CONSIDERACIONES DE

Un apolítico

Thomas Mann



FUNDACIÓN
Carlos Slim

Consideraciones de un apolítico

Mann, Thomas

Ensayo

Se reconocen los derechos morales de Mann, Thomas.
Obra de dominio público.
Distribución gratuita. Prohibida su venta y distribución en medios ajenos a la Fundación Carlos Slim.

Fundación Carlos Slim
Lago Zúrich. Plaza Carso II. Piso 5. Col. Ampliación Granada
C. P. 11529, Ciudad de México. México.
contacto@pruebat.org

PRÓLOGO

En 1915, cuando hube dejado en manos del público el pequeño libro Federico y la gran coalición, creí que había saldado mi deuda «al día y a la hora», y que, aun en la furia desencadenada de los tiempos, podría volver a dedicarme a las empresas artísticas que había iniciado antes de estallar la guerra. Pero esto se reveló como un error. Lo mismo que a centenares de miles, a quienes la guerra arrebató de su órbita, a quienes «enroló», apartándolos y manteniéndolos alejados, durante muchos años, de su verdadero oficio y ocupación, otro tanto me ocurrió a mí; pero no fueron el estado ni el ejército quienes me «enrolaron», sino los propios tiempos: para prestar servicio del pensamiento, durante más de dos años, con el arma para la cual, al cabo de mi constitución intelectual, era tan poco hábil, ni para la que había nacido, como más de un compañero de vicisitudes, no era hábil ni había nacido para el servicio real en el frente o en la retaguardia, y del cual retorno hoy, no precisamente en las mejores condiciones de bienestar —un damnificado de la guerra, debo decir por cierto—, a mi huérfana mesa de trabajo.

El fruto de esos años —pero no lo califico de «fruto», sino que prefiero hablar de un residuo, un resto y un sedimento o también de una huella, más exactamente, y para confesar la verdad, una huella dolorosa—, es decir, el remanente de esos años, para acomodar el altanero concepto de la permanencia a un sustantivo de cuño no demasiado orgulloso, lo constituye el presente volumen, que, a su vez, y por buenas razones, me cuido de calificar de libro o de obra. Pues un ejercicio de veinte años, no del todo despreocupado, me ha enseñado, en este arte, después de todo, a respetar demasiado el concepto de obra, de composición, como para que pueda reivindicar el empleo de ese nombre para una efusión o un memorándum, un inventario, un diario o una crónica. Pero de algo semejante, de una obra de escritura y acumulación, se trata en este caso, aunque a veces este volumen se presente —con derechos a medias, por lo demás— como una composición y una obra. Con derechos a medias. Pues podría demostrarse la existencia de una idea orgánica y siempre presente, si no se tratase precisamente solo del sentimiento vacilante que penetra todo el volumen. Podría hablarse de «variaciones sobre un tema», con tal de que ese tema hubiese alcanzado, justamente, una imagen más precisa. ¿Un libro? No, no es posible hablar de tal cosa. Esa búsqueda, esa lucha y esos tanteos en el encuentro de la esencia, de las causas de una pena, esas estocadas dialécticas en la niebla contra tales causas, todo ello no dio por resultado, naturalmente, un libro. Pues entre esas causas se contaba

indudablemente una desacostumbrada falta de dominio del tema, cuya clara y vergonzante conciencia estuvo continuamente activa, y que por instinto debía ocultarse mediante un lenguaje ligero y soberano… Sin embargo, y tal como una obra de arte puede tener forma y apariencia de una crónica (cosa que sé por experiencia), así a la postre una crónica puede tener asimismo forma y apariencia de una obra de arte; y es así como este compendio exhibe, cuando menos ocasionalmente, la ambición y el hábito de una obra: es algo intermedio entre una obra y una efusión, entre composición y escritura, aun cuando su punto de existencia se halla tan poco situado en el centro —en realidad, tanto más hacia el lado de lo no-artístico— que haremos mejor en considerarlo, a pesar de sus capítulos compuestos, como una especie de diario, cuyas primeras partes datan de los comienzos de la guerra y cuyos últimos capítulos, acaso, de fines de 1917 y principios de 1918.

Pero si estos apuntes no constituyen una obra de arte, no lo son, en última instancia, porque, en cuanto a apuntes y consideraciones, son en demasiada medida una obra de artista, la obra de un oficio de artista, pues eso es lo que son, de hecho, en más de un aspecto. Lo son, por ejemplo, en cuanto producto de cierta irritabilidad indescriptible contra tendencias intelectuales de la época; una irritabilidad, una delicadeza de la piel y una nerviosidad de la percepción que yo conocí en mí desde siempre, y de la cual, en cuanto artista y por lo que creo, a veces he obtenido beneficios. Pero esta irritabilidad produjo, desde siempre, la cuestionable proclividad accesoria de reaccionar ante esos estímulos de una manera directamente propia del escritor, crítica, polémica, e inclusive en aquellos momentos —más aún, precisamente en aquellos momentos— en los que no solo se trataba de un prurito externo de la piel, sino cuando yo participaba, en cierto grado y desde adentro, de lo que había percibido: una belicosidad o manía belicosa puramente literaria, basada en la necesidad del equilibrio, y por ello y por su parte demasiado decidida a una encolerizada unilateralidad, sin que para todo ello el conocimiento crítico fuese suficientemente capaz de cobrar conciencia, de la palabra, del análisis, lo bastante maduro intelectualmente como para poder confiar seriamente en un tratamiento ensayístico. Creo que es así como se originan los escritos de artistas.

Además, estos ensayos constituyen una obra de artista en su falta de independencia, en su necesidad de ayuda y sostén, en sus inacabables citas y apelaciones a poderosos conjurantes y «autoridades», esa expresión de voluptuosa gratitud por los beneficios recibidos y del instinto infantil de imponer textualmente al lector todo cuanto se ha escogido para su propio consuelo, en lugar de dejar que ello constituya el trasfondo mudo y apaciguador del discurso propio. Por lo demás, paréceme que en todo el desenfreno de este anhelo actuaba cierto tacto y gusto artístico tendentes a su satisfacción. Se experimentaba el hecho de citar como un arte,

similar al de insertar el diálogo en la narración, y se trataba de ejercitarlo con efecto rítmico semejante…

Obra de artista, escrito de artista: en ella habla alguien que, como se dice en el texto, no está habituado a hablar, sino a hacer hablar a los hombres y a las cosas, y que por consiguiente «hace» hablar incluso allí donde parece y cree hablar él mismo, directamente. Un resto de rol, de condición de abogado, de juego, de artistería, de estar situado por encima de los hechos, un resto de falta de convicciones y de esa sofística escritoril que hace que tenga razón quien acaba de hablar, y que en este caso era yo mismo; un resto semejante permaneció indudablemente por doquier, apenas si dejó de ser semiconsciente; y sin embargo, en cada instante cuanto yo decía era, en verdad, la opinión de mi espíritu, el sentimiento de mi corazón. No es cosa mía la de resolver la paradoja de esta mezcla de dialéctica y de una voluntad real y honestamente empeñada. En última instancia, la propia existencia de este libro aboga en favor de la seriedad de mis intenciones.

Pues quisiera, por cierto, que su tono folletinizante no engañase a nadie respecto al hecho de que fueron los años más difíciles de mi vida aquellos durante los cuales lo acumulé. Obra de artista, y no obra de arte, sí, pues se origina en un oficio de artista conmovido en sus cimientos, cuestionado y puesto en peligro en su dignidad vital, de un estado de perturbación, a la manera de una crisis, de este oficio de artista, que debía revelarse como totalmente inapropiado para todo otro tipo de creación. La noción que le dio origen, que hizo aparecer como ineludible su redacción, era ante todo la de que, de otro modo, cualquier otra obra hubiese resultado intelectualmente sobrecargada, lo cual constituyó una consideración acertada, pero que aún distaba de hacer justicia al estado real de cosas; pues en verdad, el proseguir trabajando en aquellas obras se hubiese revelado como totalmente imposible, y ante repetidas tentativas se reveló como tal: ello gracias a las circunstancias intelectuales de la época, a la movilidad de todo lo inanimado, a la conmoción de todos los fundamentos culturales, en virtud de un artísticamente insanable tumulto del pensamiento, de la lisa y llana imposibilidad de hacer algo sobre la base de un ser, de la disolución y problematización de ese propio ser por la época y su crisis, de la necesidad de comprender, poner en claro y defender ese ser cuestionado, puesto en situación de apremio y que ya había dejado de estar en reposo, en cuando sustrato cultural, de un modo fijo, obvio e inconsciente; es decir, la irrecusabilidad de una revisión de todos los fundamentos de ese propio oficio de artista, su autoinvestigación y autoafirmación, sin las cuales su actividad, su influencia y su alegre cumplimiento, todo obrar y hacer, aparecían, en lo sucesivo, como cosa imposible.

¿Por qué había de parecerme esto así justamente a mí? ¿Por qué para mí las galeras, mientras que otros quedaban en libertad? Porque sé muy bien que artistas de toda clase, por lo que respectó a su persona física, incluso si la crisis y la mutación de

los tiempos les sorprendió aproximadamente en la misma edad que a mí, no se vieron inhibidos por ella en su producción en absoluto o a lo sumo en forma sumamente pasajera. Durante esos años se crearon y publicaron tanto obras literarias como musicales y plásticas, reportando a sus autores gratitud, fama y fortuna. La juventud iba llegando y era saludada con entusiasmo. Pero también otros artistas de mayor edad, incluso mayores que yo, prosiguieron en actividad, llevaron a término lo que habían emprendido, blindaron lo ya habitual, lo característico de su cultura y de su talento, y casi parecía que sus creaciones resultaban tanto más bienvenidas cuanto menos parecieran afectadas por los acontecimientos y cuanto menos los recordaran. Pues la demanda de arte por parte del público se había acrecentado inclusive, su gratitud por la obra libre era más viva que de costumbre, las perspectivas de todo tipo de retribución, incluso material, eran particularmente favorables. Lo que estoy diciendo es una captatio benevolentiae, y no lo oculto. En verdad, con este libro intento reconciliar, al señalar cuánto renunciamiento entraña. Relegué mis planes más queridos, muchos de los cuales esperaban su concreción, no sin ansiedad e impaciencia —así ello redunde ahora en su honor o en su escarnio—, para consagrarme a escribir una obra de cuya amplitud interna y externa tampoco tenía esta vez una idea siquiera aproximadamente correcta; de otro modo, y a pesar de todo ello, difícilmente me hubiese abocado a ella. Recuerdo ciertamente que, al principio, mi celo era considerable, que me impulsaba la fe de tener que decirme, a mí mismo y a otros, mucho de bueno y trascendental. Pero después, ¡cuánta creciente inquietud, cuántas nostalgias de la «libertad dentro de la limitación», cuántos tormentos causados por lo indeciblemente comprometedor y desorganizador de todo discurso, cuánta aflicción royéndome por la pérdida de meses, de años! Pero una vez transgredido el punto en el cual aún era posible volver atrás, abandonar la empresa y alejarme de ella, el de «perseverar» se convierte en un imperativo más económico que moral, aun cuando la voluntad de concluir adquiere categóricamente algo de heroico en casos en los cuales ni siquiera puede pensarse en concluir. Para una actividad de escribir como esta siempre hay un solo lema que declara su necedad, su desolación, sin desecharla del todo. El mismo se encuentra en la Revolución Francesa de Thomas Carlyle y reza del siguiente modo: «Has de saber que el Universo es lo que pretende ser: un infinito. Jamás intentes devorarlo, confiado en tu poder lógico de digestión; antes bien, agradece si, mediante el expediente de hincar hábilmente un pilar en el caos, impides que él te devore».

Una vez más, ¿por qué había de «esforzarse mi cuerpo en lugar de la Cristiandad»?, para decirlo con palabras de la Violaine de Claudel. ¿Era acaso mi situación anímica especialmente difícil, como para que pareciese necesitar a tal punto el planteo, la explicación, la defensa? Los cuarenta años son, por cierto, una edad crítica; uno ya no es joven, advierte que el futuro propio ya no es el futuro general, sino apenas ya […] el

propio. Tienes que llevar tu vida a término, una vida superada ya por el andar del mundo. Sobre el horizonte han asomado elementos nuevos que te niegan, sin poder desmentir que las cosas no serían tales como son si no hubieses estado tú allí. Los cuarenta años son el punto de inflexión de la vida; y no es nada insignificante —como señalé por cierto en el texto— si la inflexión de la vida personal resulta acompañada por los truenos de una inflexión del mundo, que se torna terrible para la conciencia. Pero también hubo otros de cuarenta años, y les fue mejor. ¿Era yo más débil, más perturbable, mas destructible? ¿Carecía yo de orgullo y de firmeza interior, al punto que me perdí polémicamente ante lo nuevo, so riesgo de provocar con ello mi autodestrucción? ¿O debo atribuirme un sentimiento de solidaridad particularmente excitable con mi época, un peculiar aguzamiento, sensibilidad, susceptibilidad de mi pertenencia temporal?

Sea como fuere, reduciré el origen de estas páginas a su nombre más sencillo si lo califico de escrupulosidad, un atributo que constituye una parte integrante tan esencial de mi condición de artista, que podría decirse, en forma resumida, que la misma consta de aquella: de escrupulosidad, un atributo artístico-moral al cual debo cualquier efecto que jamás haya logrado, y que ahora me ha gastado esta broma. Pues sé muy bien cuán cerca está de rayar en la pedantería, y quien quiera calificar todo este libro de una monstruosa pedantería pueril e hipocondríaca difícilmente estaría equivocado; en más de un momento, a mí mismo no me pareció otra cosa. La interrogación del acápite irrumpía más de una, más de cien veces, con una sonrisa tal como la que acompaña a lo inconcebible, a través de todas mis exploraciones, mis explicaciones, mis expectoraciones, y ahora, a posteriori, cuando considero mis torpes afanes en torno a la cuestión política, incluso se suma algo de ese sentimiento conmovedor que no dejará de asaltar a mis lectores. «¿Qué diablos le importaba?» Pero sí me importaba, me incumbía real y apasionadamente, y me parecía imprescindiblemente necesario esclarecer estos problemas, de alguna manera, según mi mejor saber, entender y capacidad. Pues los tiempos eran de tal índole que ya no podía distinguirse diferencia alguna entre lo que incumbía y lo que no incumbía al individuo; todo estaba agitado, revuelto, los problemas bullían mezclándose unos con otros y ya no era dable separarlos, se revelaba la conexión, la unidad de todas las cuestiones del espíritu, allí estaba el problema del propio hombre, y la responsabilidad ante él abarcaba asimismo la necesidad de una toma de posición política y de una decisión de la voluntad en tal sentido. La grandeza, la gravedad y la irrestricción de la época consistía en que para el hombre escrupuloso y de algún modo responsable —no sé de qué ni ante quién—, para quien se diese importancia a sí mismo, ya no hubiese nada que no tuviese que tomar como importante. Todo atormentarse por las cosas es un autotormento, y solo se atormenta aquel que se toma a sí mismo como importante. Habrá de perdonársele toda la pedantería y puerilidad de estas páginas cuando se me haya perdonado que

me tomo a mí mismo como importante, hecho este que se torna evidente cuando hablo directamente de mí mismo, y por cierto que es un atributo que puede considerarse como fundamento de toda pedantería, y que como tal puede ser objeto de una sonrisa. «¡Cielos, cuán importante se considera!»: es una interjección a la cual mi libro da ocasión, en verdad, a cada paso. Todo cuanto tengo para replicar a esto es el hecho de que jamás he vivido ni podría vivir sin considerarme importante; la circunstancia de que todo cuanto me parece bueno y noble —el espíritu, el arte, la moral— proviene de la humana cualidad de considerarse importante, la clara noción de que todo cuanto he obrado y producido, y más exactamente el encanto y el valor de cada minúscula parte componente de ello, de cada línea y de cada giro de toda la obra que he producido en lo que llevo de vida —por mucho o por poco que ello pueda significar—, debe atribuirse exactamente al hecho de que me he considerado importante.

Pero a la escrupulosidad se halla estrechamente emparentada la soledad, que acaso solo sea otro nombre de la misma cosa: me refiero a esa soledad que tan difícil le resulta al artista distinguir de la vida pública. Quizás el artista, en general, no sea proclive en absoluto a distinguir entre ambas. Su elemento vital es una soledad pública, una solitaria vida pública de índole espiritual, y cuyo pathos y concepto de la dignidad se diferencia por completo de la vida pública burguesa, sensualmente social, pese a que en la experiencia ambas vidas públicas coincidan en cierto modo. Su unicidad se basa en la publicidad literaria, que es espiritual y social a un tiempo (como el teatro), y en la cual el pathos de la soledad se torna capaz de alternar en sociedad, burguesamente posible y hasta burguesamente meritorio. Por mucho que la brutalidad o el radicalismo de su entrega comunicativa llegue hasta la prostitución, hasta la entrega de su biografía, hasta la total impudicia de un Jean Jacques, la dignidad del artista en cuanto persona privada permanece totalmente intacta en el proceso. Es posible y hasta natural que un artista que en su obra acaba de sacrificarse y entregarse humanamente, hasta de arrastrarse, al momento siguiente alterne con las gentes sin la sensación de haber faltado en lo más mínimo a su persona civil, y una opinión pública social de cultura, vale decir una opinión pública que se equipara, en lo posible, a la opinión pública intelectual, no solo le dará la razón, sino que los méritos que ha logrado como solitario de vida pública inclusive redundarán en beneficio de su honor civil.

Pero todo esto solo tiene validez condicional. Solo tiene validez, y lo humano solo se revela como susceptible de una vida pública social mediante la publicidad literaria, cuando es digno de la vida pública intelectual; de otro modo, la publicidad lo convierte en burla o en escándalo. Es menester atenerse a esta ley, a este criterio. Yo, por mi parte, debo preguntarme ahora si la publicación de estas páginas, del producto de una soledad habituada a ser pública, ocurre con justicia; vale decir, si pueden

revelarse como susceptibles de una vida pública social, porque son dignas de la vida pública intelectual, y en tal caso de poco me serviría que solo pudiese defender con motivos humanamente personales su publicabilidad, su derecho a tomar estado público o el derecho que sobre ellas tiene la opinión pública. De cualquier modo, esta clase de razones merece asimismo una acogida. Durante años se detuvo mi producción, no aparecieron trabajos anunciados, yo parecía enmudecido, paralizado, eliminado. ¿No debía acaso a mis amigos una rendición de cuentas acerca de cómo había pasado yo esos años? Y aunque no se tratase de una deuda, ¿no podría hablarse acaso de un derecho? Pues yo había luchado y renunciado, había pasado amarguras, me había afanado honestamente en procurar saber, aunque con fuerzas insuficientes y diletantescas, y era humano que desease que todo ello no hubiese sido soportado, tolerado y realizado en forma totalmente «gratuita», en una soledad privada y excluida de la opinión pública. He dicho que esta clase de razones merecen asimismo acogida, aunque no resulten decisivas. Desde el punto de vista de lo intelectual es necesario demostrar la publicabilidad de estas páginas, justificar su publicación; se trata de su derecho intelectual a tomar estado público; y, en realidad, considero que tal derecho existe.

Este trabajo, que posee el carácter desinhibido de una comunicación epistolar privada, ofrece de hecho, según mi leal saber y entender, los fundamentos intelectuales de cuanto tenía para brindar en cuanto artista, y cuanto corresponde a la opinión pública. Si ello era digno de la opinión pública intelectual, también lo será la siguiente rendición de cuentas. Y puesto que fue la época la que me lo exigió, irrecusablemente por lo demás, pareciera que la época posee un derecho a ese respecto. He aquí un documento, me parece, que no es desmerecedor de ser conocido asimismo por la posteridad, siquiera solo en virtud de su valor temporalmente sintomático, en la infinitud de su agitación intelectual, en su celo por hablar de todo a la vez… No sé si de ese modo no solo me revelé como un mal pensador, sino que además también desnudé mi condición de artista en virtud de la revelación de los fundamentos intelectuales de esa condición de artista; pero esa incertidumbre no debe constituir, para mí, un motivo para encerrar este trabajo. Que lo que es verdadero salga a la luz. Jamás he intentado parecer mejor de lo que soy, ni tampoco he de hacerlo, ni hablando ni recurriendo a un astuto silencio. Jamás he temido mostrarme. El deseo expresado por Rousseau en el primer párrafo de sus Confesiones, y que en aquella época parecía nuevo e inaudito —el de «mostrar a un ser humano, más exactamente a sí mismo, en toda su verdad natural»—, ese deseo, que Rousseau calificó de «sin precedentes hasta la fecha», y cuya concreción pensó que no hallaría imitadores, se convirtió en una obviedad hecha carne, en el ethos intelectual y artístico fundamental del siglo al cual pertenezco, en lo esencial, el siglo

XIX; y también mi vida, como la de tantos hijos de esta época de confesores, lleva el acápite de los versos de Platen:

¡No estoy tan pálido aún que necesite afeites!
¡Que me conozca el mundo, para que me perdone!

Lo repito: una fijación de índole problemática, trátese de imágenes o de palabras, es susceptible de cobrar vida civil pública en la medida en que es digna de cobrar vida intelectual pública. En tal caso, la dignidad pública no resulta afectada por ello en absoluto. Al decirlo pienso especialmente en un elemento humanamente trágico de este libro, en ese conflicto íntimo al cual ha sido dedicada en forma especial una serie de páginas, y que, por lo demás, también tiñe y determina mi pensamiento en muchos puntos. También con respecto a él, y sobre todo con respecto a él, vale la circunstancia de que su entrega, en la medida en que la misma aún era posible en todos los casos, resulta intelectualmente justificada, por lo cual carece de motivos para escandalizarse. Pues este conflicto íntimo se desarrolla en la esfera intelectual, y no cabe duda alguna de que posee suficiente dignidad simbólica como para tener derechos a adquirir estado público y para que, en consecuencia, una vez expuesto, no tenga un efecto desdoroso. Una opinión pública civil ilustrada, es decir una opinión pública tal que se equipara a la intelectual en la medida de lo posible, no se escandaliza frente a la confesión de circunstancias personales dignas de adquirir estado intelectual público, a lo cual aquella tiene derecho. La confianza que se expresa en semejante confesión podrá revelarse como demasiado «solitaria» y optimísticamente crédula, pero su aniquilación no redundará en deshonor de quien la abrigaba.

Dije que había prestado un servicio a la época al escribir este libro, al tratar de «fijar» nuevamente, de una manera escrupulosa o pedantesca, las razones de mi ser, removidas y arremolinadas por la época. Pero habrá quien, después de tomar conocimiento de los siguientes capítulos, juzgará que con ellos he «servido» a la época de una manera harto cuestionable, sin un sano amor por ella, en forma indisciplinada, obstinada, con cien manifestaciones de desobediencia hostil y mala voluntad, realizando escasos méritos en favor de su cumplimiento, de su perfeccionamiento, de su realización. Diría que no solo o también me habría revelado como un mal pensador, sino también y antes bien como un malpensado, como un malintencionado, como un mal carácter, por haber tratado de prestar apoyo y de defender lo agonizante y caduco, y de rechazar y dañar lo nuevo y necesario, a la propia época. A ello he de replicar que hay más de una manera de servir a la época, y que la mía no tiene por qué ser necesariamente la errónea, mala y estéril. Un pensador contemporáneo ha dicho: «No es tan difícil descubrir el sentido en el cual avanza una cultura, ni es tan grandioso adherir a ella con aullidos como se lo imaginan los mentecatos que pululan en el país. Descubrir el verdadero camino de la vida, los retrocesos, contradicciones y tensiones

de la vida, los contrapesos que requiere, las fuerzas contrarias que la vuelven a poner en tensión cada vez que se debilita en el desgaste de sus fuerzas, los antagonistas sin los cuales el drama de la vida no avanza, no solamente el ver todo ello, sino sentirlo viviente, combatiéndose mutuamente, en su propio interior, eso es lo que hace al hombre que es totalmente hombre en su época». Una bella frase, exactamente coincidente con mi propio pensamiento. No creo que constituya la esencia ni el deber del escritor el adherir «con aullidos» a la dirección principal en la cual avanza la cultura en el momento dado. No creo, ni puedo creer de acuerdo a mi naturaleza, que para el escritor resulte natural y necesario favorecer una evolución de una manera totalmente positiva, mediante el apoyo directo y creyentemente entusiasta, como un probo caballero de la época sin escrúpulos ni dudas, con intenciones rectas y una voluntad y un ánimo inquebrantables hacia ella, su diosa. Antes bien, desde siempre el oficio de escritor se me ha antojado como un producto y expresión de la problemática, de los aquí y allá, de los sí y no, de la convivencia de dos almas en un mismo pecho, de la terrible riqueza en materia de conflictos, antinomias y contradicciones internas. ¿Por qué y para qué el oficio de escritor, si no se trata de un afán intelectual y moral en torno a un yo problemático? No, lo admito, no soy un caballero de la época; tampoco soy un «líder», ni lo quiero ser. No me gustan los «líderes», ni tampoco los «maestros», como por ejemplo los «maestros de la democracia». Pero quienes menos me gustan y a quienes menos aprecio son a esos seres pequeños, nulos, husmeadores, quienes viven de estar al tanto y de tener pistas, esa ralea de lacayos y criados de librea de la época, que en su trotar marginan al nuevo entre incesantes manifestaciones de desprecio por todos cuantos sean menos móviles y listos; así como también los dandis y hombres a tono con la época, esos swells y elegants intelectuales que usan las últimas ideas y frases tal como usan su monóculo —por ejemplo «espíritu», «amor», «democracia»—, de modo que hoy en día ya resulta difícil oír esta jerga sin repugnancia. Todos estos, tanto los que aúllan como los esnobs, gozan de la libertad de su nulidad. No son nada, como he afirmado en el texto, y por lo tanto son totalmente libres de creer y de juzgar, y ello siempre a la última hechura y à la mode. Los desprecio sinceramente. —¿O es que mi desprecio es solo envidia embozada, ya que no soy partícipe de su casquivana libertad?

