497; sobre lo exangüe del hombre moderno, 301; sobre los héroes, 498; visión histórica, 260; y el conocimiento, 411; y el espíritu creador, 84
 Carneades, 118, 170, 219, 333
 Carpaccio, Vittorio, 537
 Carr, Eduard Hallett, xv, 424n
 Carritt, E. F., 136
 Cassirer, Ernst, 173-174, 175n, 177n
 Castelar, Emilio, 427n
 Catalina II (*la Grande*), 356, 418
 cátaros, 230
 Católica, Iglesia, véase Iglesia Católica Romana
 Catulo, 481
 causación, xxx, 116-119; véase también determinismo
 censura, véase elogio y censura
 César, Julio, véase Julio César
 Cesarotti, Melchior, 265, 268

Cicerón: contra los judíos, 514; Herder sobre, 310n; Maquiavelo y, 182, 195, 201, 210; sobre Carneades, 170; sobre el hombre como ser social, 324; y el libre albedrío, 117; y el método político, 221

ciencia, *véase* ciencia natural

ciencia natural: actitud de Herder hacia, 341, 263-264, 267; divorcio de las humanidades, 228-261; influencia, xxix; la historia como, xxxii, 23-68, 233-235; modelos en, 37, 42-43, 46-47; progreso de, 84-85, 228, 506-507; razonamiento en, 38, 49-51, 71-72; suplanta a la teología y la metafísica, 91-92; Vico se le opone, 144, 243, 261; y leyes generales, 34-37, 47, 54-55, 65-66; y respuesta a preguntas, 70-72; y una sola realidad, 228-230

ciencias sociales: procedimiento científico en las, 40

Ciro *el Grande*, 195, 200, 208, 210

Clark, Robert T. Jr Herder, 343n

clase (social): en la teoría marxista, 41, 369, 511, 513; y el nacionalismo, 518-519

clasicismo: y formulación de valores, 162

Clemenceau, Georges, 555

Cobbett, William, 163, 410

Cochrane, Eric, 197

Cojecki, Charles Edmund, 431n

Coke, sir Edward, 235

Coleridge, Samuel Taylor: antirracionalismo, 160, 162; rechaza la rebelión, 488, 497-498; sentido histórico, 260; sobre el propósito en la actividad natural, 162-163; y el conocimiento, 411

Collingwood, Robin G., 10, 259

compulsión, *véase* coerción

Comte, Auguste: clasificación de las ciencias, 44; hostilidad de Tolstoi, 382; llamado a una élite autoritaria, 507; materialismo, 25; sobre el conocimiento empírico, 89-90; sobre el grupo social, 510; y fundación de la sociología, 357; y Herder, 263; y pensamientos de libertad, políticos y morales, 476; y la filosofía política, 76; y la historia científica, 27, 31, 47; y la realidad unificada, 230

comunistas: atractivo popular, 558-559; ideales reformistas, 480; ideas operacionales, 102; Pasternak sobre los, 452-453; *véase también* marxismo

Condillac, Étienne Bonnot de: materialismo, 25; sobre la realidad uniforme, 147, 273; sobre los orígenes del lenguaje, 288; y positivismo, 158; y el método científico, 92

Condorcet, M. J. A. N. Caritat, marqués de: cualidades, 563; fe en la civilización universal, 154; los fines humanos, 143, 504; materialismo, 25-26; sentido histórico, 260; sobre conocimiento empírico, 89; sobre sociología naturalista, xxx; sobre la naturaleza benévola, 485; visión optimista del mundo, 7-8, 480, 506; y el progreso, 314, 335

conducta humana: entendimiento de la, 50-54, 61-63, 97; estudio científico de, 25-26; y fuerzas exteriores, 111-114, 116-118; y la autodeterminación, 116-120, 122-124; y la racionalidad, 108-111, 114, 117-120

Confucio, 10n

conocimiento: Hamann sobre el, 496; intuitivo, 61-62; predominio del método científico, 244-245; sociología del, 102-103; Tolstoi sobre el, 400-411; y alcance de la libertad, xxxi, 107, 109-115, 119, 121-122, 128-137; y experiencia, 36; y proposiciones generales, 64; y el entendimiento histórico, 255-256; y la elección, 117-120; y la predicción de los hechos, 117, 121-128, 135

Constant, Benjamín: y el Estado, 206

Corneille, Pierre, 253, 266; *Médée*, 488

Cowen, Joseph, 432

creatividad: Fichte sobre, 84, 329-330, 494-495; Herder sobre, 287-288, 324-331; y enemigos de la, 342; y espontaneidad, 492; y el arte, 494-495

Crisipo, 116-118

cristiano-demócratas, 98

cristianismo: Herder sobre el, 275; Maquiavelo y valores de, 191, 197-200, 209 y n, 211-214, 222-225; virtudes, 9; y ascenso de la ciencia, 231; y unidad del mundo, 214; y verdad revelada, 6

Critias, 142

Croce, Benedetto: sobre Maquiavelo, 172, 178, 188-189, 197-200, 217, 219; sobre los positivistas, 260; sobre Vico, 10; y el sentimiento, 294

Cromwell, Oliverio, xvi, 37, 61, 240, 546

Cujas, Jacques, 235

culturas, pluralidad de, *véase* pluralismo

Chaadaev, Petr Yákovlevich, 469
 Chabod, Federico, 173, 174n, 197, 200
 Chagall, Marc, 442
 Chamberlain, Neville, 544
 Chamisso, Adelbert von, 499
 Charron, Pierre, 142, 234
 Chateaubriand, François René, vizconde de, 164, 411
 Châtelet, Gabrielle Emile, marquesa de, 238
 Chaucer, Geoffrey, 329
 Chejov, Anton Pavlovich, 330, 348, 450, 457, 463, 466
 Chernyshevsky, Nikolai Gerasimovich, 18, 479
 Chertkov, Vladimir Grigor' evich, 438n
 Chesterton, Gilbert Keith, 410, 543
 China: Voltaire sobre, 265
 Chukovskaya, Lydia, 443
 Churchill, Randolph, 459-460
 Churchill, sir Winston: creencias y principios, 538-543, 554; cualidades, xvi, xix, xl, 542-551; estilo de su prosa, 534-539, 548-549, 554, 556; imaginación histórica, 536-538, 542-546, 550-551, 554-555; relaciones con Roosevelt, 541-546, 548-549, 551, 554-556; y Ajmátova, 460; y punto de vista norteamericano, 553-554

 Daniel, padre Gabriel, 235
 Danilevsky, Nikolay Yákovlevich, 352
 Dante Alighieri: celebrado, 294; como “erizo”, 348-349; estilo literario, 254, 338, 481; fechas, 30; leído por Herzen, 420; Maquiavelo y, 195, 211; y la necesidad, 211
 Darwin, Charles, 90, 263, 358
 darwinismo social, 192, 283
 Day Lewis, Cecil, 557
 decembristas, 393, 419
 deducción [inducción], 72-73
 Deffand, marquesa Marie de, 10n
 deísmo, 29
 derechos [teoría política], 74-75
 Derzhavin, Gavril Romanovich, 449
 Descartes, René: categorizaciones, 286, 296; desdeña la historia, 23, 31, 234, 256, 268; *Discurso del método*, 231; Fichte lo rechaza, 493; física, 99-100n; *Meditaciones*, 231; sobre el conocimiento unificado, 144, 230-231; y el método científico, 51, 162, 230-231; y la naturaleza, 299
 determinismo: distinto del fatalismo, 407; en la conducta humana, 114-128; fe de Tolstoi en el, 367, 370, 400, 402-405; Herder y el, 340; Isaiah Berlin se opone, xiv-xv, xxvii-xxxiii; Kant sobre la compatibilidad en la moral, 157-158, 483-484
 Dickens, Charles, 356, 448; *David Copperfield*, 428
 Diderot, Denis: cualidades, 415; desdeña a Homero, 268; escepticismo sobre el progreso, 315, 552; fe en la civilización universal, 154, 262; materialismo, 401; simpatía de Herder hacia, 154; sobre el actor y el papel, 312; Tolstoi y, 366, 381; y la uniformidad, 273; y libertad individual, 496
 Dilthey, Wilhelm, 66, 259, 294
 Dión, Casio, 193
 Dionisio, tirano, 196
 Disraeli, Benjamin, 507, 542, 569
 Dostoievski, Fedor Mijaelovich: Ajmátova lo elogia, 457, 464; como “erizo”, xix, 348-349; elogia a Herzen, 416; *El idiota*, 194; Pasternak sobre, 448, 450, 457; pesimismo, 503; rechaza a los enciclopedistas, 93; rechaza los valores occidentales, 490; y Proudhon, 396n; y Tolstoi, 380, 382, 448; y el gran pecador, 210; y el hombre subterráneo, 501; y las fantasías humanas, 219
 Doughty, Charles Montagu, 308
 Dreiser, Theodore, 445
 du Châtelet, marquesa, véase Châtelet, Gabrielle Emile, marquesa du

du Deffand, marquesa, *véase* Deffand, marquesa Marie du
Dubos, abate Jean Baptiste, 265-266, 325n
Dufresnoy, Nicolás Lenglet, 235
Duhamel, Georges, 456
Dumoulin, Charles, 235
Durkheim, Emile, 180, 343, 509, 525