Pero, ¿en que medida no lo soy? ¿En qué medida estoy comprometido y determinado? Si no soy nada, como ellos, ¿qué soy entonces? Este interrogante fue el que me ató a las «galeras», y traté de hallarle una respuesta por «comparación». El descubrimiento, varias veces a punto de surgir, era fluctuante, nebuloso, insuficiente, dialécticamente unilateral, y estaba distorsionado por el esfuerzo. ¿He de intentar, una vez más, en el último momento, fijarlo en un lamentable apaciguamiento?

En lo intelectualmente esencial soy un auténtico hijo del siglo dentro del cual se hallan los primeros veinticinco años de mi vida: el siglo XIX. Encuentro sin embargo en

mi interior elementos artístico-formales, así como intelectuales-morales, necesidades, instintos que ya no pertenecen a esa época, sino a otra más nueva. Pero así como, en cuanto escritor, me siento en realidad un derivado (naturalmente que no perteneciente) del arte de la narrativa burguesa alemana del siglo XIX, que llega desde Adalbert Stifter hasta el último Fontane; así como —según digo— mis tradiciones e inclinaciones artísticas apuntan retrospectivamente hacia ese mundo nacional de la maestría alemana que me arrebata y fortalece en virtud de una confirmación idealista de mí mismo toda vez que entro en contacto con él, de ese mismo modo también mi centro de gravedad intelectual se encuentra allende la mutación del siglo. El romanticismo, el nacionalismo, el civismo, la música, el pesimismo, el humor, son elementos atmosféricos de la era ya transcurrida que constituyen, en lo esencial, también las componentes impersonales de mi propio ser. Pero es sobre todo un estado anímico fundamental y una disposición mental, un rasgo de carácter, lo que diferencia al siglo XIX, a grandes rasgos, de la centuria precedente y —cosa que se torna cada vez más clara— también del siglo presente. Nietzsche fue quien primero y mejor expresó esta diferencia de carácter en palabras críticas.

«Honesto, pero sombrío» es la calificación que aplica Nietzsche al siglo XIX, en contraposición al siglo XVIII, al cual, aproximadamente lo mismo que Carlyle, considera femenino y mendaz. Sin embargo, este, en su humana sociabilidad, habría poseído un espíritu al servicio de lo deseable, desconocido para el siglo XIX. Más animal y feo, hasta más plebeyo y precisamente por eso «mejor», «más honesto» que aquel, el siglo XIXsería más sumiso a la realidad de toda índole, más verdadero. Por cierto que al mismo tiempo sería falto de voluntad, triste y oscuramente codicioso, fatalista. No habría revelado temor ni respeto ante la «razón» ni ante el «corazón» y, por intermediación de Schopenhauer, inclusive redujo la moral a un instinto, más exactamente a la compasión. En su carácter científico y despojado de deseos se habría liberado de la dominación de los ideales, buscando instintivamente por doquier teorías apropiadas para justificar un fatalista sometimiento a los hechos. El siglo XVIII trataba de olvidar cuanto se sabe acerca de la naturaleza del hombre, de adecuarlo a su utopía. Superficial, blando, humano, entusiasmado por «el hombre», utilizó el arte con fines de propaganda de reformas de naturaleza social y política. En cambio Hegel, con su modo de pensar fatalista, su creencia en la mayor razón del victorioso, su justificación del «estado» real (en lugar de la «humanidad», etc.), habría significado fundamentalmente una victoria sobre la sensibilidad. Y Nietzsche habla del antirevolucionarismo de Goethe, de su «voluntad de endiosamiento del universo y de la vida, para hallar la paz y la dicha en su intuición y penetración». Su crítica, que no está exenta de simpatía por doquier, se torna extremadamente positiva, circunscribe en verdad la religiosidad de toda una era al circunscribir la naturaleza de Goethe como un fatalismo «casi» alegre y confiado «que no se rebela, que no desfallece, que trata

de conformar una totalidad a partir de sí mismo, en la creencia de que solo en la totalidad todo se redime, aparece como bueno y justificado».

La crítica formulada por Nietzsche al siglo expirado, a esa época tremenda pero poco «magnánima», poco galante en lo intelectual, jamás pareció más grandiosamente acertada que bajo la óptica del día actual. Hace poco hallé expresado, en letras de molde, que «Schopenhauer habría sido socialmente altruista», en razón de que su moralidad habría culminado en la compasión; junto a ese pasaje marqué un grueso signo de interrogación. La filosofía de la voluntad de Schopenhauer (quien jamás fue proclive a olvidar cuanto se sabe acerca de la naturaleza del hombre) no tenía voluntad alguna al servicio de la deseabilidad, no tenía interés social ni político alguno. Su compasión era un medio para la redención, no para el mejoramiento en algún sentido político-intelectual opuesto a la realidad. En este aspecto, Schopenhauer era cristiano. Hubiese debido oírle hablar de los deberes de reforma social del arte, a él, para quien el estado estético era un predominio bienaventurado de la intuición pura, un detenerse de la rueda de Ixión, un liberarse de la voluntad, la libertad en el sentido de la redención y en ningún otro. He aquí el duro esteticismo de Flaubert, su duda ilimitada con el nihilismo como resultado, con la irónica resignación del «Hein, le progrès, quelle blague!». Por allí surge la burguesamente iracunda testa de Ibsen, semejante en su expresión a la de Schopenhauer. La mentira como condición de la vida, el paladín de la «exigencia moral» como figura cómica, Hjalmar Ekdal como el hombre tal cual es, su mujer torpemente realista como la honrada, el cínico como razonador: he aquí el ascetismo de la honestidad, el áspero siglo XIX. ¡Y qué proporción de su brutal y honesto pesimismo, de su ethos particularmente severo, masculino y «frugal» impera aún en la «realpolitik» y en la antiideología de Bismarck!

Reconozco que esta muy variable tendencia y clima fundamental del siglo XIX, su sumisión a lo real y concreto, verdadera, no halagüeña e insensible, poco afecta al culto de los bellos sentimientos, es la dote decisiva que he recibido de ese siglo; que es ella la que restringe y maniata a mi ser contra ciertas nuevas tendencias que surgen y que niegan mi mundo por considerarlo carente de ethos. La novela del joven de veinticinco años, nacida en el umbral del siglo, era una obra totalmente privada de aquel «espíritu al servicio de la deseabilidad», totalmente carente de «voluntad» social, totalmente carente de patetismo, de elocuencia, de sentimentalismo, y en cambio pesimista, humorística y fatalista, realista en su melancólico sometimiento en cuanto estudio de la decadencia. Basta una sola alusión insignificante para caracterizar el lugar que ocupa este libro en la historia del espíritu (si se me perdona la expresión). Hacia el final se relatan amargas y burlescas historias escolares. «Quien de entre esos veinticinco jóvenes —se dice allí— tuviese la constitución apropiada, fuerte y activa para la vida tal cual esta es, tomaba en ese instante las cosas totalmente como eran, no se sentía ofendido por ellas, y consideraba que todo era obvio y estaba en orden.

Pero también había ojos dirigidos, en sombría meditación, hacia un punto…». Y esos ojos pertenecían al pequeño Johann, sublimado por degeneración y apenas ya retoño musical tardío de esa estirpe burguesa. «El pequeño Johann miraba fijamente las anchas espaldas de quien lo precedía, y sus ojos, de un castaño dorado y circundados por una sombra azulada, estaban colmados de repugnancia, de resistencia y de temor…». Pues bien, esta insubordinación, esta rebelión sensitivamente moral contra «la vida tal cual esta es», contra lo dado, la realidad, el «poder», esta insubordinación como característica de la decadencia, de la insuficiencia biológica, el propio espíritu (¡y el arte!) entendido y representado como la característica de ello, como producto de la degeneración, ese es el siglo XIX, esa es la relación que ve esa centuria entre el espíritu y la vida, aunque, a su vez, bajo un matiz peculiar y extremo, que solo resultaba posible después de la culminación de aquella tendencia melancólicamente honesta en Nietzsche.

Pues Nietzsche, quien con mayor agudeza caracterizó críticamente el carácter de la época, significó en cierto sentido una culminación de esa especie. La autonegación del espíritu en beneficio de la vida, de la vida «fuerte» y especialmente «bella», constituye indudablemente una liberación extrema y última con respecto a la «dominación de los ideales», un sometimiento ya no fatalista, sino entusiasta, eróticamente embriagado, al «poder», un sometimiento de una índole ya no muy masculina sino —como diría— de tipo sentimental-esteticista, y por añadidura un hallazgo para artistas, en un grado muy diferente aún a la filosofía de Schopenhauer. En el aspecto intelectualmente literario, la vivencia de Nietzsche produce dos posibilidades fraternas. La primera es ese esteticismo de la iniquidad y del renacimiento, ese culto histérico del poder, la belleza y la vida al cual se dedicó cierta literatura durante un período. La otra se llama ironía, y con ello estoy hablando de mi caso. En mi caso, la vivencia de la autonegación del espíritu en beneficio de la vida se convirtió en ironía, postura moral esta que no sabría circunscribir ni definir de ninguna otra manera que, precisamente, esta: que es la autonegación, la autotraición del espíritu en beneficio de la vida, entendiéndose por «vida», exactamente como en el caso del esteticismo renacentista, solo que en un matiz emocional diferente, más suave y disimulado, la amabilidad, la dicha, la fuerza, la gracia, la agradable normalidad de la trivialidad, de la falta de espíritu. Pero la ironía es, por cierto, un ethos de índole no necesariamente enfermiza. La autonegación del espíritu jamás puede ser totalmente seria, totalmente completa. La ironía hace proselitismo, aunque secretamente; trata de conquistar para el espíritu, aunque sin esperanza. No es animal, sino intelectual; no es sombría, sino ingeniosa. Pero no obstante es de voluntad débil y fatalista, y en todo caso está muy lejos de ponerse seria y activamente al servicio de la deseabilidad y de los ideales. Pero ante todo es un ethostotalmente personal, no un ethos social, exactamente del mismo modo en que no lo era la «compasión» de Schopenhauer; no es un medio para el mejoramiento en

el sentido político-intelectual, no es patético, por su falta de fe en la posibilidad de conquistar a la vida para el espíritu, y precisamente en este aspecto es una técnica lúdica (he dicho técnica lúdica) de la mentalidad del siglo XIX.

Pero ni siquiera a quien no hace mucho lo haya visto —desde hace diez o quince años— puede ocultársele ya actualmente que esta joven centuria, el siglo XX, está efectuando un clarísimo ademán de imitar muchísimo más al siglo XVIII que a su inmediato predecesor. El siglo XX declara desacreditados el carácter, las tendencias, el clima fundamental del siglo XIX, difama su tipo de veracidad, su falta de voluntad y su sumisión, su melancólico descreimiento. Cree —o mejor dicho, predica que hay que creer—. Trata de olvidar «cuanto se sabe acerca de la naturaleza del hombre» —para adecuarlo a su utopía—. Se entusiasma por «el hombre» exactamente al gusto dieciochesco, no es pesimista, ni escéptico, ni cínico, ni siquiera —y esto menos que nada— irónico. Ese «espíritu al servicio de la deseabilidad» es manifiestamente el espíritu al que alude, es el suyo: un espíritu de humanidad social. La razón y el corazón han vuelto a ponerse a la cabeza del vocabulario de la época, la primera como medio para deparar la «dicha», el segundo como «amor», como «democracia». ¿Dónde quedaría aún un rastro de «sometimiento a la realidad»? Antes bien, activismo, voluntarismo, meliorismo, politicismo, expresionismo; en una palabra: la dominación de los ideales. Y el arte debe efectuar propaganda por reformas de naturaleza social y política. Si se niega, queda pronunciada su sentencia. Esta reza, desde el punto de vista crítico: «esteticismo», y desde el punto de vista polémico: «parasitismo». La nueva sensibilidad no es un producto de la guerra; pero no cabe duda de que esta la ha acrecentado poderosamente. Ya nada queda del «estado» de Hegel: nuevamente la «humanidad» está a la orden del día; ya nada queda de la negación schopenhaueriana de la voluntad: que el espíritu sea voluntad, y cree el paraíso. Ya nada queda del ethos personal de la instrucción de Goethe: ¡Antes bien, sociedad! ¡Política, política! Y en cuanto respecta al «progreso» acerca del cual la fáustica pareja de héroes de Flaubert llegó a un resultado tan escarnecedor: el progreso es dogma, y no una broma para quien quiera «ser tomado en consideración»… Todo esto sumado es el «Nuevo Pathos». El mismo aúna sensibilidad y dureza, no es «humano» en algún sentido pesimísticamente humorístico, sino que proclama un «decidido amor al hombre». Intolerante, exclusivista, de una perversidad francesa en su retórica, ofende al reivindicar para sí toda moral, pese a que también hay otras gentes que, a la postre, piensan con una especie de razón, que ya antes de la proclamación del señorío de la virtud han vivido no precisamente como disolutos, por mera diversión, y podrían sentirse tentados a responder lo que Goethe ofreció como réplica a un reprochable patriotismo: «Cada cual hace lo mejor que puede, según cómo lo haya dotado Dios. Puedo decir que, en aquellas cosas que la naturaleza ha determinado que constituyan mi tarea diaria, no me he dado reposo ni me he concedido alivio día y noche, sino que

siempre he luchado, investigado y obrado cuanto más y mejor he podido. Bien estaríamos todos si cada cual pudiese decir otro tanto de su parte».

En lo que a mí respecta, en diversos puntos de los apuntes que siguen he tratado de poner en claro en qué medida tengo que ver con lo nuevo, en qué medida había, también en mí, algo de esa «resolución», de ese rechazo del «psicologismo indecente» de la época expirada, de su laxo y antiformal tout comprendre, es decir de una voluntad que podrá calificarse de antinaturalista, de antiimpresionista, de antirrelativista, pero que, tanto en lo artístico como en lo moral, era en todo caso una voluntad, y no mero «sometimiento». Esta clase de elementos se ha manifestado en mí en forma bastante visible, pero no en virtud de una necesidad de adhesión, sino simplemente porque solo tenía que escuchar mi propia voz interior para percibir asimismo la voz de la época. ¿Por qué, a pesar de ello, debí enemistarme con lo nuevo, sentirme rechazado, negado y ofendido por ello, y de hecho ser denostado y ofendido por ello, de un modo tanto más insoportable y ponzoñoso cuanto que ello ocurrió con el mayor talento literario, con el más impetuoso arte escritoril, con la pasión más ejercitada de que dispongo? Porque me enfrenta, a mí personalmente, en una forma en la cual debía suscitar contra sí lo más profundo y fundamental que hay en mí, lo más personalmente impersonal, lo más involuntario, inalienable e instintivo, el elemento fundamental nacional de mi naturaleza y mi instrucción: en la forma política.

En ningún análisis del Nuevo Pathos podrá eludirse jamás la palabra «política». Se halla por completo implícita en su naturaleza optimista-meliorista la circunstancia de que siempre se halla apenas a dos pasos de distancia de la política, aproximadamente —y no solo aproximadamente— en el sentido en que una masonería y una secta de iluminados de tinte románico siempre se halla apenas a dos pasos de distancia de ella, y que jamás guardará esa distancia de dos pasos. Pero quien haya preguntado qué política sería esa que persigue el Nuevo Pathos se habrá revelado como presa del error, como si hubiese dos o hasta más clases de «política», y como si, por el contrario, la posición política no fuese siempre una sola: la democrática. Si en los ensayos siguientes se aboga por la identidad de los conceptos de «política» y «democracia», o si se la trata como obvia, ello ocurre con un derecho reconocido con desusada claridad. No se es político «democrático» o «conservador», por ejemplo. Se es político, o no se es. Y si se es, se es demócrata. La posición política del espíritu es la democrática; la fe en la política es la fe en la democracia, en el contrat social. Desde hace más de un siglo y medio, todo cuanto en un sentido relativamente espiritual se entiende por política se remonta a Jean Jacques Rousseau: y este es el padre de la democracia, por ser el padre del propio espíritu político, del humanitarismo político.

Por consiguiente, el Nuevo Pathos me enfrentó como democracia, como ilustración política y filantropía de la dicha. Entendí la politización de cualquier ethos como su gestión; en la negación y la denostación de todo ethos no-político consistía —lo

experimenté en carne propia— su agresividad y su intolerancia doctrinaria. La «humanidad» en cuanto internacionalismo humanitario; la «razón» y la «virtud» en cuanto la república radical; el espíritu como un objeto situado entre el Club de los Jacobinos y el Gran Oriente; el arte como literatura de tertulias y retórica malévolamente cadenciosa al servicio de la «deseabilidad» social: ahí tenemos al Nuevo Pathos en su caldo de cultivo político, tal como lo vi de cerca. Admito que se trata de una forma peculiar, extremadamente romanizante del mismo. Pero mi destino fue el de experimentarlo de ese modo; y además —como ya he dicho— siempre y en todo instante está a punto de asumir esa forma: la de «Espíritu Activo», vale decir que un espíritu «decidido» a obrar en beneficio de una esclarecedora liberación y mejoramiento del mundo, de hacerlo feliz, no permanece en condición de política en un sentido amplio y metafórico por mucho tiempo, sino que muy pronto lo es también en un sentido más estrecho y propio. Y ¿qué clase de política?, para volver a preguntarlo, ingenuamente, una vez más. Una política antialemana, como es palmario. El espíritu político, antialemán, encuanto espíritu, es, lógica y necesariamente, antialemán en cuanto política.

Si en las páginas que siguen he abogado por el punto de vista de que la democracia, de que la propia política es ajena y ponzoñosa para el ser alemán; si he puesto en duda o si he discutido la vocación de Alemania para la política, ello no ocurrió con la ridícula intención —desde un punto de vista personal y objetivo— de quitarle a mi pueblo sus deseos de realidad, de hacerlo vacilar en la fe en la justicia de sus aspiraciones universales. Reconozco estar profundamente convencido de que el pueblo alemán jamás podrá amar la democracia por la sencilla razón de que no puede amar la propia política, y que el muy desacreditado «estado autoritario» es y sigue siendo la forma de gobierno apropiada al pueblo alemán, la que le corresponde y la que, en el fondo, desea. Para expresar esta convicción se necesita actualmente cierta dosis de valor. Sin embargo, con ella no solo no se expresa ninguna subestimación del pueblo alemán, en el sentido intelectual o moral —pienso lo contrario—, sino que con ella quedan totalmente indiscutidos, en sus derechos y perspectivas, su voluntad de poder y grandeza universal (que es menos una voluntad que un destino y una necesidad universal). Existen pueblos extremadamente «políticos», pueblos que jamás salen de la incitación y la excitación política, y que no obstante, en virtud de una total carencia de capacidad para el estado y el poder, jamás han llegado a nada en la tierra, ni llegarán. Citaré a los polacos y a los irlandeses. Por otro lado, la historia constituye un único elogio de las fuerzas organizativas y formadoras del estado del pueblo alemán, fundamentalmente apolítico. Si se observa a dónde llevaron a Francia sus políticos, se tendrá en las manos la prueba de que, a veces, las cosas no se resuelven por la «política»; lo cual, por su parte, es una especie de prueba en el sentido de que, en última instancia, las cosas también podrían resolverse sin «política». Por

consiguiente, si alguien como yo declara que el espíritu político es un espíritu ajeno al país e imposible en Alemania, no debería poder surgir un malentendido. En cambio mi ser más profundo, mi instinto nacional debía exasperarse si el clamor de «política» tenía ese significado de la palabra que le encaja en la esfera intelectual. Es la «politización del espíritu», la falsificación y tergiversación del concepto de espíritu en la ilustración meliorativa, de la filantropía revolucionaria, lo que obra sobre mí como veneno y oropimente; y sé que esta mi repugnancia y mi protesta no son algo insignificantemente personal y temporalmente determinado, sino que en ellas se manifiesta por mí la propia esencia nacional. El espíritu no es política; en cuanto alemán no es necesario ser absolutamente decimonónico para responder a muerte por ese «no». La diferencia entre espíritu y política contiene la diferencia entre cultura y civilización, entre alma y sociedad, entre libertad y derecho al voto, entre arte y literatura; y el carácter alemán es cultura, alma, libertad, arte, y no civilización, sociedad, derecho al voto y literatura. La diferencia entre espíritu y política es, para mejor ejemplo, la diferencia entre cosmopolita e internacional. El primer concepto procede de la esfera cultural, y es alemán; el segundo proviene de la esfera de la civilización y de la democracia y es… algo totalmente diferente. Internacional es el bourgeois democrático, por muy nacionalistamente que se adorne, en cualquier lugar; el burgués —ya también esto constituye un motivo de este libro— es cosmopolita, pues es alemán, más alemán que los príncipes y el «pueblo»: ese hombre del «centro» geográfico, social y anímico siempre fue y sigue siendo el vehículo de la espiritualidad, la humanidad y la antipolítica alemanas…

Entre los papeles póstumos de Nietzsche se encontró una definición increíblemente intuitiva de los Maestros Cantores. La misma reza: «Maestros Cantores - el opuesto de la civilización, lo alemán contra lo francés». Este apunte es invalorable. En el cegador brillo del relámpago de la crítica genial queda reflejada aquí, en un segundo, toda la antítesis en pos de la cual se afana todo este libro: la antítesis entre música y política, entre germanismo y civilización, muchas veces negada y discutida por cobardía, pero no obstante imperecederamente verdadera. Del lado del germanismo, esta antítesis solo es un hecho del espíritu que apenas si se confiesa con excitación, algo anímico, no concebido por la razón, y por ende no agresivo. Pero del lado de la civilización es el odio político; ¿cómo podría ser de otro modo? Es política toda ella, es la política misma, y también su odio solo puede ser político, y debe serlo de inmediato. El espíritu político como ilustración democrática y «civilización humana» no es solo psíquicamente antialemán; necesariamente también es antialemán, desde el punto de vista político, doquiera impere. Y esto determinó la postura de su partidario y profeta intrínsecamente alemán, que recorre como un duende las páginas de este libro bajo el nombre de literato de la civilización. La investigación histórica habrá de enseñarnos qué papel desempeñó la secta internacional de los iluminados, la logia masónica

universal —naturalmente que con exclusión de los desprevenidos alemanes— en la preparación intelectual y en el desencadenamiento real de la guerra mundial, de la guerra de la «civilización» contra Alemania. En lo que a mí respecta, ya tenía yo, antes aún de que se dispusiese de material alguno, mis convicciones exactas e incontrovertibles en este aspecto. Hoy en día ya no es necesario afirmar, y menos aún demostrar, que por ejemplo la logia francesa es política hasta la identidad con el partido radical, ese mismo partido radical que en Francia constituye realmente el semillero y el terreno nutricio para el odio intelectual contra Alemania y el ser alemán. No es el nouveau esprit de la joven Francia el que alimenta realmente el odio a los alemanes; también él está hoy en guerra contra nosotros, pero somos para él un enemigo al que venera. El enemigo de Alemania en el sentido más espiritual, instintivo, ponzoñoso y mortal lo constituye el burgués retórico «pacifista», «virtuoso», «republicano», y fils de la Révolution, ese innato Hombre-de-los-Tres-Puntos; y fue él el hombre con cuya palabra y cuya voluntad pudo unir de inmediato, en 1914, su propia palabra y su propia voluntad el representante alemán del espíritu político, el que maneja el Nuevo Pathos en el sentido de la «civilización humana», y cuyo abominable argot hablaba, como ya siempre lo había hecho. Lo repito: no estaba en concordancia con los enemigos decentes, caballerescamente respetuosos de afuera, como el nouveau esprit que, en lo espiritual y moral, en el fondo simpatiza con Alemania, sino con el enemigo ponzoñoso, fundador y accionista «d'un journal qui répand les lumiéres». Era él su héroe, aquel cuyo triunfo deseaba, cuya invasión a Alemania anhelaba; y así era justo. El triunfo de un «militarismo ideológico» (para decirlo con palabras de Max Scheler) sobre el otro hubiese tenido poco sentido; lo que era digno de implorarse era el triunfo del pacifista y burgués «militarismo de objetivos» (con ejércitos negros) sobre el «militarismo ideológico». Y en este punto, a más tardar, divergieron nuestras opiniones, la del neopatético político y la mía; la oposición entre nosotros se agudizó con la premura del tiempo; pues algunos compromisos de mi ser y mi esencia hicieron que yo desease el triunfo de Alemania.