economía: el procedimiento científico en, 40; historia, 55
elección (individual): Kant y la, 341; libertad de, 368, 371, 384; Tolstoi no cree en, 368, 371, 401, 404-405; y libertad, xxxi, 111-114, 117-119, 122-127, 129-130, 136-137
elogio: y censura, *véase también* moral
emoción: expresión de la, 480-481
empatía (*Einfühlung*), 259, 311, 336, 337
empirismo: fe de I. Berlin en el, xxx; ideales, 7; y método científico, 24; y el ascenso de la ciencia, 482; y la teoría política, 70, 73, 93-95
Enamo de Gadara, 117n
enciclopedistas, 54; actitud de Herder hacia los, 93, 263, 267, 340; sobre la conducta social, 382; y naturaleza benévola, 214; y la realidad unificada, 230; y Maistre, 395; *véase también* Ilustración
Engels, Friedrich: sobre Maquiavelo, 177; y la historia científica, 27, 47, 502
Entrèves, Alexandre Passerin d', 175n
Epicteto, 131
epicúreos: sobre dominio de sí mismo y la voluntad, 108, 116; sobre fines humanos, 216; Vico los lee, 292
Epicuro, 480
Erasmus, Desiderio: como “zorro”, 348
Erígena, Juan Escoto, 73, 299
Escipión, 185, 187, 195-196, 199
Escoto Erígena, *véase* Erígena, Juan Escoto
Esenin, Sergey Alexandrovich, 449
eslavófilos (rusos): comparan la vida familiar con la política, 87; Herzen y, 421, 431; Maistre y, 410; Pasternak sobre, 449; reacción contra la modernización, 523; sobre libertad y obediencia, 83; y Tolstoi, 382-383
Esparta, 187, 208, 213, 254, 312
espontaneidad: como cualidad humana, xvii, 14
Esquilo, 406
Estado, el: como unidad, 525; e interferencia, xiii; Hegel sobre, 515; Herder lo deplora, 276-277, 280-282, 301-303, 306, 336; Maquiavelo y el, 181, 184, 188-189, 194, 202, 204-206, 208, 210; meta de perfección, 15; opiniones de, 98; y autoidentificación, 518-519; y autoridad, 87-88, 165; y socialismo, 509; y los intereses de la minoría, xvi; *véase también* nacionalismo
Estados Unidos de América: Churchill sobre, 540; *New Deal* de Roosevelt, 558; visión, 553
estética: e ideas, 75
estoicos: ideales, 6, 480; lógica, 98; sobre valor liberador del conocimiento, 107-108, 114; sobre el dominio propio, 108; y aceptación, 128, 134; y causación teórica, 116; y autodeterminación, 128; y ciencia de la política, 80, 98; y Maquiavelo, 184; y relaciones humanas, 87; y teoría de la causación, 116; y el *Logos* divino, 215; y los principios absolutos, 253
Estrella Polar; *La* (revista), 427
étatisme, 518
ética: e ideas, 3-4, 74; griega, 198-199; *véase también* moral
Euclides, 60
Eurípides, 333
existencialistas: logros, 85; rechazan normas objetivas, 81, 85-86; rechazan el utopismo, 503; se oponen a las explicaciones, 377n
experiencia: y conocimiento, 36
expresionismo: doctrina de Herder sobre, 264, 270-271

Faguet Émile, 166, 435
Faraday, Michael, 27

fascismo: ideas operativas, 102; oposición comunista al, 558; y autoridad, 168; y nacionalismo, xxxv-xxxvii, 513, 517; y negación del monismo, 491; y el Nuevo Orden, 559
 fe [creencia]: entendimiento de la, 102-103
 Federico II (*el Grande*), rey de Prusia, 10n; autoritarismo, 206; Carlyle lo elogia, xvi; Herder y, 277, 303; Maistre sobre, 391; promueve valores y reformas de la Ilustración, 147, 150, 490, 522-523; sobre Maquiavelo, 179, 204, 206; uniformidad de sistemas, 155
 Feltrinelli (editorial italiana), 455
 Fénelon, François de Salignac de la Mothe, 235, 479
 Ferguson, Adán, 259, 298; *Essay of the History of Civil Society*, 267, 496n
 Fernando I de Aragón, rey de España, 194, 207
 Festugière, A. J., 107
 Fet, Afanasy Afanasievich (*seudónimo* de Afanas Afanasievich Shenshin), 351, 353, 449
 Feuerbach, Ludwig, 527
 Fichte, Johan Gottlieb: antirracionalismo, 160; ideales sociales, 300, 304; patriotismo, 274-275, 516-518; sobre Maquiavelo, 172-174, 192, 208; sobre el ego y la voluntad, 493-498; sobre la dignidad del trabajo, 493-494; y comienzos del romanticismo, 492-496; y el espíritu creador, xxxv, 83, 330, 493-495
 Ficino, Marsilio, 180, 485
 Figgis, John Neville, 180n
 Filipo de Macedonia, 196, 203, 223n
 filosofía: categorías y naturaleza de, 72-74; doctrinas, 99, 102
 filósofos jónicos, 88, 99
 Fisch, M. H., 233n
 física: como modelo, 42-43; y la falta de propósito, xxx
 Flaubert, Gustave, 351, 363, 373, 457, 503
 Florencia, 10-11, 176-177, 202, 207, 210, 219, 238
 Fontenelle, Bernard le Bovier de, 242, 247n, 268
 Forster, Edwin Morgan, 445, 543
 Forster, Georg, 274
 Foscolo, Ugo, 171
 Fourier, François Charles Marie: Herzen lo lee, 419, 434; optimismo, 299; se opone al comercio y la industria, 507; y el Estado ideal, 479, 508
 Fox, Charles James, 563
 Francesca, Piero della, 176
 Francia: *ancient régime*, 551; Churchill sobre, 541; opinión de Herzen sobre, 430-431; predominio cultural, 485, 520, 541
 Francke, August Hermann, 152
 Franco, general Francisco, 550
 Franklin, Benjamín, 284n
 Freud, Sigmund, 57, 84, 343, 503
 Friedrich, Carl Joachim, 177
 Fritzche, Robert Arnold, 336n

Gabo, Naum, 442
 Galileo, Galilei: realizaciones, 27, 91; y Maquiavelo, 185; y el método racional, 162; y la realidad unificada, 230, 239
 Gardiner, Patrick L., 127
 Garibaldi, Giuseppe, 417, 428, 430, 561
 Gassendi, Pierre, 485
 Gatterer, J.C., 264
 Gaulle, Charles de, xix, 561
 Gay, sir N. N., 438n
 Geisteswissenschaften, 57
 Genghis Kan, 29, 59, 254
 genio, 447
 Gentili, Alberico, 171

Gentillet, Innocent, 171, 179-180
 Gentz, Friedrich von, 274
 George, Stefan, 543
 Gerstenberg, Heinrich Wilhelm von, 156
 Gibbon, Edward: Tolstoi lo critica, 370; estilo de su prosa, 535
 Gide, André, 363, 445, 543
 Gilbert, Allan, 171
 Gilbert, Felix, 224
 Gladstone, William Ewart, 545, 562
 Gleim, Johann Wilhelm Ludwig, 274
 Godwin, William, 479
 Goethe, Johan Wolfgang von, 148, 157; admira la antigua Atenas, 316; antirracionalismo, 160; ataca a Holbach, 157; como “zorro”, 348; elogia a Kaufmann, 487; experiencia individual, 148; Herder y, 274, 281, 316, 318, 321, 324; Herzen lo lee, 419; ideales sociales, 304, 309; influencia sobre Pasternak, 446, 448; niega modelos de Fausto, 343; principios, 281; rechaza rebelión, 488, 496, 498; sobre decadencia cultural, 301n; sobre el Renacimiento, 465; sobre el *Système de la Nature* de Holbach, 505; sobre la experiencia individual, 330-331; sobre la personalidad de Herder, 331n; *Werther*, 496; *Xenien* (con Schiller), 281; y el chauvinismo alemán, 523; y el conocimiento, 411; y la creación artística, 330; y la unidad del hombre, 328
 Gogol, Nicolay Vasilevich, 348, 380
 Goncourt, Edmond y Jules, 431
 Gorky, Maxim (*seudónimo* de Aleksey Maksimovich Peshkov), 396n, 441, 450, 461
 Görres, J. Joseph von, 264n, 274, 280n, 305, 410
 gótico, resurgimiento, 535
 Gottsched, Johan Cristoph, 311
 Gozzoli, Benozzo, 537
 Gramsci, Antonio, 175n, 177
 Gran Cadena del Ser, 214
 Granovstky, Timofey Nikolaevich, 436
 Grecia (antigua): emoción en, 481; ética, 203-204; orígenes del arte, 302; Plutarco la glorifica, 233; realizaciones, 10; *véase también* Atenas
 Green, Thomas Hill, xiii, 102
 Gregorio, Pietro de, 235
 Grey, Edward, vizconde, 541
 Grimm, Jakob, 264n
 Grocio, Hugo, 250, 253, 324
 Gryphius, Andreas, 269
 Guéhenno, Jean, 456
 Guerra Civil Española, 558
 Guerra de Crimea, 430, 432n
 Guerra de los Treinta Años, 485
 Guicciardini, Francesco, 175, 185, 192, 221
 Guillermo II (Kaiser), 543
 Guizot, François Pierre Guillaume, 419, 423
 Gumilev, Nicolay Stepanovich, 450, 461-462, 465
 Gusev, Nikolay Nikolaevich, 357

 Haag, Luiza, 417-418, 422
 Haldane, Richard Burdon, vizconde, 541
 Hale, Matthew, 235
 Haller, Carl Ludwig von, 340
 Hamann, Johann Georg: actitud antiteórica, 269; ataca las doctrinas de la Ilustración, xxxiv, 146-151, 269, 273, 489; Berlin lo defiende, xv, xxxiv; critica a Kant, 291; enseña a Herder, 267, 273, 276, 282, 285-287, 316; odio al Estado, 276; sobre Kaufmann, 487; sobre pensamiento y sentimiento, 285-287; sobre el compromiso artístico, 329-331; sobre el lenguaje y los símbolos, xxxiv, xxxvi, 150-152, 269, 285-287, 291; sobre la unidad del hombre, 329; sobre los efectos del conocimiento, 496, 499; versión histórica, 259, 261, 273; y el

espíritu de nación, 266, 516; y la enajenación, 301n; y la tradición alemana, 269, 320n, 490; y las ideas de Vico, 260

Hampshire, Stuart N., 121-124, 128, 136

Hancock, sir William Keith, 173

Hare, Richard M., 117

Harrington, James, 221, 479

Hart, Herbert Lionel Adolphus, 136

Haumant, Émile, 352n, 392n

Hauptmann, Gerhart, 543

Haydn, Hiram, 171-172n

Hayek, Friedrich von: *La contrarrevolución de la ciencia*, xvi

Hearn, Lafcadio, 308

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: admira la antigua Atenas, 316; antirracionalismo, 160; como “erizo”, 348; doctrinas, 270; ética, 210n; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 341n; Herzen lo estudia, 421, 423, 426; ideales sociales, 304, 317; influencia de Herder sobre, 264n; influencia sobre los esclavófilos, 383; opiniones de, 169; Ranke lo critica, 339; sobre el cambio histórico, 8, 60, 88; sobre el Estado, 515; sobre el progreso, 283; sobre la historia y la moral, 219; sobre la libertad, xiii, 324, 492; sobre la razón y el entendimiento, 66-67; Tolstoi lo lee, 355; y Maquiavelo, 171, 174-176, 208-209; y el autoconocimiento, 111, 136; y el espíritu creador, 84, 330; y el individuo en sociedad, 275, 510; y el nacionalismo, 518, 524; y las ideas de Vico, 256; y las leyes históricas, 40, 49, 66, 343

Heine, Heinrich, “Zum Lazarus”, 314, 356 y n, 422, 425, 455, 508-509

Heinse, Johann Jacob Wilhelm, *Ardinghello und die glückseligen Inseln*, 157, 326, 487

Helvétius, Claude Adrien: fe en la civilización universal, 154, 158, 262, 267, 273; sobre la naturaleza benévola, 164, 485, 487; y el empirismo del pensamiento político, 85, 89, 321

Hemingway, Ernest, 447

Hemsterhuis, Frans, 267

Heráclito, 15

Herder, Caroline, 294n

Herder, Johann Gottfried: actitud ante la ciencia natural, 263-264, 267; *Adastrea*, 320; antecedentes culturales prusianos, 147, 269, 490; antirracionalismo, 262-263; ataca a Kant, 296; ataca a Voltaire, 150, 154, 265; carácter, 331n; *Cartas sobre el avance de la humanidad*, 279; compara la familia con la vida política, 86; concepto de la historia, 30-31, 65-66, 258-259, 264-265, 271-272, 311-313, 316-319, 334; creencias y doctrinas, 263-273, 340-343; defiende el relativismo, 154, 295 y n, 296, 313n, 334-337; defiende la lengua y la cultura alemanas, 268-270, 303-306, 309, 320-321, 341, 489-491, 521-522; denuncia los imperios multinacionales, 525; *God: Some Conversations*, 340n; doctrina de las Kräfte, 299-300, 306, 321, 332n; elogia a Kaufmann, 487; empirismo, 321; estética, 324-330; evaluación, 340-343; expresionismo, 270, 284-302, 324-325; I. Berlin lo defiende, xv, xxxiv-xxxv; *Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad (Ideen)*, 272, 299, 300, 320, 334-335; ideales sociales, 302-304; influencia, 324-325; influencia sobre Goethe, 157; *Kalligone*, 320, 330; *La Gloria Nacional Alemana*, 280n; *Metakritik*, 297; nacionalismo, xxxv-xxxvi, 274-283, 288-289, 302-304, 516, 518-521; *Otra filosofía de la historia (Auch eine Philosophie der Geschichte)*, 264n, 265, 279, 302n, 309, 311, 314, 335; rechaza a los enciclopedistas, 93, 263; se opone a las doctrinas de la Ilustración, 259, 262-263; sobre Maquiavelo, 174-175; sobre la pluralidad de las culturas, xxxiv, 11-12, 17, 153-157, 261, 264, 282-284, 303-319, 322-325, 331-340; sobre el lenguaje, 285-294; sobre la importancia del sentimiento, 157, 270-274, 294-295, 490-491; *Sobre la poesía hebrea*, 320; sobre la sociedad como organismo, 267; sobre la unidad de hecho y valor, 272-274, 319-320, 326-327; sobre la unidad del hombre, 326-331; *Stimmen der Völker in Liedern*, 325; viaje por mar a Francia, 293; y el individuo en sociedad, 312; y el populismo, 264, 270, 274, 304-309, 322, 324, 330, 337, 491; y el progreso, 283, 313-317, 337; y la autoexpresión, 270-272; y la escritura histórica, 241-242, 265, 311-312; y las ideas de Vico, 251-252, 260-261, 264, 311-312; y la *Humanität*, 154, 317, 331, 334-337, 341; y Mahoma, 497; y pertenecer a algo, xxxiv-xxxviii, 319-325, 510

herejía, 167, 223n, 476

Herodoto, 170, 233, 239; como “zorro”, 348

héroe, el, 487, 498

Hertzka, Theodor, 479

Herwegh, Georg, 425-426, 432

Herzen, Alexander: amistades y vida privada, 432-435; amoríos, 420, 428, 433-434; apariencia, 427n; Belinsky

en, 416, 418, 470; I. Berlin lo defiende, xv; *Cartas a un Viejo Camarada*, 437; *Cartas desde la avenida Marigny*, 423; carrera, 420; creencias últimas, 435-438; cualidades de su mente, 415-416; *Desde la otra orilla*, 16-18; egoísmo artístico, 426-427; elocuencia, 415; en Inglaterra, 427, 432-434; en París, 422, 424; estilo literario, 423, 434-435; exilio, 420; herencia e independencia financiera, 422; ideas políticas y sociales, 430-431, 433-436, 438-441; infidelidad y muerte de su esposa, 425-427; lecturas, 419-420; logros e influencia, 441; matrimonio, 420; memorias, 416, 427-441; *Mi pasado y mis pensamientos*, 416, 427-429, 433; muerte en París, 439; nacimiento y educación, 417-419; opiniones revolucionarias, 420-425, 438-439; pierde a su madre e hijo, 427; reputación, 431; sobre la literatura rusa, 470; y obras de creación, 494-495

Herzen, Nataliaya (esposa de A. Herzen), 420, 425-427

Hess, Moses, xv; *Roma y Jerusalén*, 510

heteronomía, 484

historia: accidente en la, 80; afinidad con el arte, 55-57; Aristóteles sobre, 23; como ciencia natural, xiv-xv, xl, 23-68, 233-235, 237-238; explicación y juicio en, 58-59, 65-68; filosofía de Tolstoi, 350-382, 398-401, 405-407, 414; Herder sobre, 30-31, 65-66, 258-259, 264-265, 271-272, 311-314, 316-317, 334-335; Maistre sobre, 398-399; naturaleza y propósito de, 23-24; opinión de Churchill, 536-538; pertinencia de, 237-240; razonamiento de, 38-41; supuestas leyes y pautas de, xxxi-xxxii, 34-45, 48-52, 62-66, 165-166; Vico sobre, 30, 57, 60, 66, 242-243, 245-246, 252-261; Voltaire sobre el papel de, 237-242; y diferencias culturales, 29, 60-63; y el progreso hacia el ideal, 8

Hitler, Adolfo: carácter, xix, 543-544, 562-564; como amenaza, 558; invade Rusia, 529; lo que dice Churchill acerca de, 550-551; y solución final, 16

Hobbes, Thomas: pensamiento revolucionario, 217; Rousseau rechaza la obligación política, 93; sobre autoconservación, 220; sobre falta de propósito en la naturaleza, 83; sobre valores morales, 190-191; sobre el conocimiento, 244; sobre la naturaleza humana, 253; y Maquiavelo, 171, 209; y el empirismo del pensamiento político, 83, 85, 236

Hoffmann, E. T. A., 499-501

Holbach, Paul H. Dietrich: anticlericalismo, 281; desdeña los ritos, 250; fe en la civilización universal, 136, 154, 262; Herder y, 318; *Sistema de la Naturaleza*, 157, 505; sobre la naturaleza benévola, 164, 485

Hölderlin, Johann Christian Friedrich, 316, 497

Homero, 146, 250, 258, 268, 291, 293-294, 305, 309, 318, 320, 322, 338, 481

Hooker, Richard, 267, 324

Hopkins, Harry, 556

Horacio, 310n

Horneck, Philipp Wilhelm von, 269

Hotmann, François, 179, 235

Houvinen, Lauri, 175

Hugo, Víctor, 162, 417, 431

humanidades: divorcio de las ciencias, 228-261

humanismo: Maquiavelo y el, 188-189, 193-194, 214-215

Humanität, 154, 317, 331, 334-337, 341

Humboldt, Wilhelm von, 274, 304

Hume, David: acepta el método racional, 162; condena la Edad Media, 314; como “zorro”, xix; en la tradición analítica lingüística, xiii; escepticismo sobre el progreso, 314-315; fe en la naturaleza de los hombres, 478; Herder y, 272, 296, 312, 318, 336; Maquiavelo y, 177; niega la verdad absoluta, 143, 148; sobre afirmaciones descriptivas y de valor, 97; sobre el conocimiento empírico, 89, 94; sobre los estudios históricos, 264; sobre los límites de la razón, 287; Tolstoi lo lee, 356; y el espíritu de la Ilustración, 242; y el libre albedrío, 117; y el método científico, 92; y la naturaleza benévola, 164, 214, 488; y la necesidad, 221

Hurd, Richard, obispo de Worcester, 266, 294

Huxley, Aldous, 456, 509, 569

Ibsen, Henrik, 457, 503; como “erizo”, 348

ideal platónico, 7, 181, 297, 479

ideologías, 71, 83-84, 103

Iglesia Católica Romana: historicismo, 537; y decadencia de Occidente, 395; y lenguaje racional, 233

igualdad: como meta humana, 13; en la teoría política, 75; I. Berlin sobre, xvi-xvii

Il'in Iván Aleksandrovich, 352n

Ilustración, francesa: doctrinas centrales, 25, 141, 161-163, 334, 522; Herder y la, 152, 157, 266, 343; interés de I. Berlin en, xxii-xxiii, xxx, xxxviii; Möser sobre, 155; oposición a, xv, xxxix, 141, 146, 155, 159-168, 254n, 259, 489; Vico sobre, 146; Voltaire sobre, 10n, 241; sobre la naturaleza como armonía divina, 485; y el nacionalismo alemán, 522; y la Revolución francesa, 168

imaginación (*fantasía*): Herder y la, 274; Vico sobre la, 249, 254n, 257-259; véase también empatía (*Einfühlung*)

imperialismo, 168, 276, 279, 308, 334, 528, 534-535

individuo, el: inducción, 72-73

Inglaterra: Herzen en, 427, 433

Iselin, J. C., 314

Isidoro de Sevilla, 253

Italia: nacionalismo en, 511, 513, 524

Iván IV (*el Terrible*), zar, 357, 366

Iván el Terrible (película), 442

Ivánov, Alexander Andreevich, 428

Ivánov, Georgy Vladimirovich, 470

Ivánov, Vyacheslav Ivánovich, 461, 468

Ivinskaya, Olga, 454, 468

Jacobi, Friedrich Heinrich, 150, 160, 340n

jacobinos, 171

Jacoby, Günter: *Herder als Faust*, 343n

Jahn, Friedrich Ludwig, 280n, 305, 519

jansenismo, 142

Japón, 528

Jenofonte, 206

jesuitas: odio de Tolstoi hacia los, 397; sobre Maquiavelo, 178

Jlebnikov, Velemir Vladimirovich, 469

Job, Libro de, 338, 406

Johnson, Samuel, 535-536

Joly, Maurice, 188n

Joyce, James, 446-448, 450, 464, 503, 543; como “zorro”, 348; *Ulises*, 448

Juan de Salisbury, 267

judíos: desdenados por las escrituras clásicas, 514; Hamann y, 286; Herder sobre, 278, 305, 308, 310, 341; papel unificador, 510; sentido de enajenación, xv; y la verdad revelada, 6

juicio (decisión), facultad de, 38

juicios de valor, 74, 80, 142, 334

Julio II, papa, 204

Julio César, 49, 61, 187, 277, 563

Justiniano: *Digest*, 221n

Juvenal, 189, 217, 514

Kaegi, Werner, 172

Kafka, Franz, 464, 501, 503

Kamenev, Lev Borisovich, 177 y n

Kandinsky, Vassily, 442, 450

Kant, Immanuel: aborrecimiento de la imaginación desordenada, 487; acepta el método racional, 162, 487; antecedentes culturales prusianos, 147, 269, 489; *Anthropologie*, 282-283; categorizaciones, 291, 296-297; desdeña la tradición naturalista, 93-94; e imperativos hipotéticos, 197; exploraciones de la historia, 57, 61, 282-283; Herzen lo lee, 419; odio a la materia, 149; Pasternak sobre, 447; rechaza a los enciclopedistas y *lumières*, 93-94, 300; sobre determinismo y moral, 157-158, 484; sobre libertad y obligación, 83; sobre el Racionalismo en la sociedad, xxxix, 483-484; sobre la imperfectibilidad humana, 338; sobre la “madera torcida de la humanidad”, xx, 19, 528; validez, 101; y Herder, 269, 275, 296-297, 313, 337; y libertad personal y autonomía, 135, 483-484, 489-491; y límites del mundo natural, xxxii; y el empirismo, 94-95, 321; y el libre albedrío, 341, 483-484, 487, 489; y la creación artística, 330; y la filosofía política, 83, 85, 275; *Zum ewigen Frieden*, 283