Es este un deseo que demanda el mayor esfuerzo imaginable para explicarlo y disculparlo entre alemanes. En el país de la estética kantiana es aconsejable destacar, ante todo, que a uno le gustaría un triunfo de Alemania «sin interés». No soy un noble del poder, ni un gran industrial, ni siquiera un imperialista social vinculado con el capital. No poseo intereses de vida o muerte en la hegemonía comercial alemana, y hasta abrigo mis dudas opositoras acerca de que Alemania esté llamada a una Gran Política y a una existencia imperial. En última instancia también a mí me interesa el espíritu, la «política interna». Mi corazón está con Alemania, no en la medida en que es el competidor imperialista de Inglaterra, sino en tanto es su adversario intelectual; y en lo que respecta al paladín alemán de la «civilización humana», lo que muy pronto me preocupó y me infundió temor, odio y resistencia fue, no tanto su antigermanismo

político, como antes bien su antigermanismo espiritual, sobre todo en tanto que, también en su bando, muy pronto la política «interna» volvió a desalojar del lugar de preferencia a la «externa», el antigermanismo político quedó a la zaga del antigermanismo espiritual o, mejor dicho, se desprendió de él, permaneciendo este como su núcleo. A su antigermanismo político pronto le quedó poco más que esperar: la invasión militar de las tropas de la civilización a Alemania había fracasado. En lo que prosiguió depositando sus esperanzas, con una fuerte apariencia de razón, fue en la invasión espiritual, posiblemente con mucho la invasión política más poderosa y arrolladora de Occidente que jamás le tocara en suerte a Alemania. La conversión espiritual de Alemania (que debería ser una verdadera transformación y modificación estructural) a la política, a la democracia, tal es lo que espera —¡no!, lo que se ha convertido para él, no sin una fuerte apariencia de razón, como ya dije, en una certeza triunfante, y ello en la medida en que hoy en día ya considera posible, y no lo estima como un despojo inferido a su honor, unir a Alemania y a sí mismo en la primera persona del plural, pronunciando sus labios lo que en toda su vida nunca habían pronunciado: la frase «Nosotros los alemanes»—. «Nosotros los alemanes», se dice en un manifiesto literario-civilizatorio aparecido entre los años 1917 y 1918, «ahora que avanzamos hacia la democracia, tenemos ante nosotros el mayor de los acontecimientos. Un pueblo no logra su autodominio sin aprender mucho acerca del hombre y sin manejar la vida con órganos más maduros. El juego de las fuerzas sociales reside en los pueblos que se autogobiernan, ante la vista de todos, y en ellos también los individuos se educan mutuamente, obrando públicamente, para el reconocimiento de sus semejantes. Pero ahora que entramos en movimiento interno, pronto caen también las barreras hacia el exterior, las distancias europeas se reducen, y divisamos a los demás pueblos como emparentados y transitando iguales caminos. Mientras permanecíamos en la inacción dentro del estado, nos parecían enemigos, y enemigos mortales, por no estar también ellos a la expectativa. ¿Acaso no precedió toda revolución al fin en forma inmediata? ¿Acaso no fue decadencia procurar la concreción de ideas en luchas y crisis? Ahora también ha de ser nuestro este destino…».

¿Qué resistencia indeciblemente penosa subleva a mi fuero interno ante esta blandura hostil, ante toda esta contrariedad bellamente estilizada? ¿No sería para reír, acaso? ¿No es, acaso, cada una de sus frases, de sus palabras, falsa, traducida, fundamentalmente errónea, un grotesco autoengaño, la confusión de los deseos, instintos y necesidades de un romancier intelectualmente naturalizado en Francia, con la realidad alemana? «¡Ahora también ha de ser nuestro este destino!» Un grupo de literatos, elevado y brillante, pero romanizado de raíz, que desde mucho tiempo atrás ha renunciado a todo contacto con el ethos peculiar de su pueblo, más aún, que ya prohíbe el reconocimiento de semejante ethos nacional peculiar so pena de

considerarlo un nacionalismo bestial, oponiéndole su humanitariamente democrático internacionalismo civilizador y «social», ese grupo de literatos sueña lo siguiente. Puesto que Alemania está en trance de ampliar el fundamento de la opción para su conducción política, calificando este proceso de «democratización», ahora las cosas serán, entre «nosotros», tan hermosamente entretenidas como en Francia. Presa del delirio y de la confusión, arroja a su país y a su pueblo un destino que nunca jamás podrá ni deberá ser el suyo, ¿no es así? No entraré a considerar el giro referente a que Alemania «avanza hacia la democracia», es decir, hacia una forma del estado y de la sociedad hacia la cual ya habían avanzado, desde mucho tiempo atrás, Paraguay y Portugal. Menos aún me detendré en la tirada de gabinete relativa a «los pueblos que se autogobiernan». Lo que importa es que nunca, por mucha «democracia» que acumule, jamás el hombre alemán «manejará» la vida con los «órganos más maduros» de un moralista de bulevar. Jamás entenderá bajo el concepto de la «vida» a la sociedad, jamás pondrá el problema social por encima del moral, de la vivencia interior. No somos un pueblo social, ni un yacimiento para psicólogos ociosos. El yo y el mundo son los objetos de nuestro pensamiento y de nuestra literatura, y no el papel que se ve desempeñar un yo en la sociedad, y no el mundo social matemáticamente racionalizado que constituye el objeto de la novela y del teatro franceses, o que lo constituía hasta anteayer. Poder entender solo por «movimiento» —«interior», por añadidura— un movimiento social-crítico-político, y creer que al alemán le conviene «proseguir el terrible movimiento, y también vacilar hacia aquí y allá», precisamente eso es lo que denomino alienación: una alienación totalmente apropiada para producir, dentro de una esfera, artística cosmopolita, bienes de extravagante exquisitez, pero intolerable a partir del propio instante en que, en su carácter de profecía política, se arroga el derecho de guiar y proteger la vida moral de la nación. Allí se producen la confusión y la tergiversación, en el punto en el cual dice que habríamos divisado erróneamente, en los (¡santos y buenos!) otros pueblos internamente conmocionados, a enemigos. ¿Se quieren burlar de nosotros, tal vez? ¿Que habríamos divisado en ellos a enemigos? ¡Demasiado poco lo hemos hecho! Nuestro humanitarismo bondadosamente apolítico nos hizo creer erróneamente que la «concordia», la amistad, la paz y la coexistencia eran posibles, y ni siquiera nos permitimos soñar que solo en la guerra habríamos de saber, con horrores y sobresaltos, cuánto nos habían odiado ellos a nosotros (¡y no nosotros a ellos!) durante todo este tiempo; que nos habían odiado, y no solo por razones de poderío económico, sino que —cosa mucho más ponzoñosa— nos habían odiado políticamente. No habíamos sospechado que, bajo el manto de las relaciones internacionales pacíficas y en el ancho mundo de Dios, el odio, el inextinguible odio mortal de la democracia política, del burgués retórico, masón y republicano de 1789, se hallaba empeñado en su maldita acción contra nosotros, contra nuestra institución

estatal, contra nuestro militarismo espiritual, el espíritu del orden, de la autoridad y del deber…

«Ahora también ha de ser nuestro su destino», más exactamente el de «procurar la concreción de ideas en luchas y crisis». ¡Qué necedad! Jamás constituirá la misión ni la tarea de Alemania, su «destino», la concreción política de ideas. La politización del espíritu, tal como la entiende el literato de la civilización, se topa aquí con la más profunda, instintiva e inviolable resistencia, pues la convicción de que así tanto la política como el espíritu sucumben, que es igualmente peligroso para ambos convertir una filosofía en un modo de pensar y base de la sociedad y del estado, es aquí elemental, esencial, una componente fundamental del ethos nacional. Practicad una encuesta entre todos los que saben, entre todos los conocedores de las almas de los pueblos; ellos os impartirán esclarecimiento acerca de la índole contenida de la democracia alemana. Os convencerán de que la causa de esa actitud contenida no es un desprecio por el espíritu, sino el respeto por él; pues el respeto por el espíritu crea el escepticismo frente a los programas de acción tendentes a su «concreción» política. La democracia alemana no es democracia genuina, pues no es política ni revolución. Su politización, de modo que en este aspecto se haría desaparecer y se compensaría la antítesis entre Alemania y el Occidente, es una ilusión. Ni siquiera sus propios partidarios niegan que semejante vuelco no podría lograrse por medio de instituciones, reformas de la ley electoral y otros expedientes similares; solo una modificación estructural del espíritu, la total transmutación del carácter del pueblo, podría provocarlo, y esto es por cierto lo que desea el Sapadnik alemán, y aquello en lo cual, por ende, cree. Fantasea y yerra. La nivelación económica para la liberación de las fuerzas individualmente creadoras; en todo caso, un medio político-técnico-pedagógico para la liberación de predisposiciones políticas: jamás la «democracia» alemana será otra cosa; mientras sea precisamente democracia alemana, vale decir más «alemana» que «democracia»; y su índole no será «espíritu politizado», es decir que no consistirá en concretar políticamente «ideas» ni en escenificar asuntos bullentes de espíritu entre el sable y el hisopo, por un lado, y la «justicia», por el otro… ¿No es verdad, acaso, todo esto?

Y sin embargo… ¡qué seguridad triunfal, ya no combativa, sino convertida en una apacibilidad que irradia dicha, campea en las palabras citadas de ese manifiesto! ¿Es posible pasar por alto tanta conciencia subjetiva de triunfo con un encogimiento de hombros? ¿Y no he dicho yo mismo que sus esperanzas, su fe, su triunfo posean una intensa apariencia de razón? ¿Se ha desbaratado en forma tan completa la invasión espiritual y política de Occidente como se desbarató la invasión militar? Esto es improbable de antemano, pues el poder de resistencia militar de Alemania no se equipara, ni con mucho —pues admitamos lo que sabemos— al poder de resistencia de su ethos nacional. Esa invasión no ha sido desbaratada, ni podía serlo, pues no solo

se encontró con una debilidad ética, sino también con una positiva complacencia; los caminos para su ingreso estaban dispuestos, y no precisamente desde hoy ni desde la víspera. En materia de claridad y nitidez, el ethos nacionalista de Alemania no puede compararse con el de otros pueblos, pues le falta «conciencia de sí mismo», en el sentido propio y figurado de la expresión. No está bien delimitado, tiene tan «malas fronteras» como la propia Alemania. Pero su mayor debilidad es su falta de disposición para la palabra. No habla bien; y si se lo vierte en palabras, estas suenan mezquinas y negativas, como la frase de que no sería asunto alemán el de «concretar ideas». En cambio el ethospolítico civilizatorio, en su magnánimamente retórica capacidad para la literatura, tiene el difícilmente resistible vuelo y brío de tropas revolucionarias invasoras. Tiene admiradores, amigos, aliados dentro de las murallas, traidores por nobleza, quienes le abren las puertas. Pronto han de cumplirse cincuenta años desde que Dostoyevski, de aguda visión, preguntaba, casi incrédulo: «¿Será verdad que el radicalismo cosmopolita también haya echado ya raíces en Alemania?». Es este un modo de preguntar que equivale a una asombrada constatación, y el concepto del propio radicalismo cosmopolita o, más exactamente, internacional, contradice la aseveración de que sería un «espejismo» de nuestros enemigos actuales el de que alguna vez las democracias nacionales pudieran agruparse en una democracia europea o universal espiritualmente uniforme. Lo que Dostoyevski califica de «radicalismo cosmopolita» es la orientación intelectual que tiene por meta la sociedad democrática civilizada de la «humanidad»; la république sociale, démocratique et universelle; empire of human civilization. ¿Un espejismo de nuestros enemigos? Pero espejismo o no, deben ser inevitablemente enemigos de Alemania ante quienes se alza el ideal de este espejismo, pues es seguro que, de producirse un agrupamiento de las democracias nacionales para formar una democracia europea o universal, nada quedaría en pie del ser alemán. La democracia universal, el imperio de la civilización, la «sociedad de la humanidad» podría tener un carácter más romántico o más anglosajón, pero el espíritu alemán se disolvería y desaparecería en su seno, sería exterminado, no existiría ya. En una ocasión, Richard Wagner declaró que, ante la música, la civilización se disipaba como la niebla ante el sol. Jamás hubiese osado soñar que algún día la música, por su parte, podría disiparse como la niebla frente al sol ante la civilización, ante la democracia…

Este libro sí osa soñarlo, en forma confusa, pesada y oscura, pero tal y no otro es el contenido de sus temores. «Finis musicae» es una expresión que aparece en algún lugar de él, y solo constituye un símbolo onírico de la democracia. Cada vez que habla de «progreso» se refiere al progreso desde la música hacia la democracia. Pero si afirma y trata de demostrar que Alemania se está moviendo realmente, con rapidez y en forma irresistible, en el sentido de ese progreso, ello solo es, en primera instancia, por cierto, un medio retórico de defensa. Pues combate manifiestamente ese

progreso, le ofrece una resistencia conservadora. De hecho, todo su conservadurismo es solo oposición en este aspecto; toda su melancolía y su resignación semifingida, todo su hundirse en el pecho del romanticismo y su «simpatía con la muerte» tampoco son otra cosa. Niega el progreso en general, para negar, en todo caso, ese progreso; argumenta en forma bastante poco selectiva, e inclusive celebra alianzas dudosas; embiste contra la «virtud», cubre la «fe» con citas, pronuncia juicios desafiantes sobre el «humanitarismo», todo ello para oponerse a este progreso, al progreso de Alemania desde la música hacia la política.

Pero, ¿para qué todo este esfuerzo? ¿Por qué la nociva y comprometedora servidumbre de galeras de este libro, que nadie me exigió ni esperaba de mí, y a cambio de la cual no habré de tener ni traza de honra y gratitud? Uno no se preocupa en esa medida por algo por lo cual no necesita preocuparse, por algo que no le incumbe, porque nada se sabe de ello y porque no se tiene nada de ello en sí mismo, en su propia sangre. He dicho que Alemania tiene enemigos dentro de sus propias murallas, es decir aliados y partidarios de la democracia universal. ¿Habría de repetir yo eso en un sentido más restringido, y habría yo de albergar, en mi propio fuero íntimo conservador, elementos que prestasen ayuda al «progreso» de Alemania? ¿Será acaso que mi ser —en la medida en que pueda hablarse de ello— y también mi acción no corresponden exactamente, en absoluto, a mi modo de pensar y de sentir; que yo mismo, con una parte de mi ser, estuve y estoy destinado a favorecer el avance de Alemania hacia lo que en estas páginas, con un nombre harto impropio, se denomina «democracia» (y que solo tiene relación superficial con la igualdad del derecho al voto)? ¿Y cuál parte sería esa? ¿Quizá la literaria? Pues la literatura —digamos una vez más lo que sabemos— es democrática y civilizadora de raíz; o más exactamente aún: es lo mismo que democracia y civilización. ¿Y sería entonces mi condición de escritor lo que haría que, por mi parte, aún contribuyese al «progreso» de Alemania, por el hecho de combatirlo conservadoramente?

Con lo que acabo de decir y preguntar he resumido los motivos de las siguientes consideraciones como en un preludio musical. He dicho al mismo tiempo qué son. Son el testimonio circunstanciado de una problemática, la exposición de una escisión y una disputa intrapersonal. El hecho de que lo sean casi convierte a este libro, que no es un libro ni una obra de arte, en otra cosa: casi en una composición literaria.

LA PROTESTA

En su estilo enfermizamente ligero, siniestramente genial, que siempre recuerda un poco el parloteo depravado de ciertos personajes religiosos de sus novelas, habla Dostoyevski —en 1877— acerca del problema universal alemán, sobre «Alemania, el imperio protestatario». Sostiene que siempre, desde que existió Alemania, su misión ha sido la de protestar: «No solo aquella fórmula del protestantismo que se desarrolló en tiempos de Lutero, sino su eterno protestar, su eterna protesta, tal como se inició con Armin contra el mundo romano, contra todo cuanto fuese Roma y misión romana, y a continuación contra todo cuanto pasara de la antigua Roma a la nueva y a todos los pueblos que recibieron de Roma su idea, su fórmula y su elemento, la protesta contra los herederos de Roma y contra todo cuanto implica esa herencia».

A continuación hace desfilar, a grandes rasgos, la historia de la idea romana, comenzando por la antigua Roma con su idea de una unificación universal de la humanidad, su creencia en la concreción práctica de esa idea en la forma de una Monarquía omniuniversal. Sostiene que esa fórmula ha perecido, pero no la idea; pues la idea sería la idea de la humanidad europea, a partir de la cual se ha formado su civilización, y únicamente para la cual vive esta. La idea de la monarquía universal romana habría sido sustituida por la de la unificación en Cristo; a raíz de lo cual se produjo aquella escisión del nuevo ideal en el oriental, que Dostoyevski califica de ideal de la unificación totalmente espiritual de los hombres, y el europeo-occidental, católico-romano, papal, forma en la cual la idea no abandonó por cierto su carácter cristiano y espiritual, pero preservando la tradición romana antigua, político-imperial. Desde entonces, prosigue Dostoyevski, la idea de la unificación universal ha realizado constantes progresos y se ha modificado ininterrumpidamente. Pero el desarrollo de la tentativa llevó a la pérdida de la parte fundamental de los principios cristianos. Los herederos del mundo romano antiguo, una vez llegados al punto de desechar espiritualmente el cristianismo, también desecharon con él el papado; y esto ocurrió en la Revolución Francesa, que no fue otra cosa (en el fondo) que la última transmutación formal o reencarnación de esta misma fórmula romana antigua de la unificación universal. La concreción de la idea —aún seguimos el tren de ideas de Dostoyevski— fue harto insuficiente. Por cierto que imperó la más acabada satisfacción entre la parte de la sociedad humana que había conquistado para sí, en 1789, la supremacía política, es decir, entre la burguesía; esta celebraba su triunfo y sostenía que ya no era necesario seguir avanzando. Pero los espíritus que, de acuerdo a las leyes

imperecederas de la naturaleza, están destinados a inquietarla eternamente, a buscar nuevas fórmulas del ideal y de la nueva palabra, indispensables como son ambos para el desarrollo del organismo humano, esos espíritus se sumaron a los humillados y traicionados, a quienes la nueva fórmula revolucionaria de la unificación omnihumana nada o muy poco les había dado: el socialismo pronunció su nueva palabra.

¿Y Alemania? ¿Y los alemanes? Dice Dostoyevski: «El rasgo característico y esencial de este pueblo grande, orgulloso y peculiar consistió, ya desde el primer instante de su aparición en el mundo histórico, en que jamás hubiera querido unirse con el mundo occidental externo, ni en su destino ni en sus principios, vale decir con todos los herederos de la definición romana antigua. Protestó contra ese mundo durante todos esos dos mil años, y aunque no pronunció su propia palabra —ni tampoco la pronunció aún jamás, su propio ideal, nítidamente formulado, como sustituto positivo de la idea romana antigua por ella destruida—, entonces creo (este es un pasaje formidable; se siente súbitamente dónde se está: ¡en presencia del primer psicólogo de la literatura universal!) que, en el fondo de su corazón, siempre estuvo convencida de que alguna vez aún estaría en condiciones de pronunciar esa nueva palabra, y con ella conducir a la humanidad. Ya con Armin comenzó a luchar contra el mundo romano. En la época del cristianismo romano luchó contra la nueva Roma, más que cualquier otro pueblo, por la hegemonía. Por último protestó de la manera más poderosa, al extraer la nueva fórmula de protesta de los principios más espirituales y elementales del mundo germánico. En esa protesta resonó la voz de Dios, proclamando la libertad del espíritu. La escisión fue terrible y general —la fórmula de la protesta había sido hallada, y se cumplió—, si bien siguió siendo negativa, y la palabra positiva seguía sin ser pronunciada…».

Después de este hecho, prosigue Dostoyevski en forma aproximada, el espíritu germánico se extingue por prolongado lapso. Pero el mundo occidental, bajo la influencia del descubrimiento de América, de la nueva ciencia, de nuevos principios, «trata de renacer en otra verdad diferente», y asimismo de entrar en una nueva fase; y la primera tentativa de esta transformación es la revolución. ¡Qué acontecimiento perturbador para el espíritu alemán! En el fondo, insinúa Dostoyevski, este entiende tan poco de revolución como el espíritu romano entiende de la Reforma; más aún, a punto está de perder su individualidad y de perder la fe en sí mismo. «Nada podía decir contra las nuevas ideas del mundo europeo exterior. El protestantismo de Lutero había superado su época mucho tiempo atrás, pero la idea de la libertad del espíritu, de la libre investigación ya había sido admitida por la ciencia de todo el mundo. El gigantesco organismo de Alemania sentía, más que nunca, que no tenía cuerpo ni forma que lo expresase. Y entonces nació en él la urgente necesidad de agruparse, cuando menos exteriormente, en un único organismo firme: en vista de las nuevas fases en ciernes de su eterna lucha contra el mundo occidental exterior…». Quien se

entregue a la contemplación espiritual de grandes conmociones, de catástrofes aplastantes, siempre corre peligro de que se sospeche de él que lo aguijonea la vanidad de poner a prueba su ingenio en un terremoto. Bajo circunstancias grandes y terribles, es muy fácil que el espíritu aparezca como frivolidad. Sin embargo, sin espíritu no es posible conocer cosa alguna, ni la más pequeña, y tanto menos aún los grandes fenómenos históricos. Todos ellos tienen un doble aspecto. Si a la Revolución Francesa se le sustrae «la filosofía», queda la revuelta por hambre. Queda un trastocamiento en las relaciones de propiedad. ¿Pero quién negaría que de este modo cometeríamos una gran injusticia con la Revolución Francesa? Con los acontecimientos de nuestros días no sucede otra cosa, y es imposible estar de acuerdo con los puristas más acérrimos, quienes, a causa de su comprensible horror por el folletín, insisten en que la única realidad de esta guerra es su manifestación, a saber una indecible miseria, y en que es una osadía inventarle un sentido, falsificando y contestando esta abominable realidad al tratar de introducir en ella, por interpretación, el espíritu. La exigencia de semejante abstinencia es inhumana, a pesar de provenir del dolor humanitario por la decadencia de la fraternidad. No siempre lo humanitario es lo mismo que lo humano.

La manera de ver de Dostoyevski respecto a la historia europea, o mejor dicho su opinión acerca del papel curiosamente reacio de Alemania en ella, no es menos cierta por ser ingeniosa. Creo divisar el hecho de que su interpretación contiene libertades, unilateralidades y hasta errores. Por ejemplo, cuando declara que el desarrollo de la idea romana de la unificación habría llevado, en la Revolución, a la pérdida de la parte esencial de los principios cristianos, me parece que está confundiendo lo que confundía la propia Revolución: es decir, el cristianismo con la Iglesia; pues todo el culto a la razón, todo el odio a la clerecía, toda la ironía desencadenada sobre los dogmas y leyendas de las religiones positivas en general, y sobre el «bastardo de una cónyuge infiel» en particular, no impidió que la Revolución, en la medida en que llevaba la impronta del espíritu de Rousseau, se basase en una buena parte de cristianismo, de universalidad cristiana, de sensibilidad cristiana. No en balde habla Madame Roland, en su carta al Papa, de «aquellos principios evangélicos que respiran la más pura democracia, el más tierno amor por el hombre y la más perfecta igualdad». Asimismo resulta fácil constatar que, hasta el día de hoy, todo rousseaunismo, todo democratismo radical, todos los epígonos de la Revolución están dispuestos, en todo instante, a moralizar al estilo cristiano y, más aún, a invocar conscientemente al cristianismo como conjurante. Y, finalmente, por algo será que contra Alemania, contra la Alemania de esta guerra, se pudo lanzar desde el bando adversario, desde el lado de la «civilización», la acusación de paganismo y de adoración secreta de Odín; se me ocurre que por algo será, ya que en nuestro propio medio se ha acuñado la broma de que los únicos cristianos de Alemania son los judíos. Pero en lo que atañe a la relación

entre el espíritu alemán y el mundo romano, paréceme que, de dos grandes acontecimientos y vivencias simbólicas alemanas, Dostoyevski ve uno solo, mientras que pasa por alto el otro, bien que en forma premeditada: ve el acontecimiento alemán de «Lutero en Roma»; pero no ve el otro, más caro e importante aún para más de un alemán, el acontecimiento de «Goethe en Roma», con cuyas insinuaciones formales debe contentarse aquí.

El aperçu de Dostoyevski es magnánimo y parcial, pero profundo y verdadero, aun cuando haya que recordar que las ideas verdaderas no siempre son igualmente verdaderas en todo momento. Dostoyevski escribió sus consideraciones bajo la impresión de la personalidad de Bismarck, pocos años después de la guerra francoalemana, y entonces eran verdaderas en elevada medida. En el ínterin, perdieron en intensidad de veracidad; podíamos leerlas sin considerarnos particularmente afectados por ellas, más aún, sin sentirlas ni entenderlas del todo. Hoy en día no necesitamos leerlas, y sin embargo estamos pletóricos de su comprensión y de la intuición de su verdad. Pues es un pensamiento belicoso, de verdad belicosa, y en tiempos de guerra esta idea del «imperio protestatario» se enciende en su más intenso poder de veracidad, en forma comprensible para todos; más aún, desde el primer instante reinaba, en el fondo, una total y generalizada concordancia a su respecto: en cuanto a esta idea, Alemania coincidía con sus enemigos, y no solamente con los externos, sino también con los llamados enemigos internos, con aquellos espíritus que, entre nosotros, protestaban contra la protesta alemana, los espíritus vueltos hacia el oeste de Europa, con amor creyente, y de quienes aún abrigamos la intención de hablar. Todos, he dicho, amigos y enemigos, eran y son de una sola opinión, aunque no en un mismo sentido, ya que eso es otra cosa. Por ejemplo, cuando Romain Rolland, en su libro de la guerra, sostiene que yo, en cierto artículo que posiblemente recuerden aún algunos de mis lectores («Pensamientos en la guerra», noviembre de 1914), me asemejaba a un toro embravecido, corriendo con la cabeza gacha hacia la espada del matador; que yo había reivindicado todas las acusaciones de los adversarios como otros tantos títulos de honor para Alemania, suministrándoles las armas a los enemigos de Alemania, en una palabra, adhiriéndome a ellos de la manera más imprudente; pues bien, con ello todo cuanto hizo fue ilustrar la diferencia entre opinión e ideología en la cual se basa, en realidad, cualquier enemistad intelectual.

Pues allí donde no hay comunidad alguna de ideas, no puede haber enemistad, ya que allí impera una indiferente extrañeza. Solo allí donde se piensa igual, pero se siente diferentemente, allí hay enemistad, allí crece el odio. En última instancia se trata de una reyerta fraternal europea, querido y buen señor Rolland.

Creo, pues, que desde el primer momento hubo la más amplia unanimidad respecto a que las raíces espirituales de esta guerra, que con todo el derecho posible

se denomina «la guerra alemana», residen en la «condición protestataria», innata e histórica, de Alemania; que esta guerra significa, en lo esencial, un nuevo estallido, acaso el más grandioso, o el último, como creen algunos, de la antiquísima lucha alemana contra el espíritu de Occidente, así como de la lucha del mundo romano contra la obstinada Alemania. No abandono mi punto de vista en el sentido de que todo «patriotismo» alemán en esta guerra —y especialmente el que se manifestó de una manera inesperada o apenas esperada— fue y es, en esencia, una toma de partido instintiva, innata, a menudo solo meditada a posteriori, en favor precisamente de esa condición protestataria; que en esta guerra, el rostro de Alemania permanece orientado hacia el oeste, a pesar del gran peligro físico que amenazaba desde el este, y que no cesó de amenazar desde allí. El peligro oriental era terrible, y es verdad que aquellos cinco cuerpos del ejército fueron retirados del frente occidental, de modo que los franceses lograron así su grande victoire sur la Marne; cada uno de nosotros lo hubiese aprobado de habérsele consultado, ya que, naturalmente, las cosas no podían seguir así en Prusia Oriental. Ello no impide que esa peligrosamente torpe Rusia solo sea, en la guerra presente, el instrumento del oeste; que actualmente solo entra en consideración, desde el punto de vista espiritual, en la medida en que está occidentalmente liberalizada, precisamente en cuanto miembro de la Entente, a la cual se adapta espiritualmente lo mejor que puede (y no lo puede del todo mal, como lo demuestra el cautivante coloquio mantenido por el ministro ruso del Exterior, el señor Sasonov, con un novelista inglés acerca de la humildad cristiano-humana de los pecadores y el insoportable «estricto moralismo» del prusianismo, un coloquio sumamente bueno e ingenioso, acerca del cual nuestra prensa ha tratado de bromear de la manera más improcedente); como miembro de la Entente, decía, la cual, Norteamérica inclusive, es la unificación del mundo occidental, de los herederos de Roma, de la «civilización» contra Alemania, la protestataria, la que protesta en forma tan primitivamente enérgica como nunca.

EL PAÍS NO-LITERARIO

Hay mucho de autodominio en Dostoyevski cuando este califica a los alemanes de «un pueblo grande, orgulloso y peculiar», pues sabemos que distaba muchísimo de amar a Alemania, no por excesiva simpatía hacia el extremo Occidente, sino porque, a sus ojos, y a pesar de su actitud de protesta, Alemania pertenecía no obstante a la «ventosa Europa» que despreciaba en el fondo de su alma. Un gran autodominio y una justa moderación, como consecuencia de una concepción grande, libre e histórica, se halla implícita, pues, en su manera de hablar de Alemania. Ya que en lugar de decir «orgulloso y peculiar» hubiese podido decir igualmente «recalcitrante, porfiado, maligno», y aún hubiesen sido expresiones suaves en comparación con las que el Occidente romano nos ha hecho llegar, con su gran urbanidad, durante la guerra. De hecho, la formulación dostoievskyana del ser alemán, de la peculiaridad primigenia alemana, de lo sempiternamente alemán, contiene la plena fundamentación y explicación de la soledad alemana entre Oriente y Occidente, de lo chocante que resulta Alemania para el mundo, de la antipatía y el odio que debe soportar y contra los cuales debe defenderse —asombrada y dolida por este odio de un mundo al que no comprende, puesto que se conoce muy poco a sí misma, y que en general no ha avanzado mucho en cuestiones del conocimiento del alma—; también es la fundamentación y explicación de su inmensa valentía, que rivaliza sin trepidar con el mundo circundante, con el Occidente romano, que actualmente existe casi por doquier, en el este, en el sur, hasta en el norte y allende el océano, donde se halla el nuevo Capitolio, de esa valentía ciegamente heroica que, tomando impulso como un gigante, golpea en todas direcciones… Y en ella también se explica el buen sentido de la acusación de «barbarie», que resulta ilógico rechazar con indignación, precisamente porque los herederos de Roma, de hecho, hábiles como son en el uso de las palabras, no podían haber hallado ninguna mejor, más sencilla, más acertada, con mayor fuerza agitadora que precisamente esta para aplicársela a lo que, desde siempre y por siempre, protesta instintivamente contra su mundo. Pues lo peor no es que Alemania jamás haya querido unir su voluntad y su palabra con las de la civilización romana. Lo único que le opuso fue su voluntad, su voluntad perturbadora, recalcitrante, obstinada, «peculiar», pero no así su palabra, pues no la tenía, carecía de ella, no amaba ni creía en las palabras, como en la civilización, ofrecía una resistencia muda y desarticulada, y no puede ponerse en duda que la civilización sintió como «bárbara» y excitadora del odio menos a la propia resistencia cuando su falta de palabras y su desarticulación. La

palabra, la formulación de la voluntad, al igual que todo cuanto tiene que ver con la forma, tiene un efecto reconciliador y conquistador; en última instancia puede reconciliarse con cualquier clase de voluntad, especialmente si es bella, generosa, posee fuerza proselitista y es claramente programática. La palabra es imprescindible para conquistar simpatías. ¿De qué sirve una gigantesca valentía sin la palabra generosa? ¿De qué sirve la porfiada convicción de que «alguna vez se estará en condiciones aún de decir su palabra, y con ella conducir a la humanidad», si no se puede o no se quiere pronunciarla en el instante decisivo? (Pues ambas cosas desembocan en lo mismo: poder es una consecuencia de querer, la locuacidad es una consecuencia del amor a la palabra, y viceversa). Sin la palabra no es posible conducir a la humanidad.

Una enorme valentía es bárbara sin un ideal bien articulado al que sirva. Solo la palabra hace digna la vida del hombre. La falta de palabras es indigna del hombre, es inhumana. No solo el humanismo, sino la humanidad en general, la dignidad humana, el respeto por el hombre y la autoestima humana se hallan indisolublemente ligados a la literatura, de acuerdo a la concepción innata y eterna de la civilización romana. No así a la música, o por lo menos en modo alguno necesariamente a ella. Por el contrario, la relación de la música para con la humanidad es tanto más laxa que la de la literatura, que la postura musical se le antoja al sentido literario de la virtud, cuando menos, como indigna de confianza, por lo menos como sospechosa. Tampoco a la poesía, cuyo caso es demasiado similar al de la música; en ella, el espíritu y la palabra desempeñan un papel demasiado indirecto, disimulado, irresponsable, y por ende asimismo indigno de confianza. Sino expresamente a la literatura, al espíritu lingüísticamente articulado; la civilización y la literatura son una y la misma cosa.

El Occidente romano es literario; eso lo separa del mundo germánico o —más exactamente— del mundo alemán, el cual, sea lo que fuere por lo demás, es categóricamente no-literario. La humanidad literaria, la herencia de Roma, el espíritu clásico, la razón clásica, la palabra generosa a la cual corresponde el gesto generoso, la frase bella, que eleva el corazón y es digna del hombre, que celebra la belleza y la dignidad del hombre, la retórica académica en honor del género humano, es eso lo que en el Occidente romano hace que la vida sea digna de ser vivida, que el hombre se convierta en hombre. Es el espíritu que tuvo su período culminante en la Revolución, su espíritu, su «modelo clásico», el espíritu que en los jacobinos se petrificó para convertirse en una fórmula escolásticamente literaria, en una doctrina asesina, en una tiránica pedantería de maestro de escuela. El abogado y el literato son sus maestros, los portavoces del «tercer estado» y de su emancipación, los portavoces de la Ilustración, de la razón, del progreso, «de la filosofía», contra los seigneurs, la autoridad, la tradición, la historia, el «poder», la monarquía y la Iglesia, los portavoces del espíritu, que consideran como el espíritu categórico, único y esplendorosamente

verdadero, como el espíritu mismo, como el espíritu en sí, mientras que en realidad es solo el espíritu político de la revolución burguesa el que conocen y al cual aluden. «El espíritu» en este sentido políticamente civilizatorio es un asunto burgués, aun cuando no sea un invento burgués (pues el espíritu y la instrucción no son, en Francia, de origen burgués, sino de primitivo origen nobiliario-señorial, y todo cuanto hizo el burgués fue usurparlos); esto constituye un hecho histórico que se disputa totalmente en vano. Su representante es, en realidad, el burgués elocuente, el abogado literario del tercer estado, como ya hemos dicho, y de sus intereses espirituales, así como —a no olvidarlos— materiales. Habría que definir el cortejo triunfal de este espíritu, el proceso de su difusión, que constituye el resultado de enormes fuerzas agitadoras y disolventes que le son inmanentes, como un proceso que significa, al mismo tiempo, el aburguesamiento y la literaturización del mundo. Lo que denominamos «civilización», lo que se autodenomina de ese modo, no es otra cosa que precisamente ese cortejo triunfal, esa difusión del espíritu burguesamente politizado y literaturizado, la colonización de la tierra habitada por su parte. El imperialismo de la civilización es la forma última de la idea romana de unificación contra la cual «protesta» Alemania; y contra ninguna de las formas en las que se manifiesta lo ha hecho más apasionadamente, contra ninguna de ellas ha tenido que librar una lucha más terrible que contra esta. La concordancia y la unificación de todas las comunidades que pertenecen al imperio del espíritu burgués se denomina actualmente la Entente —un nombre francés, como era justo—, y es realmente una Entente cordiale, una unificación plena de la concordia más cordial y excelente, y en lo espiritual, en lo esencial, a pesar de algunas diferencias de temperatura, a pesar de divergencias imperialistas, orientada contra la Alemania protestataria, que se opone al perfeccionamiento último y a la consolidación definitiva de este imperio. La batalla de Teutoburgo, las luchas contra el Papa de Roma, Wittenberg, 1813, 1870, todo eso fue apenas un juego de niños en comparación con la lucha terrible, peligrosísima, y en el sentido más grandioso, imprudente, contra la Entente mundial de la civilización, que Alemania asumió con una docilidad verdaderamente germánica para con su destino, o, para expresarlo de una manera un poco más activa, para con su misión, para con su perenne e innata misión.

EL LITERATO DE LA CIVILIZACIÓN

Se creía que el ideal de los eslavófilos era
«comer rábano y escribir denuncias». ¡Claro, denuncias!
Su aparición y sus puntos de vista acababan
de sumir a todos en tal asombro, que los liberales
ya comenzaban a recelar y a temer:
¿cómo esas curiosas gentes no habrían
de denunciarlos a la postre?

DOSTOIEVSKY, ESCRITOS

Al fin y al cabo, las grandes comunidades no poseen —y sería casi aburrido que sucediese de otro modo— la gran homogeneidad que parecen poseer en tiempos de guerra, e inclusive entonces solo en forma transitoria. No hemos de dejar que nos tiente aquí la tarea de investigar en qué medida esto tiene vigencia para otros países. Aquí debemos preocuparnos por Alemania, en cuyo caso debemos tomar la palabra «preocupar» un poco en su sentido etimológico, pudiendo constatar, casi sin chauvinismo alguno, que toda preocupación espiritual por Alemania siempre se ha revelado como particularmente retributiva. En nuestra modesta opinión, el caso de Alemania es como sigue.

Las contradicciones que disuelven y cuestionan la unidad y homogeneidad espiritual interna de las grandes comunidades europeas son, en general, las mismas en todas partes: en el fondo, son europeas; sin embargo, los distintos pueblos se hallan intensamente diferenciados desde el punto de vista nacional y unificados bajo la síntesis nacional, de modo que un francés radical-republicano es un francés tan genuino, auténtico, perfecto e indubitable como un clerical realista, y un inglés liberal es tan inglés como su compatriota conservador; en última instancia, quienes más y mejor se entienden son el francés con el francés y el inglés con el inglés. Sin embargo, hay un país y un pueblo donde las cosas se dan de otra manera: un pueblo que no es, y presumiblemente nunca pueda llegar a ser una nación en ese sentido categórico en el cual lo son los franceses o los ingleses, porque se oponen a ello la historia de su formación y su concepto de la humanidad; un país cuyas contradicciones espirituales no solo complican su unidad y su homogeneidad, sino que casi las suprimen; un país donde estas contradicciones se revelan como más violentas, profundas, malignas e insusceptibles de nivelación que en cualquier otra parte, y ello porque allí no se hallan

ligadas casi, o a lo sumo muy ligeramente, por un lazo nacionalista, porque a grandes rasgos prácticamente no están reunidas tal como ocurre siempre en el caso de los criterios mutuamente contradictorios de cualquier otro pueblo. Ese país es Alemania. Las contradicciones espirituales internas de Alemania casi no son de carácter nacional, sino que son contradicciones casi puramente europeas, que se enfrentan casi sin un tinte nacional común, sin una síntesis nacional. En el alma de Alemania se dirimen las contradicciones espirituales de Europa, se «llevan a término», en el doble sentido de llevar a término una lucha o un embarazo. Este es su verdadero destino nacional. Alemania ya no es el campo de batalla de Europa —últimamente ha sabido evitarlo— desde el punto de vista físico, pero sigue siéndolo en el aspecto espiritual. Y cuando digo «el alma alemana» no solo me refiero, en general, al alma de la nación, sino que aludo muy en particular al alma, a la mente y al corazón del individuo alemán; hasta me refiero a mí mismo. Constituir el campo de batalla espiritual para las contradicciones europeas, eso es alemán; pero no simplificar las cosas y manifestar la debilidad nacional de su pueblo, su «oculta infinitud» —al decir de Nietzsche— afrancesándose simplemente, por ejemplo. Quien se afanase por convertir simplemente a Alemania en una democracia burguesa en el sentido y en el espíritu romano-occidental, trataría de quitarle lo mejor y más considerable que posee, su problemática, en la cual consiste, en realidad, su nacionalidad; trataría de volverlo aburrido, claro, obtuso y no-alemán, y por lo tanto de ser un antinacionalista que insistiría en que Alemania se convirtiese en una nación en un sentido y un espíritu ajenos.

¡Curioso afán! De todos modos, esta clase de alemanes existen y sería totalmente erróneo suponer que para Alemania las cosas serían tan sencillas como podrían aparentarlo de acuerdo con la gran fórmula del «imperio protestatario». Quienes aún no lo sepan deben saber sin falta —pues es sumamente importante e interesante— que existen en Alemania espíritus que no solo no participan de la «protesta» de su comunidad contra el Occidente romano, sino que inclusive ven su verdadera tarea y misión en la apasionada protesta contra esa protesta, abogando con todas las fuerzas de su talento por la estrecha adhesión de Alemania al imperio de la civilización. Pero mientras que los adversarios internos de la Francia oficial y representativa —sí, representativa— defienden su país, con la mayor decisión, en la guerra, nuestros antiprotestatarios no prestan a su país en lucha ni apoyo ni simpatía, sino que toman partido con entusiasmo —en la medida en que hoy en día resulta factible semejante toma de partido— por el bando contrario, por el mundo de la Entente, del Occidente, en especial de Francia, y de inmediato diremos por qué en especial de Francia. Me cuidaré de calificar a esos espíritus de antialemanes. El concepto de «alemán» es un abismo, no tiene fondo, y es menester proceder con la más extremada cautela en su negación, en la definición de «antialemán», para que no redunde en nuestro propio perjuicio. Por eso, aunque parezca hipocresía, me guardaré de calificar a esos espíritus

de antipatrióticos. Solo diré que su patriotismo se manifiesta de tal suerte que no divisan la premisa de la grandeza —o, si no de la grandeza, por lo menos de la dicha y la belleza de su país— en su «peculiaridad» molesta y excitadora de odios, sino, para repetirlo, en su incondicional unificación con el mundo de la civilización, de la literatura, de la democracia retórica que eleva el corazón y es digna del hombre, un mundo que, con el sometimiento de Alemania, se completaría de hecho: su imperio sería amplio y perfecto, y ya no tendría oposición.

El tipo de este partidario alemán de la civilización literaria lo constituye, como es dable entender, nuestro literato radical, a quien me he habituado a denominar el «literato de la civilización»; y es dable entenderlo porque el literato radical, el representante del espíritu literaturizado y politizado, en suma, del espíritu democrático, es un hijo de la Revolución, y está espiritualmente afincado en su esfera, en su país. De hecho, la expresión «literato de la civilización» constituye ciertamente un pleonasmo. Pues ya he dicho que civilización y literatura son exactamente una y la misma cosa. No se es literato sin abjurar del instinto de «peculiaridad» de Alemania y sentirse ligado al imperio de la civilización; más exactamente, ya se es casi francés por el hecho de ser literato, y más exactamente se es francés clásico, francés de la Revolución, pues es de la Francia de la Revolución de donde recibe el literato sus grandes tradiciones, allí está su paraíso, su edad de oro, Francia es su país, la Revolución es su gran época, aún estaba bien cuando todavía se llamaba «filósofo» y de hecho transmitía, difundía y aderezaba políticamente la nueva filosofía, es decir la del humanitarismo, la de la libertad, la de la razón…

Cuando hablo del literato alemán de la civilización, a quien tan curiosamente le sienta su adjetivo nacional, no estoy hablando de la chusma servil a la cual se le tributaría demasiado honor con cualquier estudio que se le dedicase; vale decir que no estoy hablando de ese hato de canallas que escriben, agitan y propagan la civilización internacional, cuyo radicalismo es pillería, cuya condición de literatos es una falta de raíces y de esencia, de ese fermento de la literatura que, en cuanto fermento y levadura nacionalista, acaso pueda ser de alguna utilidad para el progreso, pero que carece de un rango personal o de una condición humana que puedan asirse con otra cosa que no sea las tenazas para remover el fuego. Estoy hablando de los representantes nobles de este tipo, pues existen. Hablando en forma general existe, sin duda alguna, una cierta medida de mérito innato, de espíritu y de arte, con los cuales ya no se sucumbe a una crítica por parte del concepto nacionalista, sino que, por el contrario, se define ese propio concepto, y acaso se lo redefina, se lo corrija; no lo olvido. No dejo de tener en cuenta que, cuando se posee ese rango, se es un factor y un elemento del destino nacional —posiblemente un factor desdichado—; ¡tanto peor para la nación! Tanto peor para ella, digo; es su desgracia, de ella depende, está en ella, en su esencia, si en su hora más difícil sus mejores espíritus la abandonan, y no

solo eso. Al combatir a esta clase de espíritus, al luchar contra su tendencia a pesar de su rango, se deja de ser artista, condición en la cual se estaba habituado a respetar el rango y a no preocuparse especialmente por la tendencia. Uno se convierte transitoriamente en político, y debe cuidarse con tanta mayor precaución de los vicios políticos, como por ejemplo del de atribuir al adversario motivos no-espirituales, vale decir ordinarios, aun cuando el caso ya se hubiese dado a la inversa. La conciencia de tener el «progreso» a su favor produce manifiestamente una certeza moral y una seguridad en sí mismo rayana en el endurecimiento, y que a la postre cree ennoblecer lo ordinario simplemente por el hecho de servirse de ello. Nosotros, que nos sentimos moralmente menos seguros, somos necesariamente más temerosos… ¡Pero vayamos al grano!

Por consiguiente, el literato radical de Alemania pertenece en cuerpo y alma a la Entente, al imperio de la civilización. No es que haya tenido que luchar consigo mismo, que la época lo haya arrastrado a un doloroso conflicto anímico; no es que su corazón esté vinculado aquí y allá, que haya intentado predicar hacia ambos lados, advirtiendo, reprendiendo y apaciguando, que haya tratado de situarse, como el manso Romain Rolland, por encima del tumulto; no, se ha situado, con toda su pasión, en el tumulto… pero del lado enemigo. Desde el primer instante asumió automáticamente la posición de la Entente; cosa natural, puesto que siempre había sido la suya. Con infalible certeza sentía, pensaba y decía exactamente lo que, simultánea o posteriormente, decían periodistas o ministros de la Entente. Era audaz, era original, pero solo desde un punto de vista alemán, solo en forma relativa. Creo que hacía además de presentar su aislamiento como trágico, en lo cual no tenía toda la razón, pues ese aislamiento solo existía dentro de Alemania, ya que no pensaba ideas realmente solitarias; lo que pensaba no era mayormente de relieve, sobresaliente, afectuosamente amplio: podía estar escrito en cualquier periódico de la Entente, y en efecto lo estaba; en suma, que pensaba como cualquier otro en el extranjero enemigo, y a eso no lo califico yo de aislamiento trágico. Podría decirse que su situación era excelente durante aquellas primeras semanas y meses de la guerra, en los cuales sus compatriotas no civilizatorio-literarios pensarán de por vida, en aquella época cuando el mundo, la opinión pública democrática del mundo, se había desatado contra Alemania, y cuando llovía lodo; decía que su situación era excelente, pues lo dejaba indiferente, no le afectaba, no le tocaba nada de todo cuanto debió dejarse decir y hacer por entonces y más adelante ese pueblo «grande, orgulloso y peculiar», puesto que él se exceptuaba, él les daba la razón a los otros; cuanto ellos decían, ya lo había dicho él, textualmente, mucho tiempo atrás. ¿No-alemán? Con todas mis fuerzas me resisto a calificarlo de no-alemán, y no cesaré de resistirme a ello, mientras mis fuerzas no flaqueen. A lo sumo se puede ser alemán, y al mismo tiempo extremadamente antialemán. Lo alemán es un abismo, atengámonos a ello. ¡No, pues!, él no es no-alemán, solo es un ejemplo asombroso y

digno de verse, de hasta dónde puede llegar el alemán, aún hoy, en la Alemania postbismarckiana, en materia de repugnancia por sí mismo y de endoalienación, en materia de devoción cosmopolita y de autoenajenación. Es posible que sea lícito decir que la estructura de su espíritu es innacionalista. Sin embargo, solo lo es en la medida —o, mejor dicho, en el arado— en que no es nacionalista alemana, sino nacionalista francesa; y lo es en forma tan completa, que en tiempos más tranquilos sería un verdadero placer estudiar en él todas las magnanimidades, emotividades, infantilismos y malignidades del carácter nacional francés, que aún no ha cobrado conciencia crítica de sí mismo, que aún no ha llegado a la resignación, clásicamente inquebrantado. Es uno de los mejores patriotas franceses. La fe lo transporta y por momentos confiere a su estilo un hermoso trémolo, un admirable impulso: la fe en la idea de gloria y misión de su pueblo —el francés— en que está llamado, de una vez y por siempre, a ser el maestro de la humanidad, que está destinado a traerle «la justicia» después de haberle traído «la libertad» (que, sin embargo, procede de Inglaterra). No solo piensa en sintaxis y gramática francesas, sino que piensa en conceptos franceses, en antítesis francesas, en conflictos franceses, en affaires y escándalos franceses. La guerra en la cual nos hallamos se le antoja —totalmente correcto desde el punto de vista de la Entente— como una lucha entre «el poder y el espíritu» —¡tal es su antítesis suprema!— entre el «sable» y el pensamiento, entre la mentira y la verdad, entre la brutalidad y el derecho. (No necesito agregar de qué lado se encuentran su opinión, el sable, la brutalidad y la mentira, ni de cuál se hallan los correspondientes ideales antitéticos). En una palabra: para él, esta guerra constituye una repetición del affaire Dreyfus en una escala colosalmente ampliada; a quien no lo crea, puedo presentarle documentos que lo convencerán por completo. Según la analogía de ese proceso, es un intelectual quien combate intelectualmente del lado de la Entente de la civilización contra el «sable», contra Alemania. Aquel que siente de otro modo, quien, siguiendo algún oscuro instinto, esté con Alemania en este tremendo conflicto, ese es un perdido, un traidor al espíritu, alguien que está contra el derecho y la verdad —no importa si en actitud elegante o vacilante; ello vale, y con razón, asimismo para el moralista—, que está contra ellos, y en lo sucesivo toda sospecha de sus motivos no solo es lícita sino que, más aún, hasta se impone: el ansia del aplauso, el sentido proselitista, el bonito don de aprovechar las situaciones, inclusive la intención nada más que humana de eliminar y relegar al olvido, en esta ocasión, al competidor condenado al silencio o a la intriga, al doble sentido; no hay ingenuidad en la que no incurra, con gesto distorsionado, el literato de la civilización, a fin de situar bajo la luz psicológica correcta la toma de partido en favor del «sable». Pero puesto que es cosa considerablemente más delicada e intrincada hablar en favor de Alemania que en favor de la «civilización» (¡ciertamente un indicio en contra de Alemania!), para lo cual basta solamente tener suficiente brío y trémolo, puesto que, a fin de hablar en defensa de

Alemania, es necesario intentar la penetración un poco en profundidad, lo mejor que esto pueda hacerse, entonces el literato de la civilización también habla, en tal caso y con claro desdén, de «charlatanismo profundo».