Kareev, Nicolay Ivanovich, [352](#), [373-375](#), [377](#)
 Katkov, Mikhail Nikiforovich, [421](#)
 Kaufmann Christoph, [487](#)
 Kautsky, Karl, [353](#), [513](#)
 Kepler, Johannes, [27n](#), [278](#)
 Keynes, John Maynard, baron de, [60](#), [533](#)
 Khodasevich Vladislav Felitsianovich, [447](#)
 Kierkegaard, Søren, [111](#), [163](#), [230](#), [501](#)
 Kipling, Rudyard, [447](#), [543](#)
 Klee Paul, [450](#)
 Kleist, Christian Ewald, [294](#)
 Klinger, Friedrich Maximilian von, [156](#), [326](#), [487](#)
 Klopstock, Friedrich Gottlieb, [274](#), [302](#), [314](#), [329](#)
 Klotz, Christian Adolph, [318](#)
 Klyuev, Nicolay Alekseevich, [449](#)
 Klyun, I. V., [442](#)
 Knutzen, Martin, [269](#)
 Kochubey, Los, [449](#)
Kolokol, véase *La campana*
 Körner, Karl Theodor, [280n](#), [519](#)
 Kropotkin, príncipe Peter, [304](#)
 Kurbsky, príncipe Andrey Mikhailovich, [366](#)
 Kutuzov, mariscal Mikhail Golenishchev, [369-370](#), [372](#), [387](#), [401](#), [404-405](#), [412](#)

La Fontaine, Jean de, [232](#)
 La Mothe le Vayer, François de, [234](#)
 La Popelinière, Henri Lancelot Voisin, [235](#)
 Lafitau, *père* Joseph F., [268](#)
 Lamartine, Alphonse Marie Louis de, [431](#)
 Lamennais, Félicité de, [304](#), [396](#) y n
 Lametrie, Julien Offray de, [401](#)
 Laplace, Pierre Simon, marqués de, [27](#), [368](#), [401](#)
 Laski, Harold J., [267n](#)
 Lassalle, Ferdinand J. G., [87](#), [175](#), [509](#)
 Lavater, Johann Kaspar, [148](#) y n, [156](#), [267](#), [269](#), [290](#), [487](#)
 Lavoisier, Antoine Laurent, [60](#)
 Lawrence, David Herbert, [331n](#)
 Le Caron, Louis (Charondas), [235](#)
 Le Roy, Louis, [235](#)
 Ledru-Rollin, Alexandre Auguste, [431](#)
 Lehmann, Rosamond, [445](#)
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von: apoya la lengua alemana, [269](#); Herder lo admira, [295-297](#), [304-305](#), [311-312](#), [340](#); *Nouveaux Essais*, [327](#), [340](#); sobre Maquiavelo, [225](#); sobre el lenguaje perfecto, [232](#); sobre la realidad uniforme, [147](#); y pluralidad de valores, [332-333](#); y el empirismo, [321](#); y el libre albedrío, [117](#); y la ciencia de la historia, [49](#), [235](#); y la naturaleza cósmica, [267](#); y la vida comunal, [332n](#)
 Leisewitz, Johann Antón, [156](#), [487](#)
 Lemke, Mijail, [429](#)
 lengua alemana, [268-269](#)
 lenguaje: Hamann sobre la naturaleza del, [150-152](#), [285-287](#); Herder sobre, [285](#), [287-294](#); perfecto, [332-333](#); universal, [165](#); Vico sobre efecto formador de, [242-243](#), [247-253](#), [257-258](#), [285](#)
 Lenin, Vladimir Il'ich: cualidades, [561](#); europeocentrismo, [528](#); imagen de la fábrica, [87](#); sobre lograr la solución final, [16](#), [18](#)
 Leningrado: Ajmátova sobre, [459](#); I. Berlín lo visita, [457-460](#)
 Lenz, Jakob Michael Reinhold, [156-157n](#), [487](#), [497](#)
 León X, papa, [195](#), [223n](#)

Leon, Derrick, 352
 Leontiev, Konstantin, 352
 Leopardi, Giacomo, conde de, 468
 Lermontov, Mikhail Yurevich, 449, 469, 498
 Leroux, Pierre, 419
 Lessing, Gotthold Ephraim: apoya la lengua alemana, 265; juicios de valor nacionalistas, 310-311, 518-519; *Minna von Barnhelm*, 488; *Natán el Sabio*, 336; y Herder, 265, 273, 336; y el movimiento romántico, 488; y el progreso, 336
 Lewis, Sinclair, 447
 Lewis, Wyndham, 338n
 ley: aceptación de la, 14, 26, 30; como freno, 120; en la teoría política, 75
 ley natural: e ideales humanos, 224; en el pensamiento de la Ilustración, 141, 151, 163-164; no mencionada por Maquiavelo, 179; reglas empíricas, 481; Vico la niega, 252-253; y obediencia, 90-91
 libertad: como objetivo humano, 13; concepto de, 76, 127, 491; conocimiento como agente de la, xxxi, 107-115, 119-121, 125, 129-137; Hegel sobre, 324; I. Berlin sobre, xiii, xxxi, xxxvii; posibilidades de, y obstáculos para, 129-134; y autodeterminación, 117-118, 125-127; y obediencia, 83-84
 libre albedrío, véase elección
 Licurgo, 181
 Liga de Naciones, 511
 Lincoln, Abraham, xix, 546, 562, 566
 Linton, W. J., 427n, 432
 Lipchitz, Jacques, 442
 Lipsius, Justus, 173
 Livio, Tito, 182, 189, 205-206, 210, 310n
 Lloyd George, David, xviii-xix, 541, 543, 545, 555, 562
 Locke, John: Blake lo ataca, 159, 496; Fichte lo rechaza, 493; logros, 85, 267; sobre confusión por mal uso del lenguaje, 232; sobre el gobierno como depositario, 87; sobre el hombre como ser social, 324; sobre la naturaleza humana, 250, 253, 267, 270; sobre la naturaleza y Dios, 485; y “esencias”, 289; y el libre albedrío, 117; y el método científico, 92
 locura (insania), 96
 Logau, Friedrich, barón de, 269
 lógica: como disciplina formal, 70
 Lothian, Philip Henry Kerr, 11º marqués de, 547
 Lovejoy, Arthur Q., 295
 Lowth, Robert, obispo de Londres, 259, 268, 309, 310n
 Lubbock, Percy, 352
 Lucrecio, 243, 254, 310n; como “erizo”, 348
 Luis XIV, rey de Francia, 155, 167, 238, 240, 266, 303, 364, 522
 Luis XVI, rey de Francia, 54, 165, 167, 419
 Luis XVIII, rey de Francia, 364
 Luis Felipe, rey de los franceses, 423, 508
 Lurié, Artur, 461
 Lutero, Martín, 61, 83, 269, 278, 291

Mably, abate Gabriel Bonnot de, 143, 301, 338, 479
 Macaulay, Thomas Babington, baron: estilo de su prosa, 535; racionalismo, 507; sobre Maquiavelo, 174-176, 206
 Machon, canónigo Louis, 172
 Maeterlinck, Maurice, 447
 Mahoma, el profeta, 497
 Maistre, Joseph de: antecedentes y opiniones, 385-388, 394-398, 409, 411-413; ataca la Ilustración, 164, 284; *Correspondance diplomatique*, 386; doctrinas, xv-xvii, xxxv-xxxvi; fuerza destructiva, 410-412; idea de la historia, 168, 398-399, 402, 405-406; imagen de verdugo, 87, 167; influencia sobre Tolstoi, 385-399, 404, 406, 409, 411-414; saca lecciones morales, 343; sobre el hombre como mal, 165-167, 388, 406; sobre la autoridad, 396-397, 412-413; *Soirées de Saint-Petersbourg*, 387, 389n; y conocimiento, 411-412; y nacionalismo, 517

Maistre, Rodolphe de, 387
 mal: Maistre sobre el hombre como, 165-167, 388, 406
 Malebranche, Nicolás de, 235
 Malevich, Kazimir Severinovich, 442, 450
 Malia, Martin, 421n, 424n
 Mallet du Pan, Jacques, 266, 313
 Malraux, André, 445, 456, 558
 Mandel'shtam, Nadezhda, 443, 452n, 470
 Mandel'shtam, Osip Emilievich, 451, 461, 463-465, 467-468, 470
 Mannheim, Karl, 102
 Manzoni, Alessandro, 503
 Mao Tse-Tung, 16, 336n
 Maquiavelo, Nicolás: creencias y enseñanzas positivas, 182-200, 205-218; *Discursos*, 169-170, 172, 191, 193, 199-201, 206, 208, 222, 223n, 225; e ideales incompatibles, 9, 11, 17, 221-226; *El príncipe*, 169, 170-171, 173n, 174n, 176-179, 182, 184n, 194-196, 200-201, 206, 209, 215, 220, 222, 225; evaluación de, 214-227; filosofía política, 85, 100, 201-206; Herder y, 272; *Historias*, 170; *Historia de Florencia*, 176-177; *La Mandrágora*, 219n, 222; no utópico, 227; originalidad de, xxiii, 169, 227; patriotismo, 208, 514; provoca horror, 206, 208-212; sobre el grupo social, 510-511; sobre el método y la práctica políticas, 199-205, 209-212, 220-223; variadas interpretaciones de, 169-184, 208-209, 216-217; y pluralidad de valores, xviii, xxxiii, 217-219, 221-223, 225-227; y valores cristianos, 188-194, 198-200, 207, 209, 210n, 211-214, 222-225; y valores morales, 187-189, 197-205, 209, 212-213, 219; y la *raison d'état*, 200, 209, 211-212, 221; y los valores clásicos, 338
 Marco Aurelio, emperador romano, 186, 196
 Maritain, Jacques, 179, 209n
 Marrast, Armand, 431
 Marsilio de Padua, 170, 180, 209, 222, 485
 Marx, Karl: amistad con Herwegh, 432; conocimiento de la conducta humana, 62; doctrinas, 270; eurocentrismo, 528; I. Berlin escribe sobre, xxix-xxx; *La ideología alemana*, 327n; materialismo, 480; opiniones de, 169; pensamiento revolucionario, 217; rechaza a los enciclopedistas, 93; rechaza la moral de Bentham, 93; sobre el cambio histórico, 8, 57, 502, 508-510; sobre la decadencia cultural, 301n; sobre la opresión, 280; Tolstoi lo desdénia, 93; y Herzen, 422-423, 428, 433-434; y Maquiavelo, 176-177, 209; y el conocimiento propio, 111-112; y el espíritu creador, 84, 330; y el sentido histórico, xv, 66, 257, 259, 358, 368; y la clase social, 368; y la filosofía política, 77; y la identidad genérica, 527; y la libertad moral, 128; y la lucha de clases, 41, 76; y la necesidad de líderes, xvi
 marxismo: Aron lo ataca, 527; rechaza a los escritores pesimistas, 503; se opone al nacionalismo, 512, 525; sobre encontrar soluciones, 15; supuesta inclinación de Herzen hacia el, 435n, 436; teoría histórica, 537; y el propósito humano, 81, 478; y la ciencia de la política, 80; y la falsa conciencia, 81, 512; y la lucha de clases, 41, 76
 Masaryk, Thomas, 562
 masones: Tolstoi los ataca, 384, 401
 matemáticas: como ciencia formal, 70; como modelo, 43; progreso, 85; Vico sobre, 144, 243
 Matisse, Henri, 450
 Mattingly, Garrett, 171, 173
 Maude, Aylmer, 352
 Maupertuis, Pierre Louis Moreau de, 287
 Maupassant, Guy de [Gyui de Mopassana], 363n
 Mayakovsky, Vladimir Vladimirovich, 449-450, 467-468
 Mazarino, Julio, cardenal, 240
 Mazzei, Lapo, 201
 Mazzini, Giuseppe, 304, 308, 417, 430, 525, 546
 Meinecke, Friedrich: sobre Maquiavelo, 176-177, 182, 224, 227; sobre Voltaire, 240; sobre historicismo, 335n
 Mencke, J. B., 269
 Mendelssohn, Moses, 311
 Merejkovsky, Dmitry Sergeevich, 352
 metáfora: en la Biblia, 310; en la filosofía política, 86; Vico sobre, 247-248
 método formal (de responder preguntas), 71-72

Meyerhold, Vsevolod Emilievich, 442
 Meysenbug, Malwilda von, 433
 Michaelis, Johann David, 268
 Michelet, Jules: amistad con Herzen, 417, 431; opinión de los rusos, 430; prosa, 516; restaura a Vico, 147; y los logros nacionales, 304
 Mickiewicz, Adam, 464
 Mijailov, Mikhail Larionovich, 356n
 Mijailovsky, Nikolay Konstantinovich, 439
 Milbanke, Annabella (*después* lady Byron), 496n
 Mill, John Stuart: desconfía del racionalismo, 507; doctrinas, xiii, 102; escandalizado por la libertad de opinión comteana en moral, 476; Herzen lo conoce, 432; realizaciones, 85; sobre Bentham, 220; sobre la inercia del hombre moderno, 301; sobre la influencia de Herder, 324; Tolstoi sobre, 382; y libre albedrío, 117; y presiones sociales, 111
 Millar, John, 266
 Milton, John, 239, 253, 265, 294, 496
 mimesis, 161, 481
 misticismo [corrientes], 230
 mitos: como visión del mundo, 145; Fontenelle los rechaza, 247n; Herder sobre, 318; Vico sobre, 247, 251-253, 254n; Voltaire los rechaza, 247n, 250-251, 254n
 Modigliani, Amadeo, 459, 461
 Moisés: Herder y, 305; Maquiavelo y, 181, 187, 195, 200, 208, 210, 278; personalidad, 563; Tolstoi y, 409
 Moleschott, J., 408
 Molière, Jean Baptiste Poquelin de, 232; como “zorro”, 348
 Momigliano, Arnaldo, 11, 295n
 Mondrian, Piet, 450
 Monge, Gaspard, 404
 monismo, xxxiii-xxxiv, xxxvi, 77, 79, 214, 224, 298, 340, 348, 408
 Monod, Gabriel-Jean-Jacques, 45
 Montaigne, Michel Eyquem de: como “zorro”, 348; escepticismo ante el progreso, 315; sobre las verdades universales, 142, 234; y pluralismo, 333; y el estudio histórico, 264; y la historia cultural, 254, 256
 Montesquieu, Charles Louis de Secondat, barón de: acepta el método racional, 162; catalogaciones, 298; *De l'esprit des lois*, 284n, 402n; fe en los principios absolutos, 478; influye sobre Catalina la Grande, 356; relativismo ético, 336; sobre variedad de los valores, 143, 147, 265, 284; visión materialista de la historia, 242, 254, 256, 264, 284, 298; y espíritu de las leyes, 63; y el clima, 265, 289; y el juicio histórico, 313
 moral: Kant sobre compatibilidad con determinismo, 157-158, 483; el ideal de, 4-5, 9, 11, 15; y fines humanos, 216
 Morelli, Giovanni di Pagolo, 202
 Morelly, 479
 Moritz, Carl Philipp, 487
 Morley, John, vizconde de, 541
 Moro, sir Tomás, 215, 479
 moros [musulmanes]: y la verdad revelada, 6
 Morris, William, 304, 479
 Mortier, mariscal Adolphe Edouard, Casimir Joseph, duque de Trévise, 417
 Moscherosch, Johann Michael, 269
 Moser, Friedrich Karl von, 301, 304; *Von dem deutschen Nationalgeist*, 301n
 Möser, Justus: antirracionalismo, 150, 155, 266; sobre variedad cultural, 155-156, 300, 492; sobre la depresión alemana, 278; sobre las tradiciones, 277; visión histórica, 259, 267; y Herder, 266, 278, 298
 Mosheim, Johann Lorenz von, 268
 movimiento idealista, 330, 384, 482
 Mozart, Wolfgang Amadeus, 254
 Müller, Adam, 163
 Muralt, Beat Ludwig von, 172
 Muralt, Leonard von, 173n
 Musset, Alfred de, 498
 Mussolini, Benito, 178, 543

Mussorgsky, Modest Petrovich, 308

nación: e identidad, xxxvii-xxxviii, 514-519

nacionalismo: como doctrina consciente, 510-516; definición, 514-515; e imagen unificadora, 519-520; eurocentrismo, 528-529; Herder y el, xxxv-xxxvi, 274-283, 288-289, 307; ideología del, 527-529; propagación del, 523-526, 529; surgimiento del, 480-482, 490-491, 498, 510, 514, 518-519, 523-524; y conciencia del grupo, 525-526; y lealtad, 516-517; y orgullo lesionado, 519-520, 522-524, 527; y relativismo, 517-518; véase también Estado, el

nacionalsocialismo, xxxv-xxxvi

Naciones Unidas: y nacionalismo, 510

Namier, Lewis B., 62, 65, 569

Napoleón I (Bonaparte) emperador de los franceses: autoritarismo, 206; Tolstoi sobre, 361-362, 364-367, 369, 374, 387, 401, 406, 412; victorias en Alemania, 274

naturaleza: adaptación humana de la, 480-481; armonía en, 164, 214, 485; Schelling sobre (como organismo vivo), 160; fantasía de la, 151, 156-157; Herder sobre, 294, 298-299; Leibniz sobre, 267; limitado entendimiento humano de la, 244-245; resistencia romántica a la, 487-489

naturaleza humana: variabilidad, 250-251; y libertad, 166

Navalikhin, S., 351n

Nazariev, V. N., 357

Nekrásov, Nikolay Alekseevich, 450, 470

neoclasicismo, 481-482

neoplatonismo, 286n, 299

Nerva, emperador romano, 186

Nerval, Gérard de, 501

Neuhaus, G. G., 450, 454

New Deal (EUA), xl, 558-559

Newton, Isaac: Blake lo ataca, 159, 496; leyes científicas generales, 25, 44; realizaciones, 26, 27n, 32-33, 91; visión general, 60-61; y la realidad unificada, 230-231

Nicolás I, zar, 393, 419, 427, 430, 432n

Nicolás II, zar, 543

Niebuhr, Barthold Georg, 259

Nietzsche, Friedrich: antirracionalismo, 230; como “erizo”, 348; doctrina, xvi; odio al Estado, 281; personalidad, 331n; y Maistre, 386; y Maquiavelo, 192, 218; y Malwilda von Meysenbug, 433; y espíritu creador, 84; y la falta de propósito cósmico, 163, 501, 503; y las relaciones humanas, 87

nihilistas, 437-438

Nijinsky, Vátslav Fomich, 448

Nisbet, H. B., 264n, 296n, 321n

Norov, A. S., 351n

Novalis (*seudónimo* de F. L. von Hardenberg), 162, 274, 499

Novell-Smith, Patrick H., 117

Numa, 181

Oakeshott, xviii

obediencia: razón fundamental de la, 75-76, 83, 90-91

Occam, William, 289

ocultismo, 230

Odoevsky, príncipe Aleksandr Ivanovich, 469

Ogarev, Nikolay Platonovich, 419-421, 427, 429, 433

Ogareva, Nataliya, 433

Oliverotto da Fermo, 196, 201, 221

Olschki, Leonardo, 173

opresión, véase coerción

Orsini, Felice, 430

Orwell, George, 217, 509

Ossian (*seudónimo* de James Macpherson), 266, 291, 293, 301n, 320

Owen, Robert, 428, 432, 479

paleontología: extrapolación en la, 31

Palmieri, Matteo, 219

Paolucci, Henry, 219n

Pareto, Vilfredo, 219, 343

París: Herzen en, 422, 424, 439; Revolución de 1848, 422, 424-425, 431

Parnell, Charles Stewart, 561

Pascal, Blaise: como “erizo”, 348; sobre el conocimiento, 411; sobre la sociedad como organismo, 267; y las verdades científicas, 501

Pascal, Roy, 262n, 301n, 328n

Pasquier, Etienne, 235

Pasternak, Boris Leonidovich: Ajmátova sobre, 450, 452n, 453, 464-465, 468; conversación con Stalin, 451, 470; desautoriza al Partido Comunista, 452-453; elocuencia, 447-448; I. Berlin lo conoce, 444-457, 470-471; *El doctor Zhivago*, 330, 446, 450, 454-456, 468; *La niñez de Lüvers*, 446; patriotismo, 449-451, 453-454; *Sobre los primeros trenes*, 453; status en la posguerra, 443-444