Así se figuran las cosas en la mente del literato de la civilización. Su simpatía por los enemigos del imperio protestatario es solidaridad espiritual. Su amor y su pasión están con las tropas de los aliados occidentales, de Francia e Inglaterra, y por cierto que también de Italia, en las cuales divisa los ejércitos del espíritu, y con los cuales marcha la civilización. Su corazón late por ellos, y solo lo hace de modo muy indirecto por Alemania: solo en el sentido de que anhela, con todo el fervor de su corazón, la derrota alemana. El que sus móviles son de índole espiritual, vale decir noble, es cosa que se entiende al margen. Anhela la derrota alemana por su significación espiritual, por las consecuencias espirituales que ella acarrearía para Alemania y para Europa. La desea por motivos «internos», diríase que como sustituto de la revolución que hasta la fecha no se ha producido aún en Alemania; pues 1848 fue un golpe fallido, y la unificación de Alemania no se efectuó en virtud de la revolución democrática, sino de lo peor y más imperdonable que hubiese podido producirla: en virtud de la humillación de Francia. Por cierto que la derrota de Francia redundó para ella en su beneficio, pues le reportó la república, vale decir la verdad y la justicia. Pero aunque esto, el hecho de que la providencia revelara sus buenas intenciones para con Francia, constituya la única explicación del hecho de que Alemania venciese en aquella ocasión (pues, en opinión del literato de la civilización, no podía vencer por razones del espíritu bajo el mando de un hombre de poderío, totalmente privado de y contrario al espíritu, como Bismarck), no es disculpa alguna para Alemania. No sé, pues es difícil adivinarlo, qué hubiese anhelado entonces nuestro literato radical; lo que desea actualmente es que la Entente derrote y convierta a Alemania; su victoria sería la victoria de la literatura para Alemania y para Europa, sería su victoria, así como su derrota sería también la suya propia; a tal punto ha hecho suya la causa de la democracia retórica. En consecuencia, desea la humillación física de Alemania, porque ella implicaría la humillación espiritual; desea el derrumbe —pero se lo expresa más correctamente en francés: la débâcle— del «imperio kaiseriano», porque en virtud de esta débâcle física y moral —por lo demás, la moral también puede provenir de la física— se aportaría (¡por fin, por fin!) la prueba ardientemente anhelada, palpable y catastrófica de que Alemania ha vivido en la mentira y la brutalidad, en lugar de hacerlo en la verdad y en el espíritu. Más aún, si actualmente pudiese confiarse todavía en ello, desearía de todo corazón la invasión democrática de Alemania, desearía que esta no se contentase con algún Marne-Valmy (aunque fue más bien un Marne-Kollin), sino que las tropas de la civilización entrasen en Berlín a tambor batiente; ¡cómo las acogería su corazón! ¡Cómo hallaría medios y vías para conferir una expresión de doble sentido al triunfo de su alma! Pero, ¡ay!, eso no ha de ocurrir. ¡Asunto ingrato es el de desempeñar el papel de

profeta imprecador en un país donde las consecuencias no se producen; en el país de las cosas a medias, que en el mejor de los casos solo se ve asolado por catástrofes a medias, y que no es capaz de un destino puro digno de una novela! El literato de la civilización no tendrá que escribir la débâcle del second empire alemán, en ningún caso. Tendrá que darse por satisfecho con que Alemania no triunfe de manera demasiado ostensible…

Ruego que se me crea que, si en mis líneas se ha deslizado algo así como la burla o la amargura, ello ha sucedido contra mi voluntad. No deseo en absoluto burlarme o hablar con amargura, sino que mis esfuerzos tienden a que esta investigación conserve un carácter digamos que científico-popular, y a caracterizar un tipo político-literario. Con esta intención avanzo hacia la siguiente observación. La equiparación lógica y psicológica de los conceptos de «derrotada» y «convertida», la equiparación de la humillación física y espiritual de un pueblo demuestra que el literato de la civilización no es, en realidad, un adversario bélico, que no es necesariamente un pacifista, que concede a la decisión bélica una validez espiritual inapelable, y que ve en la guerra una ultima ratio, más aún, algo así como una ordalía. Esto es llamativo, pero es así. Observamos allí una especie de irracionalismo que es, en verdad, un racionalismo espiritualizado, y que consiste en declarar que la guerra es una ordalía mientras exista siquiera la menor perspectiva de que Alemania sea derrotada en alguna forma, aunque solo sea en virtud del sofocamiento económico. ¡Pero de ninguna manera por más tiempo! Pues en cuanto desapareciese dicha perspectiva, la guerra sería una injusticia y fuerza bruta, y sus resultados carecerían de significación espiritual. Sin embargo, esto no debe impedirnos sostener que «el espíritu» no es necesariamente pacifista, como demuestra ya el ejemplo de Italia, donde, antes bien, ha sido justamente «el espíritu» quien hizo la guerra; pues, no es cierto, después de todo, los republicanos, masones, radicales y literatos de Italia, que hicieron la guerra, representan en ese país «el espíritu», y no acaso los socialdemócratas, que se opusieron a la guerra y que de hecho son pacifistas. Las cosas se dan de tal suerte que el literato de la civilización no desaprueba la guerra si se la emprende al servicio de la civilización. En ese aspecto sigue el ejemplo de Voltaire, quien, si bien repudiaba las guerras de Federico, exhortaba en cambio, precisamente, a la guerra de la civilización (contra los turcos, con los cuales Francia, en lugar de ello, a punto estuvo de aliarse). ¿Cómo hubiese podido, de otro modo, el discípulo de la Revolución —para no decir su epígono— condenar por principio que se vertiese sangre por la buena causa, por la verdad, por el espíritu? El «amor resuelto a los hombres» —la expresión pertenece al literato de la civilización— no abomina de la sangre; entre sus instrumentos se cuenta, tanto como la palabra literaria, también la guillotina, como antes se contaba la incruenta hoguera. Por consiguiente, en modo alguno tiene por qué significar un esteticismo voluptuoso, como en el caso de Gabriele D'Annunzio, el que el literato de la civilización no sea, en

principio, adversario de la guerra. Se opone a esta guerra porque reconoce en ella una guerra alemana, una empresa histórica de Alemania, un estallido de la «protesta» alemana; porque esta guerra lleva la impronta alemana, porque su actividad es alemana, porque sus grandes hazañas son de Alemania. No se opone a ella en la medida en que ve en ella una guerra de la civilización contra la recalcitrancia bárbara de Alemania; en este sentido, para el bando de enfrente, la aprueba. En suma, se opone no tanto a la guerra como a Alemania, y solo ahí puede encontrarse la solución de toda la clase de contradicciones en las que aparentemente incurre el literato de la civilización, y que sin ese hecho aclaratorio deberían producir manifiesto asombro. Su relación para con esta guerra fluctúa entre el repudio humanitario y la máxima admiración por las hazañas militares de los enemigos. Por un lado ve en la Entente algo suave, frágil, exquisito, noblemente débil, que naturalmente corre gran peligro de ser brutalizado por la bárbara Alemania. Pero por el otro solo abriga el mayor de los desprecios por aquellos compatriotas suyos que subestimaban, o incluso que aún subestiman, las virtudes y energías bélicas de la Entente. Está encantado con las acciones de las potencias de la civilización, admira sus artefactos bélicos, sus planchas de acero, sus trincheras de hormigón, sus saetas voladoras, sus bombas de ekrasit y de gases sofocantes, sin preguntarse cómo resulta compatible todo eso con una noble debilidad, y al mismo tiempo que esas mismas cosas, vistas del lado alemán, le producen repugnancia. Un cañón francés se le antoja digno de veneración, mientras que uno alemán le parece criminal, repulsivo e idiota. También concuerda con todos los ministros y periodistas de la Entente al considerar que cualquier victoria alemana solo es consecuencia y prueba de muchos años de pérfidos preparativos, mientras que cualquier éxito de la Entente significa un triunfo del espíritu sobre la materia. Pero, por su parte, su amor tampoco tolera la circunstancia de que una potencia de la Entente, y menos que ninguna y especialmente Francia, pueda estar mal preparada y deficientemente armada. ¿Armada? ¡Están brillantemente armadas! Para decirlo una vez más, la lógica de todo ello no resulta palmaria. ¡Pero quién puede ser tan pedante como para exigir que el amor también tenga lógica!

Ya he dicho que era mi intención guardar una conducta científica e informativa. Sin embargo, de mi esbozo del tipo del literato de la civilización se concluye, ciertamente, que no concuerdo muy bien con él. Mi posición frente a los acontecimientos —una posición que no he «elegido», una posición en primera instancia sumamente impremeditada y simplemente obvia—, todo cuanto manifesté al respecto desde un comienzo, todo ello lo ha enconado, y por la circunstancia de no haberlo hecho ya con anterioridad, me he enemistado con él para siempre. «Con ira y dolor», dice, se ha apartado de mí, pero su dolor no le ha impedido a su ira el decir, en forma ambigua y semipública, cosas que, desde el punto de vista político, acaso sean excelentes, pero que consideradas desde un enfoque humano son, simplemente, grandes infamias; con

toda evidencia, un indicio de que también la «política de la humanidad» sigue siendo, precisamente, política, y en nada resulta provechosa a lo humano. Pero este distanciamiento exterior es tanto más lamentable cuanto que, en el fondo, somos exactamente de la misma opinión; no en un mismo sentido, pero sí de una misma opinión acerca de esta guerra, respecto a la cual también él abriga la concepción dostoievskyana. También él reconoce en ella la antiquísima rebelión de Alemania contra el espíritu occidental, contra su espíritu —el del literato de la civilización— y una intervención de Roma (la Roma de Occidente, aliada a la Roma de Oriente) contra esa insurrección; es decir, una guerra intervencionista de la civilización europea contra la Alemania recalcitrante. Pues cuando el Times de Londres declaró un día que los aliados libraban la guerra «por interés en la situación interna de Alemania», ello constituyó, por cierto, casi exactamente lo que debe entenderse por una shameless audacity, pero lo decía exactamente en el mismo sentido que el literato de la civilización, quien también la libra por el interés europeo en la «situación» interna de su país, después de haber sucumbido a cierta desmoralización, como cualquier francés, durante las primeras semanas de la guerra, y de estar convencido, desde el milagro del Marne, de la victoria final. «Alemania tendrá que adaptarse», decía entonces, y sus ojos ardían. Alemania tendrá que ser juiciosa, finalmente, decía, y entonces será dichosa como un niño que pedía azotes a gritos y que, una vez que los hubo recibido, agradeció que se hubiese quebrantado su obstinación, que se le hubiese ayudado a superar sus inhibiciones, que se le hubiese redimido y liberado. Nosotros redimimos y liberamos a Alemania al azotarla, al postrarla de rodillas, al quebrar su maligna recalcitrancia y al obligarla a aceptar la razón y a convertirse en un honorable miembro de la sociedad democrática de los estados.

Ya he admitido que no puedo seguir muy bien semejante tren de ideas; voy más allá, y confieso que el mismo me toca en forma muy desagradable, que de alguna manera me ofende personalmente y me indigna, que me toca en mi honor más íntimo o, más aún, que cuando lo conocí por vez primera me hizo exactamente el mismo efecto que veneno y oropimente. Pero ¿de dónde proviene esto? ¿De dónde surge la insurrección de mi voluntad última e inferior, personalmente supra-personal, contra la opinión de la voluntad de un buen europeo, ya que justamente su condición de buen europeo es lo que hace que desee y crea en el derrumbe de su patria, en la domesticación de su pueblo por parte de la civilización occidental? Jamás me conté entre quienes hubiesen considerado una victoria militar fácil y triunfal de Alemania, con trompetas y timbales, como una suerte, sea para Europa o para Alemania. Y lo he expresado tempranamente. ¿De dónde surge entonces la sensación de que me dominaba, al comienzo de la guerra, hasta el fondo de mi ser, de que yo no hubiese podido vivir —sin ser en absoluto un héroe ni estar dispuesto a morir, literalmente no hubiese podido seguir viviendo— si Alemania era derrotada por el Occidente,

humillada, quebrantada en la fe en sí misma, teniendo que «adaptarse» y adoptar la razón, la ratio de sus enemigos? Supongamos que así hubiese ocurrido, que por su parte la Entente hubiese vencido rápida y brillantemente, que el mundo hubiese sido liberado de la «pesadilla» alemana, de la «protesta» alemana, que el imperio de la civilización se hubiese completado, ensoberbeciéndose sin oposición alguna; el resultado hubiese sido una Europa… pues bien, un poco gracioso, un poco vulgarmente humana, trivialmente corrupta, femeninamente elegante, una Europa ya algo demasiado «humana», con algo de bandolerismo de colegiales y de fanfarronería democrática, una Europa con la cultura del tango y del two-step, una Europa de negocios y placeres à la Edward the Seventh, una Europa de Montecarlo, literaria como una cocotte parisina, ¿pero no acaso una Europa en la cual alguien de mi condición hubiese podido vivir más ventajosamente que en una «militar»? ¿No acaso una Europa divertida —¡sí!, total y absolutamente divertida—, la cual, al no quererla, testimonia cuando menos la falta de egoísmo de un escritor? Pues no cabe duda de que esta Europa de la Entente hubiese sido desusadamente artística, esta Europa partidaria de human freedom y peace, y el artista, en la medida en que es, precisamente, «artista», hubiese podido sentirse a sus anchas; eso es cosa que debe tener en cuenta, y que puede alegarse en su favor…

¡En serio, mi sublevación es sumamente notable! Lo es para mí, y tengo la mala costumbre de imponer a los demás como notable lo que así me parece. Notable, puesto que subsiste el hecho de que mi propio ser y mi mentalidad se conducen, frente al literato de la civilización, como mucho menos ajenos y opuestos de lo que pudiera hacer creer la crítica fríamente objetiva que impartí a los suyos. ¿Qué quiere él? Y si no lo quiero yo, ¿por qué no lo quiero? De ninguna manera es un mal ciudadano y patriota quien no se preocupa por Alemania. ¡Al contrario!, se preocupa por ella con todas sus fuerzas, se siente responsable en grado supremo por su destino. Desea y persigue una evolución que yo considero necesaria, vale decir, inevitable, de la cual, de acuerdo a mi naturaleza, participo involuntariamente, en cierto grado, pero que asimismo no veo razón alguna para saludar con júbilo. Fomenta, con el látigo y la espuela, un progreso que a mí, por lo menos en no raras ocasiones, se me antoja irresistible y destinado, siendo mi propio destino el de fomentarlo por mi modesta parte; pero al cual, a pesar de ello y por oscuras razones, presto cierta oposición conservadora… Quisiera que se me comprenda por completo. Quiero decir lo siguiente: puede muy bien considerarse una evolución como inevitable y deparada por el destino, sin tener el menor ánimo de perseguirla con hurras, cosa que, debo pensar, el progreso ni siquiera necesita tampoco. El progreso lo tiene todo a su favor, ante todo las buenas plumas. Cuando parece que las buenas plumas tienen el futuro a su favor, en realidad sucede que el futuro tiene a su favor las buenas plumas. Una prueba metafísica de la bondad y del porvenir de una causa es que se escribe bien en su

nombre. Pero también puede decirse que mientras aún se escriba bien por una causa, esta aún tiene valor y justificación, aunque no sea el progreso… Lo repito: el progreso lo tiene todo a su favor. Solo en apariencia es la oposición. En realidad, es la voluntad contraria conservadora la que siempre y por doquier configura la oposición, la que se halla a la defensiva, más exactamente en una defensa sin perspectivas, cosa que sabe a la perfección.

¿Cuál es entonces esta evolución, este progreso del que he hablado? Se necesita no obstante un puñado de palabras artificiales vergonzosamente feas para insinuar de qué se trata. Se trata de la politización, de la literaturización, de la intelectualización, de la radicalización de Alemania, se trata de su «humanización» en el sentido latino-político, y de su deshumanización en el sentido alemán… Se trata, para utilizar la expresión favorita del grito de guerra y de júbilo del literato de la civilización, de la democratización de Alemania o, para compendiarlo todo y llevarlo a un común denominador, se trata de su desgermanización… ¿Y yo había de ser partícipe de todos esos excesos?

EXAMEN DE CONCIENCIA

¿Será realmente verdad que el radicalismo cosmopolita
también haya echado ya raíces en Alemania?

DOSTOIEVSKY, ESCRITOS

Pues sí, también yo soy partícipe… y ahora, por razones de sencillez, hemos de pasar por alto todas esas excusas que, obviamente, son oportunísimas cuando hoy en día alguien hace ademán de hablar de sí mismo. «¡Un cambio universal!», oigo decir. «¡El instante apropiado para que un escritor mediano reclame nuestra atención para los valores de su personalidad literaria!» A eso llamo yo una sana ironía. Pero por el otro lado reflexiono acerca de si un cambio universal, bien mirado, no es para cada cual el instante apropiado para recogerse en sí mismo, para deliberar con su propia conciencia y para iniciar una revisión general de sus propios fundamentos; cuando menos me parece comprensible y disculpable una necesidad semejante, cuando también en los matrimonios de la política exterior y del «poder», la política interna y los asuntos morales constituyen el interés predominante. Por cierto que solo podrá persuadirse a la simpatía, pero no a la indiferencia ni a la aversión, de que se trata de un impulso de la conciencia, cuando hay una remotísima posibilidad de formular el diagnóstico de autoenamoramiento y de pretensión vanidosa. Mientras me dispongo a esta falta de buen gusto, debo poder imaginarme la existencia de un pequeño público de amigos, conocidos y desconocidos; amigos en el sentido de que, a partir de la seria y alegre participación que han asumido en mis acciones y escritos anteriores, surge en ello cierta corresponsabilidad por ellos y su correspondiente conciencia; es decir, amigos en el sentido de esa solidaridad de conciencia que liga a un artista con su verdadero público, y que podría ser lo suficientemente intensa como para ayudarlos, tanto a ellos como a mí mismo, a superar lo temporalmente osado de los capítulos siguientes.

La cuestión comienza con el hecho de que hay buenas razones para dudar de mi derecho al «patriotismo», pues no soy un alemán hecho y derecho. Teniendo una parte de sangre románica, latinoamericana, desde mi más temprana juventud he sido de orientación más europeo-intelectual que germánico-poética, diferencia esta —no, mejor dicho antítesis esta— acerca de la cual —según debo esperar— reina el acuerdo de antemano, por lo cual no tendré que seguir insistiendo a su respecto en lo sucesivo. Jamás he intentado persuadirme de que soy un poeta alemán como por ejemplo

Gerhart Hauptmann, o como todavía lo es Herbert Eulenberg, para lo cual me apresuro a añadir que en ningún momento se habla aquí de rango, sino exclusivamente de índole. El talento que se compone de atributos sintético-plásticos y analítico-críticos y que comprende la forma artística de la novela como la apropiada al mismo, no es, en realidad, alemán en absoluto, ni la propia novela es un género realmente alemán; en primera instancia no resulta imaginable que en este país —el «país no-literario»— un escritor, un prosista y novelista puede elevarse hasta una posición representativa, como pueden hacerlo el poeta, el sintetista puro, el lírico o el dramaturgo. He dicho que en primera instancia, pues el literato de la civilización quiere que esto cambie, y él sabe por qué. Es seguro que un avance de la novela o, más exactamente, de la novela social, en el interés del público, constituiría el índice exacto del progreso de ese proceso de literaturización, democratización y «humanización» de Alemania, del cual ya he hablado, y cuyo estímulo constituye el asunto y la misión propiamente dichos del literato de la civilización.

Pero retornemos a lo personal. He dicho que no soy un alemán hecho y derecho, y por cierto que en mi caso no tuve en cuenta esa última precaución que apliqué cuidadosamente en el caso del literato de la civilización. Con respecto a mí mismo puedo proceder sin tantos reparos. Sin embargo, no olvido tampoco aquí del todo que casi forma parte del humanitarismo alemán el conducirse de un modo no-alemán, y hasta antialemán; que la nacionalidad alemana lleva inseparablemente adherida una tendencia hacia lo cosmopolita, de acuerdo al autorizado juicio de Occidente, la cual desintegra el sentido nacional; que posiblemente haya que perder su propio carácter alemán a fin de hallarlo; que acaso no sea posible un germanismo superior sin un aditivo extranjero; que justamente los alemanes ejemplares han sido europeos, y que hubiesen sentido como bárbara cualquier limitación a lo nada más que alemán. Fontane aún calificaba de semi-extranjero al gran Schiller, y aun cuando su drama retórico se halla a sus anchas, en realidad, en el grand siécle, no falta mucho para que Nietzsche sitúe en el romanticismo francés la obra del otro gran dramaturgo alemán. En lo que a Goethe respecta, cuando menos sus Afinidades electivas, consideradas desde el punto de vista formal, no son una obra muy alemana, así como en general la prosa de este escritor por momentos es tan afrancesada que constituye una vergüenza (fenómeno este que no puede llamar mayormente la atención en el «polaco» Nietzsche), mientras que Schopenhauer parecería haber traducido primeramente sus párrafos al latín, para luego retraducirlos al alemán, logrando de ese modo una precisión de broncínea inmortalidad… Nos hemos habituado, pues, a poner buena cara frente a esta clase de informalidades nacionales de nuestros grandes, resolviendo simplemente incorporar semejantes actitudes al concepto del germanismo superior. Sin embargo, no soy tan tonto como para vincular la europeización de mi gusto con mi rango (aunque de esto ni siquiera habría que hablar). No es un mérito, aun cuando no

sea censurable, que jamás me haya bastado lo íntima y exclusivamente alemán, que no haya podido hacer mucho con ello. Mi sangre necesitaba estímulos europeos. En lo artístico, en lo literario, mi amor por lo alemán comienza exactamente allí donde se torna europeamente posible y válido, capaz de producir efectos europeos, accesible para cualquier europeo. Los tres nombres que debo citar cuando me interrogo acerca de los fundamentos de mi formación intelectual y artística, esos tres nombres que configuran una trilogía de espíritus eternamente unidos, de astros que se destacan refulgiendo poderosamente en el firmamento alemán, esos tres nombres no designan acontecimientos alemanes, sino europeos: Schopenhauer, Nietzsche y Wagner.

Veo ante mis ojos la pequeña y elevada habitación de extramuros donde, hace ya dieciséis años, me tendía durante días enteros sobre un diván o canapé de curiosa forma para leer El mundo como voluntad y representación. ¡Juventud solitariamente irregular, ansiosa de mundo y de muerte, cómo sorbía el brebaje mágico de esa metafísica, cuya esencia más íntima es el erotismo, y en la cual descubría yo la fuente espiritual de la música del Tristán! Solo se lee así una vez. Eso nunca se repite. ¡Y qué dicha la de no tener que encerrar en mi interior una vivencia como esa, la de que de inmediato se me ofreciera una hermosa posibilidad de testimoniarla, de agradecerla, de que hubiese directamente preparado un albergue literario! Pues a dos pasos de distancia de mi canapé se hallaba abierto el manuscrito que crecía en forma imposible y no práctica —carga, dignidad, patria y bienaventuranza de esa singular edad juvenil, extremadamente problemática en lo que respecta a sus atributos y perspectivas públicas—, y que acababa de progresar hasta el punto en el que se trataba de dar muerte a Thomas Buddenbrook. A él, a esa figura que estaba mística y triplemente emparentada conmigo, padre, vástago y doble mío, le obsequié esa cara vivencia, esa elevada aventura, la entretejí en el relato poco antes del final, pues me pareció que le sentaba bien, a ese hombre sufriente, a ese moralista y «militarista» tal como yo lo entiendo, a ese burgués tardío y complejo cuyos nervios ya no se sienten a sus anchas en su esfera, a ese corregente de una democracia estatal artistocrática que, habiéndose vuelto moderno y sospechoso, de gustos no tradicionales y de necesidades evolucionadamente europeizantes, hace mucho que ha comenzado a sentir extraño su entorno, que ha permanecido más restringido y auténtico… y a sonreír ante él. De hecho, el hallazgo realizado por Thomas Buddenbrook, antes de su fin, en un rincón polvoriento de su biblioteca, solo fue casual en apariencia, pues no habían pasado muchos años desde que Europa, la Europa intelectual con la cual simpatizaba nerviosamente este notable de ciudad central, había efectuado el mismo hallazgo; el pesimismo de Arthur Schopenhauer predominaba, era la gran moda de la Europa intelectual, pues este filósofo alemán ya no era un «filósofo alemán» en el sentido tradicional e inaccesiblemente abstracto de la expresión. Era, por cierto, muy alemán (¿se puede ser filósofo sin ser alemán?), muy alemán, en la medida en que, por

ejemplo, no era en modo alguno un revolucionario, ni un retórico de corazón que lisonjeara a la humanidad, sino un metafísico, un moralista, indiferente, para decirlo con suavidad, en el aspecto político… Pero por encima de ello era algo muy sorprendente y digno de gratitud: era un muy grande escritor, un hombre de ingenio y maestro del lenguaje de amplias posibilidades de acción literaria, un prosista europeo de los que antes hubo entre los alemanes acaso dos o tres, y absolutamente ninguno entre los filósofos alemanes… En efecto, eso era nuevo, y su influencia fue grande: sobre la Europa intelectual, que experimentó y «superó» esa moda, sobre Thomas Buddenbrook, quien murió…, y sobre mí, que no he muerto, y para quien una experiencia espiritual supra-germánica se convirtió en una de las fuentes de su «patriotismo», literariamente tan chocante.

Hacia esa misma época, mi pasión por la obra artística de Richard Wagner llegaba a su pináculo o cuando menos se acercaba a su culminación. Y digo «pasión», porque otras palabras más sencillas como «amor» o «entusiasmo» no calificarían este hecho con veracidad. No es raro que los años de la mayor capacidad de entrega también sean, al mismo tiempo, los de la mayor excitabilidad psicológica, la cual, en mi caso, aún se vio poderosamente agudizada por cierta lectura crítica; y la entrega sumada al conocimiento es, precisamente, la pasión. La experiencia más íntimamente grave y fructífera de mi juventud fue esta, la de que la pasión es clarividente, o que, de lo contrario, no merece tal nombre. El amor ciego, que no sea otra cosa que amor panegíricamente apoteotizante… ¡bonita simpleza! Cierto tipo de literatura wagneriana aprobada jamás he podido leerla siquiera. Pero esa lectura agudamente crítica de la cual hablé era la de los escritos de Friedrich Nietzsche, en especial en tanto que los mismos son una crítica del oficio del artista o, lo que en Nietzsche quiere decir lo mismo, crítica wagneriana. Pues cada vez que en estos escritos se habla del artista y de su oficio —y no se habla de ello de una manera en absoluto bondadosa—, puede insertarse sin reparos el nombre de Wagner, aunque se halle ausente en el texto. Nietzsche había experimentado y estudiado, si no el arte propiamente dicho —aunque también podría afirmarse esto—, sí el fenómeno «artista», absolutamente en el propio Wagner, así como luego el mucho menos meritorio sucesor experimentó apasionadamente la obra de arte wagneriana, y con ella casi el propio arte, a través del medio de esta crítica —lo cual ocurrió en una época decisiva, de modo que todos mis conceptos sobre el arte y la condición del artista resultaron determinados para siempre por aquella o, si no determinados, por lo menos fueron teñidos por ella o resultaron sujetos a su influencia—, y ello en un sentido que podía serlo todo menos devotamente creyente y que, por el contrario, era demasiado escépticamente disimulado.