Pasternak, Leonid Borisovich, 444

Pasternak, Zinaida (esposa de Boris), 444, 450, 454, 456, 468

paternalismo, 301

patriotismo: Herder y, 275; y el nacionalismo, 513-514; y los románticos alemanes, 275, 281, 309-310

Patrizzi, Francesco, 205n, 233

Paulucci, general Filipp Osipovich, marqués de, 361, 387, 401, 404

Peacock Thomas Love, 535

Pears, David F. (ed.): *Freedom and the Will*, 122n

pecado original, 81, 164, 189, 406, 478

Pedro I (*el Grande*), zar, 5, 164, 421, 435, 463, 523

Pellico, Silvio: *Mis prisiones*, 428

Percy, Thomas, 294

Pericles, 186, 189, 199, 208, 213, 224, 563

Pertinax, 207

Pertsev. V. N., 352n

Pétain, mariscal Philippe, 550

Pevsner, A., 442

Pfuel, general Ernst von, 361, 401, 404

philosophes: tienden al empirismo en filosofía moral, 91-92; véase también Ilustración francesa

Picasso, Pablo, 450

Pico della Mirandola, Giovanni, 180, 221-222, 485

pietismo, 147

Pisarev, Dmitry Ivanovich, 382

Pisístrato, 187, 196

Pitágoras, 234, 244, 477

Platón: como “erizo”, 348; filosofía política, 100-101; Herder sobre, 312; influencia, 12; opiniones de, 169; pensamiento revolucionario, 217; sobre gobierno por la élite, 6; sobre el bien y el mal, 297; sobre el poder político, 221; sobre la maldad, 170; sobre la realidad uniforme, 147, 213-214, 228-229, 297, 477; sobre las matemáticas, 243-244; sobre los fines humanos, 216, 339; y cosmovisión, xxxi; y libertad moral, 128-129; y obediencia, 83; y objetividad en ética y en estética, 75; y teoría de la causación, 116; y el grupo social, 510-511; y la ciudad ideal, 479, 491-492; y la voluntad de poder, 501

platónicos, 80

Plejánov, Georgy Valentinovich, 27

pluralismo: definición de, 12; fe de I. Berlin el, xvi, xxxvi-xxxvii, xxxix-xl; idea de Herder sobre, xxxiv, 264, 271, 304-307, 309-319, 322-325, 332-340, 490-491; Maquiavelo y, 217-219, 222-226; objetivo, xxix, xxxvi-xxxvii, xl-xli, 295n; y valores sociales, xxxv-xxxvi, 9-13, 79; y el movimiento romántico, 482-483

pluralismo de valores, véase pluralismo

pluralismo objetivo, véase pluralismo

Plutarco, 233

Pobedonostsev, Konstantin Petrovich, 397
 poesía: como visión del mundo, 145-146, 150; Herder sobre, 329-330
 Poggio, Bracciolini, Gian Francesco, 180
 Pogodin, Mikhail Petrovich, 382
 Pokrovsky, K. V., 369n, 392n
 Pol Pot, 16
 Pole, Reginald, cardenal, 171, 179
 Polibio, 210, 254, 510
polis, 198, 275, 303
 Polonia, 266, 305, 430, 439, 524, 525
 “Pontano, Giovanni (o Jovianus Pontanus), 182, 219, 333
 Popper, Karl: denuncia la filosofía política de Platón, 100; sobre el conocimiento de sí mismo, 122-124; sobre “esencialismo”, 180; y Maquiavelo, 177, 180
 populismo: doctrina de Herder del, 264, 270-271, 273-284, 305-310, 321, 324; surgimiento del, 490-491
 Posidonio, 135
 positivismo lógico, xv
 positivistas, 80-81, 230; véase también Comte, Auguste
 predictibilidad, 118-119, 121-125, 127, 135
 Preen, Friedrich von, 284n
 preguntas: legitimidad de las, 72-73; respuestas, 70-79, 92
 Prezzolini, Giuseppe, 169n, 172, 184n, 188n, 192, 223n, 225n
 Priamo, rey de Troya, 108
 progreso: e ideal, 8; Herzen sobre, 16-17; Herder sobre, 282-283, 313-317, 336, 337; Vico sobre, 251, 254; y ciencias naturales, 506
 Prometeo, 483
 Protágoras, 142
Protocols of the Learned of Ziön, 188n
 Proudhon, Pierre Joseph: anarquismo, 304; Herzen y, 422-423, 426, 431, 434; *La guerre et la paix*, 384; Tolstoi lo visita, 396n
 Proust, Marcel, 447-448, 469, 543; como “erizo”, 348
 Prusia, 147, 270, 364, 431, 489-490, 522, 523; véase también Alemania
 psicología: como ciencia natural, 25-26, 72, 73, 74
 Ptolomeo, 42
 Publio Siro, 221n
 Pudovkin, Vsevolod Illarionovich, 442
 Pufendorf, Samuel, barón von, 241, 269
 Pushkin, Alexander Sergeevich, 349, 448, 449, 455, 464, 469; como “zorro”, 348-349
 Pyat, Félix, 431
 Pyatkovsky, A. P., 351n

Racine, Jean, 10, 232, 253, 266, 491
 racionalismo y razón: actitud de I. Berlin hacia, xiv, xxix, xxxvi, xxxviii; Herder los ataca, xxxv; Maquiavelo sobre, 214; oposición de los pensadores de la Ilustración, 147-148, 150-151, 155, 160-163; y reorganización de la sociedad, 6-7; y respuestas a preguntas, 70-71; y el entendimiento, 114; y el método científico, 229, 236; y la conducta humana, 120-121; y la libertad, 109, 501-502; y la realidad unificada, 230-231; y las doctrinas de la Ilustración, 142-143; y los fines humanos, 215-216
raison d'état, 200, 209, 211-212, 221
 Ramat, Raffaello, 175, 185
 Ranke, Leopold von, 63n, 174, 339
 razón, véase racionalismo y razón
 Read, Herbert: *English Prose Style*, 533n
 Real Sociedad de Inglaterra, 232
 Reforma: Maquiavelo y la, 192; y comienzos de la diversidad, 476-477; y movimientos místicos, 230
 Reimarus, Herman Samuel, 262

relativismo: cultural, 11-12; en la teoría política, 75; Herder lo defiende, 154-155, 295, 313n, 335n, 336; oposición a la Ilustración, 147; Vico lo propone, 254; y el nacionalismo, 517; y objetivos diferentes, 334-335

Religious Maxims... from... Machiavel..., 172

Remo [fundación de Roma], 208

Renacimiento: arte en el, 10-11; individualidad cultural, 59; sobre la naturaleza como armonía divina, 484-485

renacimiento [renovación] gótico, 535

Renan, Ernest, 27, 45

Renaudet, Augustin, 173

responsabilidad: y determinismo, 116; y elección, 112-113, 126

Revolución de 1848, 422, 424-425, 431

Revolución francesa: bien recibida en Alemania, 274; causas explicables, 54; efecto moral, 553; explicación, 48; influencia de Condorcet sobre, xxix, xxx; Maistre sobre, 410; opinión de la Iglesia católica sobre, 395; principios, 342; y fin de la Ilustración, 168

Reynolds, sir Joshua, 161, 495

Ricci, Luigi, 171

Richelieu, cardenal Jean Armand du Plessis, duque de, 28, 59, 172

Ridolfi, Roberto, 172, 174, 223n

Rilke, Rainer María, 448, 469, 543

ritos: Vico sobre los, 247, 249-250

Ritter, Gerhard, 172, 202, 340

Robertson, William, 312

Robespierre, Maximilien, 61, 167

Roerich, Nicholas, 450

Rolland, Romain, 465

Roma (antigua): Herder sobre, 279, 303, 341; Maquiavelo sobre, 186-189, 191, 200-202, 208, 213, 222; Plutarco sobre, 233; realizaciones, 238, 240; Remo, 208; Rómulo, 208; y el derecho ateniense, 257-258

romanticismo: antiautoritarismo, 161; antirracionalidad, 149-150, 155, 504; comienzos alemanes, 480, 492, 504, 523; y autoexpresión, 161; y creatividad, 162-163; y propósito humano, 81, 504

Rómulo [fundación de Roma], 208

Roosevelt, Franklin Delano: enfermedad, 565; personalidad y cualidades, xviii- xix, 542-543, 557-566; realizaciones políticas, xvi, xix, xl, 558-559, 561-566; relaciones con Churchill, 541-546, 548-549, 551-556

Rossetti, Cristina, 458

Rossini, Gioacchino Antonio, 308

Rothschild, James, 422, 432n

Rouché, Max, 264, 334-335

Rousseau, Jean-Jacques: acepta el método racional, 162; Babbitt lo denuncia, 100; carta a los polacos, 266; *Contrato social*, 366, 381; *Discourses*, 269; elogia las sociedades primitivas, 294; *Émile*, 158, 164, 381; Faguet lo ridiculiza, 435; ideales, 5, 54-55, 85; idealiza la independencia y la libertad, 484, 489; influencia sobre la Revolución francesa, 55; Maistre lo denuncia, 164; opiniones de, 169; pensamiento revolucionario, 217; personalidad, 331n; pide cambio revolucionario, 163-164; pide un sentimiento natural, 151, 481; rechaza la obligación política de Hobbes, 93; sobre Herder, 269; sobre inhibiciones culturales e inocencia, 133; sobre el conocimiento, 411; sobre el efecto corruptor de la civilización, 143-144, 229, 489; sobre el Estado, 281-282; sobre el pueblo como conjunto orgánico, 515; sobre el racionalismo en la sociedad, 270, 301, 481; sobre la imperfectibilidad del hombre, 331; sobre la voluntad, 158; Tolstoi y, 356, 367, 381, 385; y Maquiavelo, 171, 192; y pluralidad de los valores, 333; y unidades sociales, 285; y el populismo, 307

Rubens, Peter Paul, 431, 465

Rubinshtein, M. M., 352n, 356n

Rusia: arte soviético en, 442-443; derrota ante Japón (1904), 529; Gran Purga, 443; imagen de Herzen en Occidente, 427n, 430; influencia de Herder en, 308; *intelligentsia* en, 327; nacionalismo en, 439, 524, 529; novelistas y escritores en, 5, 351, 443-444; opinión de Churchill sobre, 540, 554; Pasternak sobre, 443, 449-450, 452-454; procesos y purgas, 443, 558; radicalismo en, 422; reacción contra la modernización, 523; represión en, 393; Revolución de 1917 [Revolución rusa], xxvii, xxx, 37, 343, 529; Roosevelt y, 554

Ruskin, John, 301, 304, 507

Russell, Bertrand Arthur William: ataca a los metafísicos victorianos, 533; charlas, 448; en la tradición analítica lingüística, xiii-xiv; sobre Maquiavelo, 178; sobre la realidad uniforme, 147; y el conocimiento empírico, 94; y el libre albedrío, 117; y el propósito humano, 94

Russo, Luigi, 197

Ryle, Gilbert, 62

Sabine, George H., 177

Sade, Donatien Alphonse François, marqués de, 157, 295

Sadko, 449

Saffi, Aurelio, 430

Saint-Evremond, Charles Saint-Denis, 265

Saint-Réal, abate César Vichard de, 235

Saint-Simon, Claude-Henri, conde de: Comte y, 76, 357; Herzen lee a, 419; optimismo, 507; sobre el gupo social, 510; teoría histórica, 343; y épocas creativas, 301; y Maquiavelo, 180; y el capitalismo de Estado, 479; y la filosofía política, 76; y la realidad unificada, 230, 552; y los fines humanos, 80

Sainte-Beuve, Charles Augustin, 284n

salud: y juicios de valor, 74-75, 77, 130, 188, 196, 201, 317

Samarin, Yury Fedorovich, 382, 449

Sanctis, Francesco de, 176, 188n

Sand, George, 163, 426, 434

Sartre, Jean-Paul: xvii, 13, 447, 456; *La náusea*, 456

Sasso, Gennaro, 174

Savigny, Friedrich Karl von, 264n, 298

Savonarola, Girolamo, 185, 194, 207, 210, 273

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: acepta el orden establecido, 498; antirracionalismo romántico, 150, 160; Herder y, 340; influencia sobre eslavófilos, 382; patriotismo, 274; sobre el propósito en la actividad natural, 162; sobre la naturaleza primigenia, 160, 162; y el conocimiento, 411; y el espíritu creador, 84, 330

Schiller, Johann Christoph Friedrich von: acepta el orden establecido, 498; admira la Antigua Atenas, 316; *Die Räuber (Los ladrones)*, 159, 488; Herzen lo lee, 419, 432; Herzen toma de él su lema, 429; influencia sobre radicales rusos, 327-329; patriotismo, 274, 281; sobre la decadencia de la cultura, 301n; sobre la manera ingenua, 321; *Xenien* (con Goethe), 281; y la libertad más allá de la razón, 487-489

Schlegel, Friedrich: acepta el orden establecido, 498; influencia sobre radicales rusos, 329; irracionalismo, 163; patriotismo, 274; sobre oscurecer la realidad, 499; sobre el Renacimiento, 465; y Herder, 264n

Schleiermacher, Friedrich E. D., 274, 329

Schlick, Moritz, 117

Schlözer, Kurd von, 264, 309, 312

Schmid, Karl, 173

Schoenberg, Arnold, 450

Schopenhauer, Arthur: antirracionalismo, 160-161, 163; influencia sobre Tolstoi, 384; sobre falta de propósito cósmico, 384, 501, 503; y el libre albedrío, 117, 136, 384; y la libertad moral, 128

Schubart, Christian Friedrich Daniel, 157, 487

Schwärmerei (Schütze, Martin), 483

Scriabin, Aleksandr Nikolaevich, 450

segunda Guerra Mundial, 541-543

Seifullina, Lydia, 447

Sel'vinsky, Il'ya L'vovich, 449

semántica: como ciencia, 72, 74, 173

Séneca, 10n

Sereno, Renzo, 176 y n

Sergeenko, P. A., 416n

Severo, Lucio Séptimo, emperador romano, 196, 207

Sexto Empírico, 219

Sforza, Francesco, 201

Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, conde de: antintelectualismo, 150, 269; influencia sobre alemanes, 306; sobre artistas, 265; y el juicio histórico, 312; y la naturaleza, 329

Shakespeare, William: como “zorro”, 348-349; estilo literario, 253-254; *Hamlet*, 29, 59; Herder y, 273, 305, 320, 329; interés ruso en, 457; patriotismo, 514; reputación, 265, 294; su conocimiento por Pasternak, 448, 469; *Troilo [y Crésida]*, 496; y pluralidad de valores, 333

Shaw, George Bernard, 362-363, 457, 543
 Shchepkin, Mikhail Semenovich, 428
 Shcherbakov, Alexandr Sergeevich, 446
 Shelegel, August Wilhelm von, 264n, 274
 Shelgunov, Nicolay Vasil'evich, 351
 Shelley, Percy Bysshe, 163, 468, 552
 Shklovsky, Viktor Borisovich, 351n, 369n, 380n
 símbolos: y palabras, 285-286
 Simmons, E. J., 352
 Simón, *père* Richard, 268
 sinceridad: como virtud, 476
 Sindicato de Escritores Rusos (URSS), 443
 Singleton, Charles, 177n, 178
 Sismondi, Jean Charles Léonard de, 206, 304
 Skinner, Burrhus Frederick, 230
 Smith, Adam, 60, 214
 soberanía, 75, 181
 sociedad: como organismo, 267; su organización racional, 5, 7
 sociología: como ciencia natural, 24, 26, 49
 Sócrates, 6, 229, 304
 Soderini, Piero, 185, 204, 207, 210
 sofistas (griegos), 142, 216, 229, 336, 478
 Sófocles, 10 y n, 13, 333; *Antígona*, xvii
 Solón, 252n, 258
 soluciones finales, 15, 18, 215, 224
 Sorel, Albert, 352, 354, 392, 397, 480, 526
 Sorel, Charles, 235
 Sorel, Georges, 499, 569
 Soutine, Chaim, 442
 Sparre, Erik, 235
 Spencer, Herbert: doctrinas evolutivas, 283; materialismo, 25; Tolstoi sobre, 382; y ciencias sociales, 32; y relaciones humanas, 87
 Spender, Stephen, 557
 Spener, Philipp Jacob, 152
 Spengler, Oswald: leyes históricas, 40; tipología y, 12
 Spenser, Edmund, 329
 Speransky, Mijail Mijailovich, 360, 394
 Spinoza, Benedictus de: cuestiona la Biblia, 268; *Ética*, 121, 231; Herder y, 296, 340; Jacobi sobre, 160, 340n; sobre el racionalismo, 232, 236; sobre la naturaleza y Dios, 485; sobre la naturaleza humana, 250, 253; sobre valores morales, 190-192; teoría política, 236; Tolstoi y, 369; *Tratado sobre la mejora del entendimiento*, 231; y empirismo del pensamiento político, 83, 85; y falta de propósito en la naturaleza, 82-83; y Maquiavelo, 171, 175, 192, 209; y valor revelador del conocimiento, 114, 236; y el libre albedrío, 117, 121, 128, 136; y la autonomía, 135
 Stadelmann, Rudolf, 336n
 Stäel, Anne Louis Germaine, baronesa de, 366
 Stalin, Josef V., 177, 353, 442-443, 450-451, 455, 466, 468, 470, 529, 543-544, 550, 564
 Stassov, Vladimir Vasil'evich, 308
 Stein, Karl, barón, 366
 Stendhal, (*seudónimo* de Marie-Henri Beyle), 361, 385, 392, 396-397
 Stephen Leslie, 267n
 Stern, Fritz (ed.): *The Varieties of History*, 63n
 Sterne, Laurence, 356
 Stirner, Max, 163, 423
 Strachey, Lytton, 533
 Strauss, Leo, 179n
 Stravinsky, Igor, 450

Stravinsky, Vera, 461
 Stroganov, conde, 387
 Stroganovs, los, 449
Sturm und Drang, movimiento, xxxiv, 150, 156-157, 230, 293, 326, 328, 480, 486, 488, 497, 499
 subjetivismo, 75, 295n, 487; véase también relativismo
 sufrimiento, 18
 Sulzer, Johann Georg, 322, 331n
 Süßmilch, Johann Peter, 287

Tabidze, Nina, 457
 Tabidze, Titsian Yustinovich, 446, 457
 Tácito, 61, 189, 193, 221
 Taine, Hippolyte: e historia científica, 27, 41, 45-47, 64; materialismo, 25; y conocimiento, 411; y el estudio de ejemplos humanos y sociales, 45-47, 52
 Tairov, Alexandr Yákovlevich, 442
 Talleyrand, Charles Maurice, 364, 551
 Tamerlán, 173
 Tatlin, Vladimir Evgrafovich, 442
 teleología, 29, 340
 teoría: y formulación de doctrinas, 33-34
 Teseo, 187, 195, 200, 208, 210, 241, 251
 Thayer, juez Webster, 534
 Thierry, Augustin, 419
 Thiers, Adolph, 356
 Thomasius, Christian, 269, 519
 Thoreau, Henry David, 304, 507
 Tieck, Johann Ludwig: *El príncipe Zerbino*, 162, 274, 498-501; *William Lovell*, 500
 tiempo: delirio del, 28
 Timoleón, 187, 195-196
 tiranía: y pertenencia, xxxvii
 Tocqueville, Alexis de, 431, 507-508
 Toffanin, Giuseppe, 172
 Tolomeo, véase Ptolomeo
 Tolstoi, Aleksey Nikolaevich, 463
 Tolstoi, conde Lev Nikolaevich: aislamiento, 414; Ajmátova lo ataca, 457, 463-464; *Anna Karenina*, 375, 400, 463; antintelectualismo, 382; ¿como “erizo” o como “zorro”? 349; desdeña el utopismo, 503; desdeña las doctrinas de Marx, 93-94; dificultad de catalogarlo, 348-349; filosofía de la historia, 350-377, 398, 406, 416; genio creador, 377-378; I. Berlin sobre, xviii-xix; ideales, 5; influencias sobre, 380-393; *La guerra y la paz*, 4, 350-354, 358-360, 362-363, 369-373, 377-380, 382-385, 387, 392n, 396n-397, 400-401, 418, 464; Maistre y, 385-399, 412-413; no cree en el libre albedrío, 368, 370-372, 399, 403-404; parodia las exploraciones históricas, 54; Pasternak sobre, 448-450; propone simplicidad, 379; rechaza la reforma política, 398; rechaza los valores occidentales, 490; *Sevastopol in May*, 20n; sobre entendimiento y conocimiento, 229, 383, 400, 412; sobre Herzen, 416, 437-439; sobre la verdad, 20; y conflicto personal, 377-380; y eslovófilos, 382-383, 395; y la necesidad de jefes, xvi
 Tolstoi, condesa Alejandra, 438
 Tolstoi, condesa Sofía Andreevna (esposa de Lev), 464
 Tolstoi, Nikolay Nikolaevich (hermano de Lev), 385
 tomistas: y ciencia de la política, 80, 83, 98; véase también Aquino, santo Tomás de
 Tommasini, Oreste, 175 y n
 Tönnies, Ferdinand Julius, 87, 332n
 totalitarismo: y autoridad, 167
 Toynbee, Arnold, 40
 Trasímaco, 170
 Treitschke, Heinrich von, 208, 305
 Trevor-Roper, Hugh, 208n