Entrega consciente, amor clarividente: tal cosa es la pasión. Puedo asegurar que el empeño puesto en mi pasión wagneriana no sufrió la menor merma en virtud de

haberse quebrado en psicología y crítica, una crítica y una psicología que, como se sabe, están a la altura, en materia de refinamiento, de su mágico objeto. Por el contrario, solo ellas le confirieron sus aguijones más finos y aguzados, solo gracias a ellas se convirtió realmente en una pasión, con todas las exigencias que una auténtica pasión puede formularse a la tensión nerviosa. Pues el arte de Wagner, por poético y «alemán» que pueda darse, es, de por sí, un arte extremadamente moderno, no precisamente inocente: es astuto y sensual, nostálgico y taimado, sabe aunar recursos y atributos que adormecen y que mantienen intelectualmente despierto, de una manera que, ya de por sí, constituye una peripecia para quien lo disfruta. Pero el hecho de ocuparse de él se convierte casi en un vicio, se torna inmoral, se vuelve una entrega brutalmente ética a lo nocivo y absorbente si no es crédulamente entusiasta, sino que está amalgamado con un análisis cuyos descubrimientos más aborrecibles son, en última instancia, una forma de idealización y, a su vez, solo una expresión de la pasión. Todavía en su Ecce homo hay una página referente al Tristán, que constituiría prueba suficiente de que la relación de Nietzsche para con Wagner siguió siendo de un intensísimo amor, incluso después de su parálisis.

El nombre intelectual del «amor» es «interés», y no es psicólogo quien no sepa que el interés es un afecto cualquier cosa menos lánguido, sino que, por el contrario, implica un afecto que supera en mucho, en materia de violencia, por ejemplo al de la «admiración». Constituye el afecto escritoril propiamente dicho, y el análisis no solo no lo aniquila, sino que, de una manera sumamente antispinoziana, se nutre constantemente a sus expensas. Por consiguiente no es el panegírico, sino la crítica, más exactamente la crítica maligna y hasta odiosa, más aún, justamente el panfleto, siempre que este sea ingenioso y producto de la pasión, aquello en lo que el interés apasionado halla su satisfacción; las meras loas le saben insípidas, y considera que nada puede aprender de ellas. Por cierto que si se llegase a celebrar productivamente el objeto, la personalidad, el problema por el cual se enciende, se produciría algo milagroso que casi se ufanaría de ser malentendido, un producto de un entusiasmo insidioso y pícaramente conducente a error, que a primera vista se asemejaría a un libelo hasta hacer que se lo confundiera con él. Hace poco di un pequeño ejemplo de ello cuando contribuí con un escrito historizante, un bosquejo de la vida de Federico de Prusia, a la discusión sobre la guerra, un opúsculo inspirado, o, más aún, arrancado por los acontecimientos de la época, cuya publicación me desaconsejaron con premura, en el primer instante —la guerra había comenzado hacía poco tiempo—, algunos preocupados amigos; y no lo hicieron a causa de su «patriotismo» ofensivo para la literatura, sino precisamente por motivos opuestos…

Sé muy bien hacia dónde me encamino cuando hablo de estas cosas. Tanto Nietzsche como Wagner son, ambos, grandes críticos de lo alemán: este, de una manera indirectamente artística, aquel de un modo directamente literario, actitudes

estas en las cuales, como indica la moda, el método artístico no le va a la zaga al método literario en materia de conciencia intelectual y de ausencia de candor. Como ya queda dicho, y exceptuando a Nietzsche, jamás hubo en Alemania una crítica de Wagner, pues el pueblo «no-literario» es, a la vez, también el más no-psicológico y antipsicológico. Baudelaire y Barres han dicho acerca de Wagner mejores cosas que las que puedan encontrarse en cualquiera de las biografías y apologías alemanas de Wagner, y en este momento es un sueco, W. Peterson-Berger, quien, en su libro Richard Wagner como fenómeno cultural, nos proporciona, a nosotros los alemanes, algunos indicios acerca de en qué posición se hace bien en aproximarse a un fenómeno tan interesante, en su sentido más prodigioso: a saber, en una posición democráticamente firme, la cual permite, en realidad, ver algo de todo ello. En ese trabajo, el sueco habla del nacimiento de Wagner, de su arte como de un arte nacional alemán, y observa que la música popular alemana es la única orientación que su síntesis no abarca. Por cierto que, con fines de caracterización, es posible que a veces toque la cuerda popular alemana, como en los Maestros Cantores y en Sigfrido, pero la misma no constituye el fundamento ni el punto de partida de su composición, jamás es el origen del cual brote espontáneamente, como ocurre en Schumann, Schubert y Brahms. Es menester distinguir entre arte popular y arte nacional; la primera expresión apunta hacia dentro, y la segunda hacia fuera. La música de Wagner es más nacional que popular; cierto que posee muchos rasgos que en especial el extranjero siente como alemanes, pero al mismo tiempo tiene un cachet inconfundiblemente cosmopolita. Pues bien, es fácil ser certero cuando se es muy afilado. En efecto, en cuanto fenómeno espiritual Wagner es tan tremendamente alemán, que siempre me ha parecido que es imprescindible haber experimentado apasionadamente su obra para por lo menos intuir —ya que no comprender— algo de la profunda magnificencia, así como de la torturante problemática, del ser alemán. Pero además de que esta obra es una revelación eruptiva del ser alemán, es también una representación actoral del mismo, más exactamente una representación cuyo intelectualismo y cuya eficacia de cartel propagandístico llega hasta lo grotesco, hasta lo paródico; una representación que, hablando en términos sumamente crudos, por momentos no se halla completamente por encima de la sospecha de mantener relaciones con la industria turística, y que parece estar destinada a arrancar a un público de la Entente, estremecido de curiosidad, esta exclamación: «Ah, ça c'est bien allemand par exemple!».

El germanismo de Wagner, por consiguiente, por muy verdadero y poderoso que sea, se halla modernamente quebrado y desintegrado, es decorativo, analítico, intelectual, y su poder de fascinación, su capacidad innata para un efecto cosmopolita, planetario, proviene de allí. Su arte es el más sensacional de los autorretratos y de las autocríticas del ser alemán que imaginarse pueda, resulta apropiado para hacerle

interesante lo alemán incluso a un asno de extranjero, y el hecho de ocuparse apasionadamente de él es siempre, al mismo tiempo, un apasionado ocuparse de eso propiamente alemán, que ese arte idealiza de manera críticamente decorativa. Así ocurriría ya de por sí; cuánto más aún sería así si esa preocupación se deja guiar por una crítica que, mientras parece estar destinada al arte de Wagner, en realidad lo está a lo alemán en general, aun cuando no de una manera tan directamente explícita como en aquel magnífico análisis del preludio a los Maestros Cantores, al comienzo del octavo fragmento principal de Más allá del bien y del mal. En verdad, si bien Nietzsche tiene rivales en el extranjero en cuanto crítico wagneriano, no los tiene en ninguna parte como crítico de lo alemán, ni en el extranjero ni en su patria: es él quien, de lejos, ha dicho lo mejor y más maligno a ese respecto, y la genialidad de la elocuencia que hace presa de él, que lo guía cuando llega a hablar de cuestiones alemanas, del problema de la condición alemana, es testimonio de su apasionada relación para con ese tema. Hablar del antigermanismo de Nietzsche, tal como a veces ocurre en Alemania —gracias a su mayor distancia, el extranjero ve las cosas más correctamente—, es tan torpe como sería calificarlo de antiwagneriano. Amaba Francia por motivos artístico-formales, y no por razones políticas; pero ¡que me señalen el pasaje donde habla de Alemania con ese desprecio que despertaban en él el utilitarismo inglés, la falta de musicalidad inglesa! A él no pueden remitirse —¡por cierto!— aquellos censores políticos que se arrogan el derecho de castigar literariamente a su pueblo, de adoctrinarlo como maestros de escuela con la tableteante terminología del democratismo occidental, pero que nunca en la vida hallaron siquiera una única palabra de la pasión descubridora que hubiese consolidado su derecho de opinar siquiera sobre cuestiones alemanas… He querido decir lo siguiente: el hombre joven, a quien el gusto y las circunstancias de la época obligaron a convertir el arte de Wagner, la crítica de Nietzsche, en el fundamento de su cultura, a formarse basándose principalmente en ellos, debía divisar al mismo tiempo su propia esfera nacional, el germanismo como un elemento europeo notabilísimo, que incita a una crítica apasionada; en él debía formarse desde temprano un tipo de patriotismo psicológicamente orientado que, como es natural, absolutamente nada tendrá que ver con un nacionalismo político, pero que no obstante produciría cierta excitabilidad de la auto-conciencia nacional, cierta impaciencia frente a denuestos torpes, emanados de la ignorancia; aproximadamente de la misma manera en que un amigo del arte que haya experimentado a Wagner en profundidad, pero que por motivos espirituales superiores se haya convertido en adversario de ese arte, sentirá estallar en su interior la impaciencia ante los denuestos provenientes de una ignorancia retrógrada y trivial. El de «interés», para repetirlo en forma inversa, es el nombre intelectual de un afecto cuyo nombre sentimental es el de… «amor».

Schopenhauer, Nietzsche y Wagner: una trilogía de espíritus unidos a perpetuidad. Alemania: el mundo se halló bajo su signo hasta ayer, hasta hoy, aunque mañana ya no lo esté. Profunda e indisolublemente ligados se hallan sus destinos de creadores y soberanos. Nietzsche calificó a Schopenhauer de su «gran maestro»; todo el orbe sabe la dicha inmensa que constituyó para Wagner la vivencia de Schopenhauer; la amistad nacida en Tribschen pudo morir, pero es inmortal, tal como lo es la tragedia que vino después, y que ya nunca jamás fue una separación, sino solamente una reinterpretación y reenfatización, desde el punto de vista de la historia del espíritu, de esta «amistad estelar». Los tres son uno solo. El respetuoso discípulo, para quien sus grandiosas vidas se han convertido en cultura, desearía poder hablar de los tres a la vez, hasta tal punto le parece difícil mantener por separado cuanto debe a cada uno de ellos en particular. Si poseo de Schopenhauer el moralismo —una palabra popular que designa lo mismo que reza «pesimismo»— de mi estado anímico básico, ese clima de «cruz, muerte y sepulcro» que ya se manifestara en mis primeras tentativas, ese «aire ético», para decirlo con Nietzsche, también se encuentra en Wagner; su gigantesca obra se halla situada total y absolutamente en esa atmósfera, y podría remitirme de la misma manera a su influencia. Pero si precisamente ese mismo estado anímico fundamental me convirtió en psicólogo de la decadencia, fue a Nietzsche a quien contemplé, para ello, en cuanto maestro; pues para mí no fue tanto el profeta de algún inexpresivo «superhombre», desde un comienzo —como lo fue para la mayoría en la época en que predominaba su moda—, sino, antes bien, el psicólogo incomparablemente mayor y más experimentado de la decadencia…

Creo que rara vez la influencia de Wagner habrá sido tan fuerte y decisiva sobre un no-músico —y más decididamente aún, no-dramaturgo— como la que debo confesar a mi respecto. No influyó sobre mí como músico, ni como dramaturgo, ni tampoco como «dramaturgo musical», sino como artista en general, como el artista moderno por excelencia, tal como la crítica de Nietzsche me había habituado a verlo, y en especial como el gran prosista y simbolista épico-musical que es. Todo cuanto sé de la economía de los medios, del efecto en general —en contraposición al efectismo, ese «efecto sin causa»—, del espíritu épico, del comienzo y el fin, del estilo en cuanto una misteriosa adecuación de lo personal a lo objetivo, de la formación de símbolos, de la cualidad de orgánicamente acabada de la obra individual y de la unidad vital de la obra global, todo cuanto sé acerca de todo ello y todo cuanto de ello he intentado perfeccionar y ejercitar dentro de mis límites, se lo debo a mi entrega a ese arte. Todavía hoy, cuando llega inesperadamente a mis oídos algún giro cargado de alusiones o algún sonido desprendido del cosmos musical de Wagner, me sobresalto de alegría. Pero para el joven que no tenía sitio en su hogar, y que vivía, en una especie de destierro voluntario, en el poco acogedor extranjero, ese mundo del arte era literalmente la patria de su alma. Viaje panorámico con concierto al Pincio… y

mezclado con la muchedumbre de la elegancia internacional, sumida en su placer trivial, se hallaba el joven pobre y semiabandonado, parado al pie del podio, bajo un cielo de un azul intenso que jamás dejaba de crisparle los nervios, bajo palmeras que desdeñaba, recibiendo, con las rodillas debilitadas por la emoción, los mensajes románticos del preludio de Lohengrin. ¿Recordó esas horas, veinte años después, cuando se produjo la guerra entre el espíritu del preludio de Lohengrin y la elegancia internacional? ¿Quizás estos recuerdos tengan parte de la culpa de su toma de posición, no-literaria sin opción alguna, en esta guerra? ¡Manifestación wagneriana en la Piazza Colonna! El Maestro Vessella, por entonces director de la Orquesta Municipal (con timbales: cuando se traían los timbales a la Piazza, eso significaba que el concierto no estaría a cargo de la insulsa banda militar, sino de la orquesta de la ciudad, y que Wagner estaría en el programa), el Maestro Vessella, decía, heraldo de la música alemana en Roma, ejecuta el lamento fúnebre por Sigfrido. Todo el mundo sabe que habrá escándalo. La plaza está atiborrada de gente, todos los balcones están ocupados.

Se escucha el fragmento hasta el fin. Entonces comienza en todo el círculo la lucha entre el aplauso ostentativo y la protesta nacionalista. Algunos gritan «¡bis!», y baten palmas. Otros gritan «¡basta!», y silban. Pareció que la oposición saldría victoriosa; pero Vessella concedió el bis. Esta vez se producen desconsideradas manifestaciones durante la ejecución del trozo. Silbidos y gritos pidiendo música de autores locales desgarran los pasajes en piano, mientras que en los fortes predominan los gritos de aprobación de los entusiastas. Pero jamás olvidaré cómo, entre evvivas y abbassos, surgió por segunda vez el motivo de Nothung, cómo desplegó sus poderosos ritmos por encima de la lucha callejera de opiniones, y cómo, llegado a su culminación, a esa penetrante y atronadora disonancia que precede a la doble descarga en do mayor, estalló un alarido de triunfo, y cubrió irresistiblemente a la oposición conmovida, la hizo retroceder, la hizo callar, confundida, por largo rato… El extranjero de veinte años —extranjero aquí, como esa música, con esa música— se hallaba incrustado aquí, entre la muchedumbre sobre el pavimento. No gritó con ella, porque tenía la garganta anudada. Su rostro, atisbando en dirección al podio que trataban de tomar por asalto enfurecidos italianissimi, y que los músicos defendían con sus instrumentos, su rostro vuelto hacia arriba sonreía con la sensación de su palidez, y su corazón latía con impetuoso orgullo, con emoción juvenilmente enfermiza… ¿Orgullo, de qué? ¿Amor, a qué? ¿Solo a un controvertido gusto artístico? Es muy posible que haya pensado en la Piazza Colonna, veinte años después, en agosto de 1914, y en las lágrimas nerviosas que otrora, en ocasión de la victoria del motivo de Nothung, habían arrasado súbitamente sus ojos, corriendo sobre su frío rostro, y que no podía enjugar porque una aglomeración de un pueblo extranjero le impedía alzar el brazo. A pesar de ello, no me engaño. Por mucho que la fervorosa vivencia de ese arte se haya convertido,

para el joven, en fuente de sentimientos patrióticos, se trataba de una vivencia supragermánica, de una vivencia que yo tenía en común con la Europa intelectual, como Thomas Buddenbrook la suya. Pues ese músico alemán ya no era un «músico alemán» en el sentido antiguo, íntimo y genuino. Por cierto que era muy alemán (¿es que se puede ser músico sin ser alemán?). Pero no había sido lo germánicamente nacional, lo germánicamente poético, lo germánicamente romántico de su arte lo que me hechizó —o solo en la medida en que todo ello aparecía en su arte de una manera intelectualizada y en un autorretrato decorativo—; fueron antes bien esos fortísimos encantos europeos que de él emanan, y cuya prueba constituye la posición actual, ya casi extraalemana, de Wagner. No, yo no era lo suficientemente alemán como para pasar por alto la profunda afinidad psicológico-artística de sus recursos con los de Zola e Ibsen: ambos eran, ante todo, amos y maestros del símbolo, de la fórmula tiránica, al igual que él, y de quienes especialmente el poeta latino, occidental, naturalista y romántico como él, aparece como su auténtico hermano en su voluntad y capacidad de adormecer y dominar a las masas… Los Rougon-Macquart y el Anillo de los Nibelungos son cosas que el «wagneriano» no piensa en forma conjunta. Sin embargo, corresponde que vayan juntas, desde el punto de vista del concepto, aunque no para el amor. Pues existen ciertamente casos en los cuales la razón insiste en una comparación que el afecto desearía rechazar en forma permanente. ¡Los Rougon-Macquart y el Anillo de los Nibelungos! Espero que no se me ponga en esa disyuntiva. Me temo que tomaría una decisión «patriótica».

Schopenhauer y Nietzsche… ¿He de decir también una palabra de profesión de fe acerca de la tercera «estrella de las más excelsas alturas»? Recuerdo por cierto la sonrisa, o también la risa que hube de reprimir cuando un día literatos parisinos, a quienes escuchaba discurrir sobre Nietzsche, me dieron a entender que este, en el fondo, no había sido otra cosa que un buen lector de los moralistas y aforísticos franceses. Si por lo menos hubiesen citado a Pascal. Pero no lograron ir más allá de Chamfort… Esto sucedió algún año antes de la guerra, pero esta no fue necesaria para enseñarme a ver el germanismo de Nietzsche. También difícilmente sea este en lo que haya que insistir hoy en día. La tremenda masculinidad de su alma, su antifeminismo, su antidemocratismo, ¿qué podría ser más alemán? ¿Qué podría ser más alemán que su desprecio por las «ideas modernas», por las «ideas del siglo XVIII», por las «ideas francesas», en cuyo origen inglés insiste? Los franceses, sostiene, solo fueron sus imitadores, sus actores, sus soldados… y sus víctimas; «pues, en última instancia, con la condenable anglomanía de las "ideas modernas" el âme française se volvió tan tenue y delgada, que hoy en día se recuerdan casi con incredulidad sus siglos XVII, su profunda fuerza pasional, su inventiva distinción» (Más allá del bien y del mal). Un párrafo más adelante se habla de la «delirante estupidez y la ruidosa cháchara del burgués democrático», no sin esa «profunda repugnancia» con la que el espíritu

alemán se rebeló inclusive contra el mundo ideológico anglofrancés… «Con profunda repugnancia»… Ya se ve qué bien se entendía Nietzsche, respecto al papel recalcitrante del ser alemán en la historia del espíritu europeo, con Dostoyevski; también en otros aspectos se entendía con él a la perfección. «Con profunda repugnancia»… ¡Ahí está el origen de esta guerra, de la guerra alemana contra la «civilización» occidental! Pero, antes que nada, si el «gran maestro» de Nietzsche, Schopenhauer, solo fue un antirrevolucionario —por ética pesimista, por odio contra el optimismo indecente de los demagogos del presente y del progreso—, él mismo era antiradical en un sentido y en un grado inauditos hasta entonces, verdaderamente radical, y en ese carácter y ese criterio su germanismo llegó a un estallido elemental como en casi ningún otro. Pues el antirradicalismo —dicho sin elogio ni censura— es la característica o el atributo específico, diferencial y decisivo del espíritu alemán; este pueblo es no-literario precisamente por el hecho de ser antirradical, o bien, para volver en positivo, en extremadamente positivo, lo simplemente negativo —aunque, una vez más, sin elogio ni censura—, es el pueblo de la vida. Es este concepto de la vida, este concepto, el más alemán, el más goetheano, y conservador en el sentido supremo, religioso, en el que Nietzsche penetró con un nuevo sentimiento, el que revistió con una nueva belleza, fuerza y sacrosanta inocencia, el que elevó al rango supremo, el que condujo a la supremacía espiritual. ¿Acaso no afirma Georg Simmel con razón que, desde Nietzsche, el de «la vida» se ha convertido en el concepto clave de cualquier cosmovisión moderna? De cualquier manera, toda la crítica moral de Nietzsche se encuentra bajo el signo de este concepto, y si hasta entonces la audacia emancipadora con respecto a la moral siempre había tenido solamente un carácter esteticista, estaba totalmente decretada en el verso de Platen, «Ante el supremo altar de la belleza, inclínese el propio bien», fue Nietzsche quien, con un cinismo incomparablemente más profundo y apasionado, cuestionó filosóficamente, por vez primera, los ideales morales supremos, la propia verdad con su valor para la vida, al poner la psicología más radical al servicio de una voluntad antirradical, antinihilista. No había llevado «el bien» ante el tribunal de la belleza, sino ante el de la propia vida… ¿o es que ambas son una y la misma cosa? ¿O acaso solo llamó a la belleza por un nuevo nombre, ebrio de santidad, por el de la vida? ¿Y no fue entonces también su rebelión contra la moral más la rebelión de un artista y de un amante que, en realidad, de índole filosófica? A menudo he sentido que la filosofía de Nietzsche hubiese podido convertirse en un golpe de fortuna y en un hallazgo afortunado para algún gran poeta, como se convirtió en ello la de Schopenhauer para el creador del Tristán: más exactamente, en fuente de una ironía suprema, eróticamente solapada, que juega entre la vida y el espíritu… Nietzsche no encontró, o aún no encontró a su artista, como Schopenhauer. Pero si he de reducir a una fórmula, a una frase, cuanto le debo intelectualmente, no encontraría otra que, precisamente, esta, la de la idea de la vida, la cual, como ya se ha dicho,

podríamos recibirla de Goethe si no la recibimos de Nietzsche, y que en este se halla bajo una luz nueva, más moderna, más colorida; una idea antirradical, antinihilista, antiliteraria, una idea extremadamente conservadora, una idea alemana, con la cual, de hecho, por muy afrancesada que sea su prosa, por mucho que su sangre pertenezca a la pequeña nobleza polaca, por mucho odio superficial y de filósofo contra el Reich y contra el origen campesino y de corporación estudiantil de su autor, con esa idea, decía, se es alemán sin remisión alguna.

Y sin embargo —el que habla puede abogar por el «anverso» de una cuestión con énfasis tanto más decidido cuanto más seguro esté, en el ínterin y silenciosamente, del «reverso»—; sin embargo, la educación a través de Nietzsche es tan poco una educación real e irreprochablemente alemana, como no lo es a través de Schopenhauer y Wagner. Ruego que se me permita entroncar con una frase, con un verso de Stefan George, la lamentación con la cual cierra su hermoso poema sobre Nietzsche en Der Siebente Ring. «¡Hubiese debido cantar, que no hablar, esa alma nueva!», exclama, con lo cual cita, como se sabe o no, una frase de su propio héroe, que figura en su tardío prefacio a El nacimiento de la Tragedia, y en la cual se añade, a aquella exclamación, este comentario: «¡Qué lástima que no me haya atrevido entonces a decir como poeta lo que tenía que decir: acaso hubiese podido!…». Acaso… eso suena casi coquetamente misterioso. Dejó sin desarrollar el esbozo de un drama, Empédocles, fuertemente hölderliniano, originario de 1870-1871, la época de su trabajo dionisíaco. Pero, ¿puede decirse ahora que esa hermosa frase lamentosa, en boca de George, caracteriza mejor a George que a quien está dirigida? ¿Que el poeta que comenzó como parnasiano, y cuyo arte y personalidad son hoy en día una cuestión totalmente alemana, que George, al referir y aplicar al fenómeno global Nietzsche un lamento momentáneo, que había sido inspirado por el recuerdo de una empresa errónea e insuficiente, y por ende fracasada, no llevada a cabo, en cierto sentido desconoce a Nietzsche en cuanto fenómeno global, en cierto sentido lo empequeñece? Pues indudablemente constituye un desconocimiento y un empequeñecimiento de su misión cultural, significa cerrar los ojos ante sus últimos efectos, no deseados por él y puramente producidos por el destino, el desear siquiera que esta «voz severa y torturada» —no es posible decirlo con mayor belleza—, que esta voz hubiese debido realizarse como un nuevo Hölderlin y poeta alemán, en lugar de ser lo que fue: un escritor de supremo rango universalista; un prosista de posibilidades mucho más mundanas aún que Schopenhauer, su gran maestro; un literato y folletinista de estilo supremo, cosa sumamente digna de la Entente —¡seamos de mal gusto, pero característicos!—, un intelectual europeo, en una palabra, cuya influencia sobre la evolución, el «progreso», ¡sí!, precisamente el progreso político de Alemania, no se caracteriza en virtud de ningún fragmento de Empédocles, ni tampoco por ninguna canción del Príncipe Vogelfrei o siquiera por ninguno de los

Ditirambos Dionisíacos, sino gracias a producciones que, en su postura y su gusto, en su liviandad y malignidad, en su refinamiento y radicalismo, son tan no-alemanes y antialemanes como el eternamente admirable ensayo Qué significan los ideales ascéticos.