Trotsky, León, [xix](#), [16](#), [561](#)
 Tsvetaeva, Marina Ivanovna, [449-450](#), [452](#), [464](#), [467](#)
 Tucídides, [61](#), [170](#), [210](#), [221](#)
 Tukhachevsky, mariscal Mikhail Nikolaevich, [452](#)
 Turgenev, Iván Sergeevich: Ajmátova lo desdénia, [464](#); como “zorro”, [xix](#); desacredita el utopismo, [503](#); escritor “puro”, [330](#); gradualismo, [436](#); lee a Hegel, [421](#); *Padres e hijos*, [401](#), [437](#); Pasternak sobre, [457](#); reputación, [428n](#), [430](#); sobre Herzen, [416](#); sobre Tolstoi, [350-351](#), [362](#), [373](#), [379](#); y Pushkin, [348](#)
 Turgot, Anne Jacques Robert, barón de l’Aulne, [314](#), [510](#)
 Tyutchev, Fedor Ivanovich, [351](#), [382](#), [449-450](#)

Unión Soviética, *véase* Rusia
 utilitarismo, [164](#), [481](#), [522](#)
 utopías: siglo XIX, [509](#); valor de las, [15](#); y fe en la felicidad alcanzable, [xxxvi](#), [xl](#), [215](#), [479](#), [509](#)
 Uz, Johann Peter, [274](#)

Vajtangov, Eygeny Bagrationovich, [442](#)
 Valentino, duque de, *véase* Borgia, César
 Valéry, Paul, [468](#), [543](#)
 Valla, Laurentius, [232](#)
 valores (culturales y morales): determinación de los, [162-163](#); incompatibilidad y pluralidad, [9-16](#), [18-19](#), [142](#), [146-147](#), [333-334](#), [478-479](#); y definición del hombre, [96](#); y hecho empírico, [92-93](#); y propósito humano, [78-79](#)
 Vanini, Lucilio, [225](#)
 Vanzetti, Bartolomeo, [534](#)
 verdad: como ideal, [19-20](#); e historia, [23](#); y conocimiento, [107-137](#)
 Verdi, Giuseppe, [308](#)
 Verhaeren, Émile, [448](#)
 Versailles, Tratado de (1919), [511](#)
 Vesterling, Hermann, [336n](#)
 Vettori, Francesco, [183](#), [199](#)
 Vicent de Lérins, [229n](#)
 Vico, Giambattista: antecedentes, [242-243](#); conceptos de la historia, [xxi](#), [xxxiii-xxxvi](#), [30](#), [57](#), [60](#), [66](#), [242-246](#), [252-261](#); Herder y, [264-265](#), [311](#); I. Berlin lo defiende, [xv](#); niega doctrina de la ley intemporal, [146](#); redescubrimiento de, [298-299](#); *Scienza nuova* (Ciencia nueva), [10](#), [144](#), [146-147](#), [248n](#), [251n](#), [256](#); se opone al método científico, [xxxiii-xxxiv](#), [237](#), [255-256](#), [260-261](#); sobre “interno” y “externo”, [63](#); sobre lenguaje, mitos y ritos, [247-253](#), [258-259](#), [285](#), [292](#); sobre matemáticas como invención humana, [144](#), [244](#); sobre el entendimiento, [152](#); sobre el grupo social, [510](#); sobre la *fantasía* (imaginación), [249](#), [254n](#), [257](#), [260](#); sobre la naturaleza, [294](#); y actividades sociales, [25](#); y sucesión cultural, [9-12](#), [17](#), [145-147](#), [254-255](#), [257-258](#); y el espíritu de nación, [266](#); y la creación artística, [326n](#); y la cultura homérica, [268](#)
 Víctor Manuel [III], rey de Italia, [543](#)
 Vignier, Nicolás, [235](#)
 Villari, Pasquali, [178](#)
 Virgilio, [310n](#), [481](#)
 virtud: diversidad, [475](#)
 Viterbo, Egidio de, [182](#)
 Vitmer, A., [351n](#)
 Vögelin, Eric, [173](#) y [n](#)
 Vögt, Karl, [408](#), [432](#)
 Vögüé, Eugène Melchior de, vizconde, [352](#), [397](#)
 Voltaire, François Marie Arouet de, [10](#), [54-55](#); absolutismo, [258-259](#); anticlericalismo, [281](#); condena la Edad Media, [313-314](#), [318](#); desdeña la mitología y los ritos, [247n](#), [250](#), [251](#) y [n](#); elogia civilizaciones extranjeras, [265](#), [338](#); *Essai sur les mœurs*, [238](#), [265](#), [322](#); estilo literario, [253](#); Herder lo ataca, [150](#), [154](#), [265](#), [312](#), [315](#), [318](#), [322](#), [326](#), [335](#), [342](#); influencia en la Revolución francesa, [54-55](#); *La philosophie d’histoire par feu l’abbé Bazin*, [314](#); Maistre sobre, [167](#); reacción alemana contra, [486](#), [497](#); se burla de las variaciones en las leyes, [155](#); sobre alcanzar los fines humanos, [143](#); sobre creatividad artística, [326](#); sobre diferencias

culturales, 322; sobre Mahoma, 497; sobre el progreso, 315; sobre la historia, 237-242, 259, 264; sobre la Ilustración, 10n, 237; Tolstoi lo rechaza, 399; y el espíritu del tiempo, 552; y Maquiavelo, 222; y silogismos de Wolff, 299; y el *bon sens*, 335; y el método científico, 237; y la realidad unificada, 230, 262
voluntad: Fichte sobre la, 494; libre albedrío y supremacía de la, 494, 500; y teoría de la causación, 483

Vrank, François, 235

Vrubel, Mikhail Aleksandrovich, 450

Vyatka, (Rusia), 420, 428

Vyazemsky, príncipe Petr Andreevich, 354

Wackenroder, Wilhelm Heinrich, 410, 499

Wagner, Richard, 263, 314, 425, 432, 503

Walder, E., 172

Walker, Leslie, 172

Walpole, Robert, 562

Warton, Thomas (*senior*) y Joseph, 268, 306

Weber, Max: orden social, 87; sobre la explicación de las acciones, 49; sobre la fuerza de la burocracia, 509; y el sentido de la historia, 66; y la sociología del conocimiento, 102

Wegelin, Jakob von Daniel, 265, 338n

Weil, Simon, 100

Weizmann, Chaim, xxviii

Wells, G. A., 264n, 291n, 335n, 341n

Wells, Herbert George, 230, 236, 335, 362, 447, 492, 543

Weltanschauung, 29

Whitehead, Alfred North, 482

Whitfield, John Humphreys, 193

Whitman, Walt, 503

Wieland, Christoph Martin, 309, 331, 487

Willkie, Wendell, 563

Wilson, Woodrow, 543, 561-562

Winckelmann, Johann Joachim, 250, 266, 302, 338, 446

Wirkungszusammenhang, 65

Wittgenstein, Ludwig, 96

Wolf, Friedrich August, 259

Wolff, Christian, barón, 262, 269, 291, 299

Wolin, Sheldon S., 212

Wood, Robert, 293

Woolf, Virginia, 362, 447, 456, 461, 543, 558, 569

Wordsworth, William, 160, 488, 498

Wundt, Wilhelm Max, 31

Yakovenko, profesor, 352n

Yakovlev, Ivan Aleksandrovich (padre de Herder), 417-418, 422

Yámbulo, 479

Yashvili, Pavle (conocido como Paolo) Dzhibraelovich, 446

Yeats, William Butler, 448, 543

Yggdrasil, 214

Young, Edward, 259, 294, 306

Zadkine, Ossip, 442

Zamyatin, Evgeny Ivanovich, 509

Zenkovsky, V. V., 352n

Zenón, 479

Zhdanov, Andrey Aleksandrovich, 463

Zhikharev, S. P., 387

Zhukovsky, Vasily Andreevich, 449

Zimmermann, J. G. Ritter von, [266](#)

Zinzendorf, Nikolaus Ludwig, conde, [266](#)

Zoshchenko, Mikhail Mikhailovich, [458](#)

Zweig, Stefan, [352](#)

* Compilado por Douglas Matthews.



El estudio adecuado de la humanidad

Isaiah Berlin anticipó con lucidez excepcional la fractura de la fe en una sola estructura de valores. Sus ensayos son la demostración de que la verdad no es una: en ellos desafía los grandes lemas racionalistas que imperaron durante dos mil años y propone un pluralismo objetivo fundado en la capacidad del ser humano para ser libre.

La habilidad de Berlin para penetrar temperamentos radicalmente distintos lo convierte, según Roger Hausheer, en uno de los más perceptivos exploradores de la condición moderna: “su viaje de descubrimiento puede llegar a verse como análogo a esas exploraciones pioneras que han formado los grandes triunfos de la humanidad occidental desde el Renacimiento”.

Esta antología reúne los escritos esenciales de uno de los más grandes pensadores del siglo XX. La reflexión sobre el vínculo entre teoría política e historiografía, el problema del determinismo y la libertad, la relación entre romanticismo y nacionalismo, así como el retrato de los grandes pensadores rusos permitirán al lector apreciar la amplitud de la contribución de Berlin al conocimiento del hombre sobre sí mismo.

Índice

Índice general	7
Nota a la edición norteamericana	9
Prólogo	10
Prefacio del editor	16
Introducción	21
El estudio adecuado de la humanidad	33
La búsqueda del ideal	34
Fundamentos filosóficos	48
El concepto de la historia científica	49
¿Existe aún la teoría política?	84
Libertad y determinismo	111
De la esperanza y del miedo liberado	112
La historia de las ideas	135
La contra-Ilustración	136
La originalidad de Maquiavelo	157
El divorcio entre las ciencias y las humanidades	203
Herder y la Ilustración. Vivimos en un mundo que nosotros mismos hemos creado	229
Escritores rusos	293
El erizo y el zorro. Ensayo sobre la visión de la historia en Tolstoi	294
Herzen y sus memorias	346
Conversaciones con Ajmátova y Pasternak	367
Romanticismo y nacionalismo en la edad moderna	390
La apoteosis de la voluntad romántica. La rebelión contra el mito de un mundo ideal	391
Nacionalismo. Pasado olvidado y poder presente	414
Figuras del siglo XX	433
Winston Churchill En 1940	434
El presidente Franklin Delano Roosevelt	453
Bibliografía concisa de los escritos de Isaiah Berlin	461
Índice analítico	468