No cabe duda: sin perjuicio del profundo germanismo de su espíritu, Nietzsche, que mediante su europeísmo contribuyó más intensamente que nadie a la educación criticista, a la intelectualización, a la psicologización, a la literaturización, a la radicalización o, para no rehuir la palabra política, a la democratización de Alemania. Compruebo que todos nuestros literatos de la civilización han aprendido a escribir con él, lo cual implica una contradicción que, en última instancia, no lo es. Nietzsche, señores voluntaristas míos, es el ejemplo más patente en el sentido de que, con referencia a la evolución, al «progreso» deparado por el destino, todo el peso decisivo recae en el interrogante de qué es uno (o en qué se convierte uno y en qué se lo convierte), y no en la cuestión de qué es lo que uno quiere y cuál es su intención. En cuanto hombre del destino alemán era un buen camarada de su gran antagonista Bismarck, cuyas influencias últimas, involuntarias y reales transcurren asimismo en un sentido democrático. Volveremos sobre este punto en el lugar apropiado. Por el momento nos contentamos con sostener que la voluntad, la opinión, la tendencia a la acción, la influencia precisamente de los hombres más grandes, los verdaderos hombres del destino, muy poco quieren decir y muy poco deciden en cuanto a la evolución en general. Y si ese es el caso de los poderosos, ¡cuánto más será entonces el nuestro, el de los insignificantes! Podría citar ejemplos bonitos de la disputa entre voluntad y acción, entre tendencia y naturaleza, disputa esta que, en la crisis de estos tiempos se agudizó, se tornó subjetiva e ingresó en la conciencia con luchas internas evidentemente rudas, de modo que, de la noche a la mañana, por así decirlo, alguien tomaba el camino de Damasco transformándose de antidemocrático, conservador y militarista en un cristiano de la Entente, que se había arrancado de las carnes el espolón que lo aguijoneaba desde hacía veinte meses, terminando por encontrarse a sí mismo. La de «conversión» es solo una palabra diferente para designar el descubrimiento de sí mismo…

En consecuencia, la doctrina de Nietzsche fue menos novedosa y revolucionaria para Alemania, fue menos importante para la evolución alemana —«importante» en el buen o mal sentido, como se quiera— que el modo en que la profesó. Cuando menos, muy cuando menos con la misma intensidad que con su «militarismo» y con su filosofema del poder, influyó con su método occidentalísimo, en cuanto prosista europeizante, sobre la intelectualidad alemana, y su influencia «progresista», civilizatoria, consiste en una inmensa intensificación, aliento y agudización de los escritores, del criticismo y del radicalismo literario en Alemania. Fue en su escuela donde se creó el hábito de hacer confluir el concepto del artista con el del

cognoscente, de modo que se mezclaban los límites entre el arte y la crítica. Recordó al arco junto a la lira como instrumento apolíneo, y enseñó a acertar con él, más exactamente a acertar en forma mortal. Confirió a la prosa alemana una sensitividad, una sutilidad artística, una belleza, una agudeza, una musicalidad, una acentuación y una pasión totalmente inauditas hasta ese momento y de una influencia a la cual no podía sustraerse nadie que después de él se atreviese a escribir en alemán. No su personalidad —¡oh, no!—, pero sí su influencia se asemeja extraordinariamente a la del judío aclimatado en París, Heinrich Heine, a quien ensalzó y a quien situó junto a sí en cuanto escritor; se asemeja a ella con tanta intensidad en el mal como en el bien… No puede ser aquí mi tarea la de analizar esto. Se trata de comprobaciones que podrán corroborarse en silencio. Pero espero haber aclarado suficientemente a qué me refiero cuando digo que la tremenda intensificación del elemento prosaico-crítico en Alemania debida a Nietzsche significa progreso en el sentido más peligroso, más político, en el sentido de la «humanización», progreso en el sentido democrático occidental, y que la educación a través de él no es exactamente lo que podría calificarse de educación en un espíritu germánicamente conservador…

A esta clase de influencias, a esta clase de necesidades y sensibilidades, respondía entonces también, en excesiva medida, mi propia posición de escritor: era de tal índole, que algunas gentes que no sabían qué otra cosa hacer, como Adolf Bartels, quisieron convertirme en judío, cosa contra la cual, en honor a la verdad, yo creía tener que protestar. Si yo, dentro de mis limitaciones, contribuía a europeizar la narración prosística alemana; si yo podía ser de utilidad para elevar en rango y prestigio la novela, en cuanto género, para Alemania, ello era efecto de mi sangre, que no de mi rango. Pues el rango difícilmente sea, hoy en día, algo individual, sino que es una cuestión de nivel nacional, que prácticamente no autoriza una conciencia aristocrática de sí mismo, sino solamente una conciencia democrática de sí mismo —«soy partícipe del nivel alemán», puede decirse a sí mismo el individuo; «ese es mi rango»—, una conciencia de sí mismo que, por lo que se ve, en tiempos de aislamiento y amenaza nacional corre serio peligro de degenerar en lo chocantemente patriótico…

Los Buddenbrook, el relato con el cual después de algunos preludios levemente psicológicos logré la atención de un público relativamente amplio, es ciertamente un libro sumamente alemán, y ello no solo por el medio ambiente en el cual se desarrolla, su patria hanseática, que es la más antigua tierra colonial alemana; tampoco lo es solamente desde el punto de vista de la historia de la cultura, en la medida en que en esta obra se refleja el desarrollo y la diferenciación espirituales, la […] pues bien, la «humanización» de la burguesía alemana, desde la generación de nuestros bisabuelos hasta la mía. Esta novela es alemana, sobre todo, en el sentido formal, y al decirlo entiendo por formal otra cosa que las influencias y fuentes de alimentación propiamente literarias.

Recuerdo un comentario sobre el libro aparecido en el Mercure de France, acaso en 1908, en el cual, en medio de una estimación amistosa, se lo declaró intraducible en virtud de su estructura. Romain Rolland, tal como lo conozco, tal vez no sería de otra opinión; pero hay que admitir ciertamente que esta obra, en lengua francesa, sería una quimera y un monstruo. La misma ha devenido, pero no ha sido hecha, ha crecido, pero no se ha formado, y por ello es intraducibilidad alemana. Precisamente por eso tiene esa plenitud orgánica de la cual carece el libro típicamente francés. No es una obra de arte equilibrada, sino viva. Para emplear una fórmula muy ambiciosa, derivada de la historia del arte y de la cultura, es gótico, y no Renacimiento… Pero evidentemente todo eso no impide que en ella campee un aire literario totalmente europeo; acaso sea para Alemania la primera y única novela naturalista, y también en cuanto tal, ya en cuanto novela naturalista de proporciones artísticas internacionales, es de una postura europeizante, a pesar del germanismo de su humanidad. No contiene, por ejemplo, a Raabe ni a Jean Paul, y absolutamente nada tiene que ver con Spielhagen ni con otra clase de novela alemana. La influencia alemana se halla milagrosamente compuesta por el elemento humorístico de la Baja Alemania y el épico-musical; provino de Fritz Reuter y Richard Wagner. Las restantes influencias provinieron de todas partes: de Rusia, Inglaterra, Francia —de los países de la Entente, como se ve, de los países de la novela psicológica—, de la Dinamarca de Bang y Jacobsen, de la Noruega de Kielland y Lie.

Para citar, por su belleza, palabras de Poesía y Verdad, yo había «conservado lo inmediatamente transcurrido en mi opulenta juventud, exponiéndolo públicamente, con suficiente audacia, en la hora propicia». Al mismo tiempo, gracias a esa amplia obra yo me había construido una base humanamente artística, sobre la cual podría fundarme en mi producción ulterior, me había construido, por así decirlo, la caja de violín con la cual podía ahora ofrecer libremente mis conciertos, cuya buena madera siempre vibrara resonando bellamente con las cuerdas, cuya cavidad acústica prestaría plena resonancia a mi ejecución… Hay gentes que pretenden saber que esa ejecución no habría sido tan buena como lo hubiese merecido el violín, que yo hubiese podido ahorrarme también el concierto, que pronto estaría olvidado, y que lo único valioso que quedaría de todo sería un violín bien construido. Pues bien, por lo menos en una ocasión decidió la juventud, la juventud intelectual de Alemania nacida alrededor de 1880, en sentido diferente: ello ocurrió en el caso de Tonio Kröger, esa balada en prosa que, obvio es decirlo, difícilmente podría existir sin Los Buddenbrook, y que era por cierto una canción ejecutada en el instrumento de la gran novela, construido por mí mismo…

«La palpabilidad viva, intelectualmente incomprometida de la forma —se dice en un trabajo posterior de un estilo magistral algo paródico—, constituye el deleite de las masas burguesas, pero a la juventud apasionadamente categórica solo la cautiva lo

problemático». Al decirlo pensaba yo en Los Buddenbrook y en Tonio Kröger. La primera, totalmente plástica, arte, y apenas si también espíritu, ocupaba de continuo a la clase media ilustrada; pero la juventud intelectual y radical, que por entonces ciertamente aún no entendía el radicalismo en un sentido político, asumió Tonio Kröger como adecuado a ella; para ella, la ejecución era más importante que el violín… ¿Dónde está ahora ese estudiante de entonces, en Gotinga, con su rostro enjuto y nervioso, quien, hallándonos todos bebiendo en la taberna de Mütze después de la clase, me dijo con su voz aguda y conmovida: «Espero que usted lo sepa, verdad, usted lo sabe, que lo realmente suyo no son Los Buddenbrook? ¡lo verdaderamente suyo es Tonio Kröger!». Le dije que lo sabía.

La cuestión era que mientras que en Los Buddenbrook solo había podido imponerse la influencia schopenhaueriano-wagneriana, la influencia ético-pesimista y épico-musical, en Tonio Kröger irrumpió el elemento formativo nietzscheano que habría de predominar en lo sucesivo. El concepto vital ditirámbico-conservador del filósofo lírico y su defensa contra el espíritu moralizante-nihilista, contra la «literatura», se había convertido, en la vivencia y el sentimiento que conformó la novela breve, en ironía erótica, en una enamorada afirmación de todo cuanto no es espíritu y arte, de todo cuanto es inocente, sano, decentemente aproblemático y libre de espíritu, y el nombre de la vida, más aún, de la belleza, se hallaba transferido aquí, en forma bastante sentimental, al mundo del civismo, de lo ordinario sentido como lo bienaventurado, de lo opuesto al espíritu y al arte. No puede sorprender que tal cosa gustara a la juventud. Pues si de ese modo «la vida» salía bien librada, mejor librado salía aún «el espíritu», pues era el que amaba, y «el dios» está en lo amante, no en lo amado, cosa que en este caso también «el espíritu» sabía perfectamente. Lo que aún no sabía, o por el momento soslayaba, era el hecho de que no solo el espíritu exige la vida, sino que también la vida exige el espíritu, y que su necesidad de redención, su nostalgia, su sentimiento de la belleza —pues la belleza no es otra cosa que nostalgia— acaso sea más seria, tal vez «más divina», quizás menos altanera y arrogante que la del «espíritu». Pero la ironía es siempre ironía en ambos sentidos, algo intermedio, un ni-esto-ni-aquello y un tanto-esto-como-aquello, del mismo modo que también Tonio Kröger se sentía como algo irónicamente intermedio entre el civismo y el arte, y de la misma manera en que ya su propio nombre debía brindar el símbolo de toda clase de problemática híbrida, no solo de la mezcla de sangre latino-germánica, sino también de una posición intermedia entre lo sano y lo refinado, entre la decencia y el aventurerismo, entre lo afectivo y lo artístico; un pathossituacional que, una vez más, se hallaba manifiestamente bajo la influencia del de Nietzsche, quien derivaba el valor cognoscitivo de su filosofía precisamente del hecho de sentirse a sus anchas en ambos mundos, en la decadencia y en la salud; como lo dijera él mismo, se hallaba situado entre el poniente y el levante. Todo ese producto era una mezcla de

elementos aparentemente heterogéneos: de melancolía y crítica, de intimidad y escepticismo, de Storm y Nietzsche, de estado anímico e intelectualismo… ¡No puede sorprender entonces, como queda dicho, que la juventud asumiese esta obra, que prefiriese estas noventa páginas a los dos gruesos volúmenes de Los Buddenbrook! La juventud aspira mucho más a lo intelectual que a lo plástico, y lo que la estimuló en este caso fue indudablemente el modo en que se manejó, en esa pequeña historia, el concepto del «espíritu», cómo se oponía, junto con el del «arte», y bajo el nombre de «literatura», a la vida inconsciente y muda… Lo que la cautivó fue, sin duda alguna, el elemento radical-literario, intelectual-desintegrador de esta pequeña obra, y si el otro, el elemento alemán, sensitivo-conservador, no menguó su favor, sino que incluso lo acrecentó, ello se debió a que aparecía como ironía, y porque la propia ironía es intelectualismo en el más alto grado. Pero además es un ingrediente del romanticismo, y de ese modo se hallaba en su lugar. Pues, ¿acaso no se veía que Tonio Kröger era un retoño tardío del romanticismo, más exactamente de un romanticismo sumamente alemán, que era un digno hermano de Schlemihl, de Undine, de Heiling, del Holandés? No, y yo mismo no lo veía por entonces. Hoy en día sí lo veo; y frente al interrogante acerca de en qué medida soy alemán, este relato constituye para mí una respuesta…

El problema aparecía planteado de una manera diferente en Fiorenza. Pues mientras Tonio Kröger había cultivado la antítesis entre vida y «arte», entendiendo en este proceso el «arte» de una manera muy literaria, contándolo en una misma cosa con el «espíritu», en el cuento dramático esta unidad ideal —¡y esto constituía un «progreso»!— quedaba totalmente rota; a partir de allí, la antítesis rezaba «espíritu contra arte», o también «espíritu contra vida», pues el arte se concebía en esta obra exactamente como la vida, en ella se fundían la vida y el arte en una misma idea, como había sucedido anteriormente con el arte y el espíritu; el espíritu, el espíritu puro, aparecía separado, como literatura, como crítica, como «santidad y conocimiento», y el héroe de esos discursos era el hombre totalmente espiritual y religioso, el crítico, el literato o, en su lenguaje, el profeta; pues cuando define al profeta como un artista que es, a la vez, un santo, está dando con ello la definición del literato. Era él, pues, el hermano Girolamo, el héroe de estas escenas; y pese a que la justicia dialéctica le proporcionó al artísticamente poderoso Medicis como antagonista, la parcialidad espiritual secreta del autor florentino del Isar estaba ciertamente muy de parte del intelectual criticista, un poco a la manera de Pico della Mirandola, quien ante la acotación de Policiano en el sentido de que realmente es mejor poder hacer una silla o algún objeto bello que haber nacido solamente para componer las cosas, replica con su sonrisa más exuberante: «¡Pues bien, no lo sé! Como coleccionista y aficionado aprecio los fenómenos por su grado de rareza. En Florencia hay una legión de buenas gentes capaces de hacer hermosas sillas; pero hay un solo hermano Girolamo…». Pico

está en un error. El valor de lo raro no está en el espíritu. Hay mucho más espíritu que arte. Pero esa secreta simpatía y parcialidad se revela cuando menos en la ironía, aplicada a gruesas pinceladas, con la que había descrito ese loable grupito de artistas, esa jovial corporación de parásitos, pendencieros, aventureros y bufones, talentosos, sensuales y tontos a más no poder, cuya irresponsabilidad moral anda tan alegremente a los tumbos por la casa y el jardín de Careggi… Hubiese sido justo oponer a este grupo, por el lado de la «literatura», algo correspondiente en cuanto a insignificancia humana; se hubiese revelado entonces que lo más mezquino y desdeñable de la tierra no es el arte subordinado, sino la «espiritualidad» subordinada.

En todo caso no son estos inofensivos creadores a quienes habría considerar en la obra como aspirantes a la dominación, a los favores y a la posesión amorosa de Fiorenza… Este título no era menos simbólico que el de la novela breve sobre el escritorio; y el mismo designa lo que es personal y originario en este ensayo de un canto en tono mayor: en él palpita el lirismo de la gloria, el placer de la gloria, el temor a la gloria de alguien a quien el éxito envuelve y el mundo abraza en su tierna edad. «¡Oh, mundo! ¡Oh, profundo placer! ¡Oh, dulce y devorador sueño amoroso del poder!… No habría que poseer. El anhelo es una fuerza de gigantes; ¡pero la posesión emascula!» El resto es Nietzsche. Pues los dos césares y «hermanos enemigos» que se disputan mutuamente la posesión erótica de la ciudad simbólica, Lorenzo y el prior, son total y absolutamente el ditirambista y el sacerdote ascético, tal como ambos se hallaban en el libro; lo son hasta tal punto, que resulta comprensible que se hayan pasado por alto toda clase de tentativas de ofrecer elementos más amplios, más propios, menos teóricos, de entrar en la intimidad de su tipificación psicológica y de relacionarla con problemas más candentes. El problema del espíritu literario me ha ocupado durante toda mi vida, y sigue ocupándome especialmente aquí, ese problema que no me gusta, pese a que, siendo yo mismo un semioccidental, lo llevaba en mi propio seno; pero mi deber intelectual me remitía constantemente a ese problema, porque veía que, siendo originariamente tan no-alemán como fuera posible, gracias a la acción del literato de la civilización crecía y aumentaba a diario, adquiriendo cada vez mayor importancia y actualidad para Alemania. El ascético sacerdote de Nietzsche, que prefería querer la nada que no querer, ese césar nihilista se convirtió para mí —de ningún modo inesperadamente— en un literato radical de la más moderna observancia, y no ahorré alusiones para denotar que se me había convertido en ello. Lo convertí en representante de las «sacrae litterae», en alguien que «somete la ciudad a su dominación con palabras», que denuesta a «Florencia» y que en cambio ama a esa voluptuosa «Florencia»… «¿A qué llamáis el mal?», le pregunta su íntimo amigo moribundo. Él responde: «A todo cuanto esté contra el espíritu, en nosotros y fuera de nosotros». Y sigue la inquisidora pregunta del otro, que no se cree privado de espíritu: «Ruego que me diga ¿qué significa para usted el

espíritu?», y encuentra pronto la respuesta: «La fuerza, Lorenzo Magnífico, que aspira a la pureza y a la paz». «¡Pureza y paz!» ¿Acaso no habría que llamar a eso, en el lenguaje llano de la «civilización», «human freedom and peace»? Dicho con toda seriedad: debe estar permitido traducir a la política la fórmula moral-filosófica, pues si solo es filosofía «no querer», en cambio el «querer la nada» es… política, y el literato radical es un político; desde hace años que ya lo dice él mismo —¡y con bastante decisión y orgullo!—, un político y voluntarista, en tanto pretende ayudar al espíritu a lograr el poder, impulsando «con resolución» el progreso humano en la dirección de la pureza y la paz, aspirando hacia human freedom and peace. Con resolución… Verdaderamente, pareciera que es también este motivo, el motivo de la resolución política del literato, que los literatos de la civilización varían actualmente de modo tan infatigable, y que ya entonces no me era ajeno, o por lo menos no lo era a mi intelecto. Pues cuando mi politizado monje prorrumpía en estas palabras: «¡Odio la justicia impertinente, esa concepción voluptuosa, esa viciosa tolerancia de lo contrario! ¡Que se aparte de mí! ¡Hacedla callar!»; cuando añadía que él había sido escogido, que él podía saber y no obstante querer, que él debía ser fuerte y que, tal como se hallaba allí, encarnaba «el milagro de la imparcialidad renacida»; cuando mucho antes, al propio comienzo de la obra, le decía al oído a Su Excelencia, el Cardenal Giovanni, el humanista de cámara, la picante novedad de que la moral era nuevamente posible, todo ello es neo-político y civilizatorio-literario en sumo grado, y yo lo sabía perfectamente. Sabía que el político cristiano Girolamo representaba, frente al esteta Lorenzo, que se encaminaba pecaminoso hacia la tumba, lo nuevo, lo más novedoso, cosas que diez años después habrían de constituir la gran moda intelectual en Alemania y que desencadenarían, entre las broncas voces juveniles, una gritería que haría retumbar nuestros oídos. Y aunque yo hiciese que el esteta que sucumbía le gritase al vencedor político del momento «¡Lo que proclamas como espíritu es la muerte, y la vida de toda vida es el arte!», aunque compartiese yo esa opinión, en cambio mi verdadero interés, mi secreta parcialidad y curiosidad intelectuales estaban destinados, he de decirlo una vez más, al representante del espíritu literario y a su muestra de habilidad de afirmarse como demagogo teocrático mediante la «imparcialidad renacida»…

Permítaseme hablar también, en este conexo, de ese ensayo de comedia en forma de novela denominado Alteza Real, y que a pesar de su título extremadamente individualista constituyó, al mismo tiempo, un ensayo con la «dicha», una reconciliación —aunque no precisamente sin reservas— con la «humanidad». Quisiera hablar acerca de mi segunda novela, que se diferencia de su predecesora, en el aspecto artístico, de una manera tan llamativa —y en modo alguno ventajosa, según toda concepción alemana—, que difícilmente podría identificarse su autor con la del autor de Los Buddenbrook. He aquí de repente un libro que de ningún modo ha «devenido» o

«crecido», sumamente distante de todo cuanto sea proliferación o plétora, un libro totalmente formado, calculado según medidas y proporciones, comprensivo, transparente, ideológicamente dominado, dominado por una idea, por una fórmula intelectual que se refleja por doquier, que se recuerda en todas partes, que en todas ellas cobra la mayor vida posible, que intenta engendrar, por medio de cien detalles, la ilusión de la vida, y que no obstante jamás alcanza una plenitud vital cálida y primigenia. Un juego artístico, pero no vida. Desde un punto de vista formal, renacimiento, pero no gótico. Francés, pero no alemán. Sin embargo, internamente muy alemán en el estilo (aun cuando no en la forma) de su espiritualidad y de su ética, de su modo de sentir la soledad y el deber… En todo caso no me sorprendió que la crítica francesa, en la medida en que abriga curiosidad por las cosas humanas, haya tenido mayor gusto por Alteza Real, por las intenciones, por la prosa de la novela, que la crítica alemana, que la halló absoluta y relativamente demasiado liviana: demasiado liviana en el sentido de las exigencias que se formulan en Alemania a la seriedad y gravedad de un libro, inclusive demasiado liviana teniendo en cuenta a su autor. Consideró falto de carácter el pacto que se celebraba aquí con la «dicha humana», aunque de una manera laxa, sin tener en cuenta lo novedoso que se anunciaba en la tendencia, y examinó el «argumento» con mirada demasiado seria y objetiva como para no haberlo encontrado de un estilo de periódico familiar. Pues bien, estoy lejos de pretender romper lanzas en favor del valor poético de la historia del pequeño príncipe que, en solemne estilo periodístico, se convierte en esposo y factor de la dicha de su pueblo, aunque hoy en día aún se podría pensar que el viejo Anatole France leería esta «novela de periódico familiar» con agrado. Pero puesto que esa crítica no entró en la consideración del valor artístico según el concepto alemán, en verdad que no se subestimó su valor poético en el sentido alemán por no tenerlo, precisamente, en alta estima. Pero su valor espiritual, si es que tiene alguno, estriba total y absolutamente en su carácter de síntoma de la época, de índice de la evolución alemana, y gentes astutas, que creyeron que valía la pena aplicar su astucia a un fenómeno tan curioso, lo observaron. «¿Reconocerán los alemanes de nuestra época —se decía en el ensayo crítico de un austríaco (el propio Hermann Bahr en persona)— que esta novela es una señal?» Y concluía aproximadamente calificando a mi novela de fanal de la nueva democracia. ¿Era injusto eso? ¿Acaso en Alteza Real no se educaba a un pequeño esteta solitario para convertirlo en amo del pueblo y para ejercer un «humanitarismo activo»? ¿Y cómo se hacía eso? ¡Mediante el amor! Pero eso es característico en el mayor grado de los literatos de la civilización. Y yo aún estaría más orgulloso de un grado tan elevado de progreso de lo que lo estoy en realidad, si en el ínterin «el amor» no se hubiese convertido en la orientación de la moda intelectual, en el programa de la oposición literario-politica… y si no considerase eso como extremadamente desvergonzado. Tampoco es posible negar que este libro, a

despecho de su carácter doctrinario democrático, constituye una verdadera orgía del individualismo, cuya nobleza se transforma incansablemente en multifacéticas manifestaciones; que, a pesar de todo su carácter progresista, no carece de «contravoluntad conservadora»; que una profunda vacilación acompaña ese giro hacia lo democrático, hacia la comunidad y hacia la humanidad, más aún, que ese giro solo se lleva a cabo, en realidad, humorísticamente, ironice, y que en la seriedad íntima de su corazón, la opinión del narrador —y la de su espectador, en consecuencia— sigue perteneciendo a los monstruos aristocráticos, al imposible Colly-Dog y al no menos imposible Dr. Überbein. Por cierto que Klaus Heinrich será «dichoso», y Raoul Überbein, el individualista romántico, sucumbe miserablemente, de la manera más tendenciosa. Pero no debe tenérseme por tan vulgar, por tan político como para que haya divisado en la «dicha» un argumento, y en el hecho de sucumbir una refutación. Eso sería otra cosa que moral: sería virtuoso; y lo que pienso acerca de la virtud aún he de decirlo en estas páginas. A la inversa, los inventores de historias sienten gran predilección por expresar a determinadas figuras su simpatía personal, y en cambio a otras su alegre menosprecio, haciendo que aquellas sucumban, mientras que estas hallan la dicha… Sea como fuere, la tendencia política antiindividualista —una tendencia sumamente no-alemana, o por lo menos una tendencia que solo ahora está en trance de llegar a ser alemana— se hallaba presente; y aunque se manifestara de un modo suficientemente ambiguo e incomprometido como para que el literato de la civilización depositase alguna desconfianza en su seriedad última; una vez más, estaba presente, fue incorporada, no se la ignoró, y hasta si fuese menos palpable, si adoleciera aún más de ironía, hay un modo de escribir, hay una postura occidental del espíritu y del estilo que habla con mayor claridad que cualquier didáctica de la fábula; la ironía y el esprit son, en sí mismos, poderes de la literatura civilizatoria; hasta el anciano más sabio de Europa, Anatole France, en París, a veces gusta de ironizar sobre la civilización, y no obstante es el ídolo y gran rey de la literatura civilizatoria… En suma, que el literato de la civilización tenía un derecho —sin que importe que haya hecho uso o no de tal derecho— de confiar en mí y en mis modestas fuerzas; y llegaron horas en las cuales ya nada le impedía contar incondicionalmente conmigo.

En una revista (März, un nombre colmado de premoniciones políticas primaverales) apareció una monografía, un estudio dedicado al «literato», una explicación para alemanes acerca de la esencia y el origen de este tipo intelectual actual al máximo; en toda su vida jamás se le había dicho al literato en Alemania nada tan lisonjero como en ese artículo de März. Comencé por calificarlo de «brahmán», asegurándole libremente, de acuerdo a los Vedas, que había nacido con mayor astucia y mayor amor para la virtud que todo el mundo. Su astucia —declaraba yo— era su conocimiento de todo lo humano, combinado con una elevada ansia de aventuras y maestría en el terreno de la palabra. Pero su amor a la virtud era la pureza del contemplativo, el deseo de lo

absoluto, la repugnancia frente a las concesiones y a la corrupción, una insistencia a modo de burla, o solemnemente acusadora y juzgadora, en lo ideal, en la libertad, la justicia, la razón, la bondad y la dignidad humana. Nada, decía yo, es más característico de la disposición literaria que la acción dúplice, aunque en el fondo unitaria, de aquellos publicistas filantrópicos de la época de la Ilustración, que mediante escritos político-criminales convocaban a la sociedad ante el foro de la humanidad, educaban a sus contemporáneos en el repudio por los actos salvajes de la justicia, contra la tortura y la pena de muerte, preparando el camino para leyes más benignas, y de una manera típica conquistaban renombre, al mismo tiempo, mediante trabajos didácticos sobre lenguaje y estilo, mediante tratados sobre el arte de escribir. La filantropía y el arte de escribir en cuanto pasiones dominantes de una misma alma, eso significaba algo; no era casual que esas pasiones se encontrasen juntas. Escribir bellamente ya casi significaría pensar bellamente, y desde allí ya no es grande la distancia que lo separa de obrar bellamente. Toda moralización de la estirpe humana —cosa comprobable— proviene del espíritu de la literatura, y ya los pedagogos populares entre los antiguos habían considerado las bellas palabras como engendradoras de las buenas acciones. ¡Qué sermón! Uno cree estar oyendo a Woodrow Wilson, ese elevado favorecedor del género humano quien, según aseveraciones dignas de crédito, se envanece no poco con el estilo de sus notas. ¿Era todo esto solamente psicología, o era simpatía, solidaridad? El ensayo proseguía. Yo separaba al literato del arte en un sentido ingenuo ycándido, lo separaba de él en nombre del espíritu, de la moral y de la crítica. Sus instintos de conocimiento y orientación, decía, lo enajenan del artista tal como se lo encuentra en los libros, de ese ser jovial e inofensivo que enfrenta a su severo hermano con una mezcla de aversión y temor religioso, o que prefiere no enfrentarlo aún. Describía a «el artista» exactamente según la imagen de mi Aldobrandino en Fiorenza, lo mostraba como maestro de placeres en las cortes de los grandes, como despreocupado comensal a la mesa del rico tunante, y sospechaba que, si algún rasgo loable de carácter le faltaba a este simpático camarada, acaso fuese el de la decencia, la cual, lisa y llanamente, no era cuestión de la naturaleza ni del «temperamento», sino del conocimiento y de la crítica. Por su parte, el literato sería el hombre decente en esencia; decente hasta la santidad, hasta el absurdo, pues lo absurdo es lo intelectualmente honorable… Y así proseguía. Por supuesto que mis papeles me enseñan que, en esa época, yo también podía pensar exactamente a la inversa. «El error del literato —leo en una página— es su creencia en que solo el espíritu adecenta. Pero antes bien lo contrario es la verdad: solo allí donde no hay espíritu, hay decencia». Tanto da; lo que envié a la imprenta es lo que vale. Y lo que es seguro es que, para hablar de un modo hamletiano, es que se asentó sonriente en torno al corazón del literato de la civilización. Ciertamente yo había permanecido en lo espiritual y moral, y no había avanzado dentro de lo político.

Pero las consecuencias políticas de lo que había sacado a relucir resultaban palmarias: la consecuencia política de Filantropía y arte de escribir la constituye la república radical, la república de abogados y literatos, tal como se abriga en la mente y en el corazón del literato de la civilización… Una vez más, yo había acertado. Activistas y hombres del «objetivo» me expresaron su reconocimiento. Mentalidades no menos avanzadas a su modo contaron las ideas de mi artículo sobre el literato entre las cosas «que el espíritu nuevo de una literatura recientísima tiene que decirle al espíritu de la literatura más antigua, acaso de la moderna desde Hebbel». ¡No cabía duda, yo estaba en el bote apropiado; había hallado el empalme, sabe Dios! Desde Los Buddenbrook resultaba claro el progreso, el progreso en un sentido progresista. En última instancia, ¿qué sería más «intelectual» que la parodia? Uno es partícipe de la desintegración intelectualista del germanismo si antes de la guerra estaba situado en el punto de parodiar la novela alemana de formación y desarrollo, la gran autobiografía alemana, en la forma de Memorias de un estafador…

BURGUESIDAD

Cuando todo el mundo estuvo desavenido,
cada cual halló refugio entre muros:
el caballero se metió entre ellos, y al campesino
en apuros también le pareció muy bien.
¿De dónde surgió la hermosa instrucción,
si no perteneciese al burgués?

GOETHE

Maestros Cantores: antítesis de la civilización,
lo alemán contra lo francés.

NIETZSCHE

¿Y sin embargo ahora, que estalló la guerra, hube de traicionar a la literatura? Mediante mis manifestaciones públicas, en las que se expresaban un nacionalismo y un patriotismo en parte irónicamente insidioso, pero que en parte también se me escaparon de todo corazón y de mal gusto, ¿hube de decepcionar amargamente al literato de la civilización, y de comprometerme yo mismo, literariamente, de una manera tan insanable como no había logrado hacerlo mediante mi más accidentada novela breve? ¿Cómo sucedió esto?

Con mis páginas anteriores yo me hubiese dificultado enormemente la respuesta a este interrogante, si no lo hubiese contestado ya, casi, en ellas. Pues mientras intentaba decir en qué medida soy europeo y literato occidental, al mismo tiempo, y cuando ello me convenía, también decía algo acerca de los orígenes de mi «patriotismo». Pero a fin de completar un tanto la respuesta a ese problema de conciencia, el de «¿cómo sucedió esto?», hablaré ahora sobre la condición burguesa, sobre burguesidad y arte, de la actividad artística burguesa, con la oscura sensación de que mi chocante posición en esta guerra tiene algo que ver, de alguna manera, con ello, y casi con la certeza de que en el curso de semejante investigación también se desprenderá tal o cual estímulo para un interés impersonal y general.

Existe un libro hermoso y profundo del joven ensayista húngaro Georg von Lukács, intitulado El alma y las formas, en el cual hay un estudio sobre Theodor Storm que es, al mismo tiempo, una investigación acerca de la relación sobre «burguesidad y l'art pour l'art», investigación esta que, cuando la leí, años atrás, me pareció de inmediato lo más excelente que jamás se haya dicho acerca de este paradójico asunto, y que creo tener especial derecho de citar, ya que acaso su autor haya pensado en mí al escribirla, y hasta me recordó expresamente en un pasaje. No cabe duda de que tenemos particulares derechos sobre una noción que hemos contribuido a suscitar mediante nuestro ser; y al acogerla, nos hallamos acaso en la situación de un padre que permite, sonriente, que su erudito hijo lo aleccione. Lukács, pues, distingue ante todo entre esa burguesía ajena, violenta y semejante a una máscara, ascético-orgiástica, cuyo ejemplo más célebre sería Flaubert, y cuya esencia sería la negación aniquiladora de la vida en beneficio de la obra, y la actitud artística genuinamente burguesa de un Storm, de un Keller, de un Mórike, que en realidad solo concretó la paradoja de su adjetivo al unir un modo de vida burgués, fundado en una vocación burguesa, con las duras luchas de la más severa labor artística, y cuya esencia la constituiría la «habilidad artesanal». «La vocación burguesa en cuanto forma de vida —escribe Lukács—, significa en primer término la primacía de la ética en la vida; que esta resulta dominada por lo que se repite sistemática y regularmente, por lo que retorna obligatoriamente, por lo que debe hacerse sin consideraciones para con el placer y el displacer. En otras palabras: el predominio del orden sobre el estado de ánimo, de lo duradero sobre lo momentáneo, del trabajo sereno sobre la genialidad, nutrida por sensaciones». Y al proseguir se desprende que reivindica para esta labor ético-artesanal, en contraposición al ascetismo monástico de Flaubert, cuyo modo de vida burgués fue una máscara nihilista, el carácter de forma germánica del tipo de artista burgués. Da a entender que, en este caso, el esteticismo y el carácter burgués constituyen una forma de vida acabada y legítima, que es una forma de vida alemana; más aún, que esta mezcla de actitud artística y burguesidad configura la derivación propiamente alemana del esteticismo europeo, el l'art pour l'art alemán.

¡Esto es brillante, magnífico y cierto! Pero permítaseme que no solo le dispense mis elogios, sino que también me reconozca en ello. Pues inclusive recordando una vez más que aquí jamás se habla de rango, sino de esencia, en mi caso se halla ausente precisamente aquello que el ensayista parece considerar como el criterio del art pour l'art burgués alemán: la vocación burguesa, en cuanto verdadera forma y ordenamiento de vida. Sin embargo, también carecía de ella Conrad Ferdinand Meyer, a quien puede y debe contarse como perteneciente a aquella corporación alemana (¡y que en 1870 se proclamó alemán, tomando partido por Alemania!); y carecía de ella por los motivos más simples: por motivos de salud. Pero, ¿será realmente indispensable esa condición crítica? Es claro que el espíritu siente predilección por situar un símbolo en lugar de la realidad. Se puede vivir militarmente, sin ser apto en absoluto para vivir como soldado. El intelectual vive en la metáfora. Esa primacía de lo ético en la vida, de la cual habla el crítico, ¿no significa la preponderancia de lo ético sobre lo estético? ¿Y no existe esa preponderancia cuando la propia vida, aun sin la vocación burguesa, posee la primacía frente a la obra? La condición de artista es burguesa cuando no traslada al ejercicio del arte las características éticas de la forma de vida burguesa —orden, secuencia, serenidad, «celo»— en el sentido de la asiduidad, sino de la fidelidad artesanal. Hace años me decía en Viena un judío perspicaz: «Lo que confiere dignidad y gentileza a sus causas es que usted, al consagrarse a ellas, parece decir: "En ningún caso puedo hacerlo mejor"». Se trataba de un cumplido dudoso, pero sumamente penetrante, y por eso lo he recordado. Había sido una ilusión y una conducta juvenil romántica el que yo imaginase, por entonces, que estaba sacrificando mi vida al «arte», y que mi burguesidad era una máscara nihilista; o cuando, por ejemplo con sincera ironía en ambos sentidos, daba preeminencia al arte, a la «obra» sobre la vida, y declaraba que no se debía vivir, sino que había que morir «para ser totalmente creador». En verdad, el «arte» solo es un medio para colmar éticamente mi vida. Mi «obra» —sit venia verbo— no es producto, sentido y objetivo de una negación ascético-orgiástica de la vida, sino una forma ética de manifestación de mi propia vida; en favor de ello habla ya mi proclividad autobiográfica, que es de origen ético, pero que evidentemente no excluye la más viva voluntad estética de objetividad, de distanciamiento y objetivación, es decir una voluntad que, a su vez, solo es una voluntad de fidelidad artesanal, y que entre otras cosas engendra ese diletantismo estilístico que hace hablar al objeto, y que por ejemplo en el caso de La muerte en Venecia llevó al asombroso malentendido público de que la «atmósfera hierática», el «estilo magistral» de ese relato, sería una pretensión personal, algo con lo cual yo ambicionaba rodearme y expresarme, a mí, ridículamente, mientras que se trataba de adaptación o, más aún, de parodia… Lo que me importa, pues, no es la «obra», sino mi vida. No es que la vida sea el medio para lograr un ideal de perfección estética, sino que el trabajo es un símbolo ético de vida.

No es que alguna perfección objetiva cualquiera sea el objetivo, sino que lo es la conciencia subjetiva de que «en ningún caso hubiese podido hacerlo mejor». Si esta naturaleza íntima de mi trabajo puede producir sobre gentes sensibles, como mis favorecedores vieneses, un efecto objetivamente estético, en cambio su sentido subjetivo es totalmente ético; en tal punto los de mi condición no son en absoluto fanáticos de la belleza, en tal punto no son estetas en un sentido bohemio, y sí lo son en un sentido burgués.

«¿Cómo sucedió esto?» Quizás, en parte, por esta razón esencial. Tal vez porque me siento alemán en virtud de esta pertenencia a una actitud artística ético-burguesa, que es alemana. Porque los de mi condición nada tienen que ver con el anacoretismo de Flaubert ni con la intolerable fanfarronería de la belleza de D'Annunzio. Porque yo, proviniendo personalmente de la esfera de la antigua burguesía alemana, a pesar de la problemática moderna y de las necesidades europeizantes, estoy vinculado, por mi índole, con esos representantes del magisterio artístico germánicamente artesanal, del cual Meyer y Storm son quienes más cerca se hallan de mí. Hacia el primero me atrae una simpatía social y humana. Pero mi vinculación con Storm es un parentesco de origen, y más que eso. Si Tonio Kröger es un Immensee evolucionado hacia lo moderno y problemático, una síntesis de intelectualismo y clima, de Nietzsche y Storm, como ya dije, en su estudio Lukács manifiesta que en el caso de Los Buddenbrook una conciencia tardía (que nada tiene que ver con el rango) posibilitó la monumentalización de ese clima de decadencia que rodea el mundo burgués de Storm.

Ética, condición burguesa, decadencia, son cosas que van juntas, que son lo mismo. ¿No pertenece también la música a este contexto? Recuerdo muy bien las palabras con las que Stefan George, según la tradición oral, rechazó Los Buddenbrook: «No —dijo— eso no es nada para mí. Eso es aún música y decadencia». ¡Aún! Una condición burguesa tardía, más aún, retrasada, me convirtió en analista de la decadencia; y esa «atmósfera ética», el pesimismo moral (con música), que indiqué haber recibido de Schopenhauer y Wagner, había sido antes bien lo que encontré en esos alemanes europeos en cuanto a mi propio yo, lo que desde un primer momento me atrajo y me condujo hacia ellos. No la «belleza». Jamás me importó la «belleza». Para mí, la «belleza» fue siempre algo para italianos y para embaucadores del espíritu, pero en el fondo nada alemán, y en especial algo que no era objeto ni gusto de una burguesía artística alemana. En esa esfera, lo ético predomina sobre lo estético, o, más exactamente, tiene lugar una mezcla y equiparación de esos conceptos, la cual venera, ama y cultiva lo feo. Pues lo feo, la enfermedad, la decadencia, es lo ético, y jamás me he sentido «esteta» en el sentido literal, sino siempre moralista.

Eso era alemán, eso era burgués; el esteticismo en sentido literal, es decir el culto de la belleza, es la cosa menos alemana del mundo, y la menos burguesa al mismo tiempo; en la escuela schopenhaueriano-wagneriana no se educa para estetas, sino

que allí se respira una atmósfera ético-pesimista, un aire burgués-alemán, pues lo alemán y lo burgués son una misma cosa; si en general «el espíritu» es de origen burgués, entonces el espíritu alemán es burgués de un modo especial, la instrucción alemana es burguesa, la condición alemana es humana, de lo cual se desprende que, a diferencia de la occidental, no es política, que por lo menos hasta ayer no lo era, y que solo deviene tal por el camino de su deshumanización…

Decir que con Schopenhauer y Wagner nos hallamos en una esfera burguesa, que la educación que se recibe por su intermedio es una educación burguesa, parece ser una afirmación contradictoria, pues resulta difícil unir el concepto de burguesidad al de genialidad. ¡Qué cosa hay menos burguesa que sus vidas de alta tensión, trágicas, violentamente torturadas y que desembocan en el esplendor de la gloria universal! Sin embargo, son dignos hijos de su época burguesa, y por todas partes puede demostrarse en su humanidad y en su espiritualidad el elemento burgués. Examinemos la vida de Schopenhauer: su origen hanseático-mercantil; su residencia en Fráncfort, la inmutabilidad y puntualidad kantiana y pedantesca de su programa diario; los sabios cuidados dispensados a su salud, basados en excelentes nociones de fisiología («El hombre sensato no persigue el placer, sino la ausencia de dolor»); su minuciosidad en cuanto capitalista (anotaba cada céntimo, y duplicó su pequeña fortuna en el curso de su vida gracias a una inteligente administración); la serenidad, la tenacidad, la economía y la uniformidad de su método de trabajo (producía exclusivamente lo que estaba destinado a la imprenta durante las primeras dos horas de la mañana, y le escribía a Goethe que la fidelidad y la honestidad eran los atributos que había trasladado de lo práctico a lo teórico, y que constituían la esencia de sus éxitos y realizaciones); todo ello rinde testimonio igualmente intenso del carácter burgués de su componente humana, tal como era expresión de una espiritualidad burguesa, que repudiaba decididamente el Medioevo romántico, el engaño clerical y la caballería, creyendo tener que insistir por completo en un humanitarismo clásico. Por lo demás, esos elementos pertenecen a esa oposición que se ofrecía a sí mismo, y en la cual es lícito reconocer el antecedente y la escuela preparatoria de la condición de «auto-verdugo» de Nietzsche; constituye la más intensa contradicción entre tendencia y naturaleza, la negación intelectual de sí mismo, pues ¡qué podía haber sido menos clásico, más romántico que él mismo! Pero en lo que a Wagner respecta, en su personalidad humana y artística hay una inclinación no solo burguesa, sino, más aún, de bourgeois y parvenu —el gusto por lo exuberante, por el «atlas», por el lujo, por la riqueza y el esplendor burgués—, un rasgo de la vida privada en primera instancia, pero que se introduce profundamente en lo espiritual y artístico. No estoy seguro de si es mía la observación de que el arte de Wagner y el ramillete de flores secas (con plumas de pavo real) pertenecen a un mismo origen temporal y estético. Pero si Wagner era un poco bourgeois, era también burgués (ciudadano) en un elevado

sentido alemán, y su autoescenificación y vestimenta de «maestro» alemán tenía buenas justificaciones internas y naturales; sería una injusticia pasar por alto, más allá de lo fogosamente volcánico, lo demoníaco y genial de su producción, el antiguamente germánico elemento artístico-magistral, esa paciencia en la mirada fiel, esa religiosidad artesanal y esa sensualidad de la laboriosidad… «En sus frutos habréis de reconocerlos». El intelectualismo europeo de Wagner vuelve a encontrarse en Richard Strauss, pero una componente germano-burguesa vuelve a hallarse en esa condición de maestro artesanal de casquete y en la fiel diligencia del amable Engelbert Humperdinck.

Arte burgués: una paradoja hecha realidad, pero una paradoja en todo caso, una duplicidad y ambigüedad de cualquier manera, a pesar de la legitimidad que posee esta forma espiritual de vida precisamente en Alemania. Cuando hablé de la influencia decisiva que ejerció sobre mí la condición de artista de Wagner, omití algo sumamente delicado, reservándomelo para tratarlo llegado a este punto; tratábase menos de la propia condición burguesa de Wagner cuanto de sus relaciones con la burguesidad, de su influencia sobre el burgués. Pero precisamente esa influencia es el punto en el cual la influencia de Wagner puede convertirse en un tipo de perdición, y es posible que en mi caso así haya sucedido; me refiero a lo que Nietzsche denomina la «óptica doble», la artística y la burguesa coexistiendo y en forma simultánea, el instinto —pues naturalmente es un instinto, y no cálculo; algo totalmente objetivo, y no subjetivo— de satisfacer al mismo tiempo necesidades refinadas y más bien bondadosas, de conquistar a los menos, y a la mayoría por añadidura, un instinto que, a mi modo de ver, tiene relación con el carácter de conquistador de Wagner, con su sed de mundo, con su «pecaminosidad» en el sentido ascético del término, con lo que Buda denomina el «ser adicto», con su deseo, con su anhelo amoroso sensual-suprasensual. Pues existe una especie de arte en el cual no es posible hablar en absoluto de todo esto, o de alguna de estas cosas, un arte casto, severo, frío, orgulloso, más aún, rígido, en cuyo corazón y cuyo espíritu no se albergan sino ironía y desdén, y que no ha sido tocado por ninguna clase de demagogia, por ninguna consideración ni condescendencia inconsciente, por ningún anhelo mundanal de influencia, unión y amor. Wagner está muy lejos de ello. En su obra se encuentra un pasaje que lo resume en todo sentido, y también en este: es la cita del motivo del anhelo amoroso sobre la palabra «mundo» en el segundo acto de Tristán («¡Entonces yo soy el mundo!»). Nadie podrá impedirme que encuentre en la avidez de Wagner, en su erotismo del mundo, la razón y el origen de lo que Nietzsche ha denominado su óptica doble, una facultad, surgida por necesidad, de cautivar, de fascinar no solo a los más refinados —cosa obvia—, sino también a la gran masa de las gentes sencillas; y digo que surgida por necesidad porque estoy convencido de que todo artista sin excepción hace exactamente aquello que es, lo que corresponde a su propio juicio y necesidad estética. Una actitud artística

deshonesta, que calculase y lograse efectos que constituirían burla para ella misma y a los cuales sería superior, es, sin que al mismo tiempo no fuesen asimismo efectos ejercidos sobre su autor, algo que no existe. Y de ello resulta que los efectos objetivos ejercidos por un artista, incluso la influencia ampliamente burguesa de Wagner, siempre resultan demostrativos de su propio ser y de su esencia. Wagner era un artista anheloso o, para emplear una palabra más fría, un artista ambicioso. Pero lo que se desea en la juventud, lo que se desea de un modo real y por derecho natural, no lo que uno se persuade a sí mismo, de una manera falsa y antinatural, de que se lo desea, eso se consigue con plenitud en la edad avanzada; y la consecuencia de esa óptica aristocrático-democrática, artístico-burguesa, es el éxito, que como tal es siempre un éxito doble: entre los artistas y entre los burgueses, pues ni el puro éxito de bohemia y cenáculo ni el mero éxito de público llevan con razón su nombre. Pero no se crea que hay el menor asomo de vanidad en mis palabras cuando agrego que puedo contar mi propia historia, mi propia pequeña historia, con respecto al «éxito». Veo en él una experiencia vital como cualquier otra, y sé que es característica de quien lo tiene de una manera sumamente ambigua. Definido de una manera sencilla, significa: este también demanda a los tontos… Pero lo que también sé es que el «éxito», en cuanto consecuencia de esa óptica doble que nos enseña Wagner de una manera grave y pecaminosa, es una morada precaria y nada segura; que alberga en su seno un peligro mortal y la venganza de las Euménides; que un hombre que posee ese éxito debe hallarse a la espera de enemistarse, a la larga, con ambos bandos, tanto con la burguesía como con el radicalismo, ya que en mi caso las cosas han comenzado por el hecho de que ya constituyo, para el literato, una espina en su ojo, o ya casi ni siquiera eso. Uno de ellos, eternista de su bando, me ha calificado recientemente de «conformista»… Pues bien, ¡este es el fin! O no, no es aún el fin último. Aún sucede alguna vez que alguna expresión pura y libre de mi ser, como por ejemplo el ensayo sobre Federico, obliga al rigorismo literario a contribuir, de grado o por la fuerza, al juicio elogioso de los «burgueses». ¿No podía ocurrir acaso que un periódico europeísta, el Weiße Blatter, considerase magistral este ensayo, aunque naturalmente no podía aprobar su tendencia? Es la antigua letanía de Tonio Kröger: «Me hallo entre dos mundos, no estoy a mis anchas en ninguno de ellos, y en consecuencia mi situación es un tanto difícil». Pero, ¿acaso precisamente por eso se es alemán? ¿Acaso no es la naturaleza alemana el medio, lo intermedio, lo intermediante, y no es el alemán el hombre medio en gran estilo? Si ya de por sí es alemán ser un burgués, ¿tal vez no será más alemán aún ser algo situado entre el burgués y el artista, o también algo entre el patriota y el europeo, entre el protestatario y el occidentalista, entre el conservador y el nihilista, y no será extremadamente alemán escribir ensayos cuya tendencia antiliteraria debe colmar de desagrado cualquier corazón de acentuación

francesa, pero que no obstante los occidentales, europeos y literatos deben calificar, lamentablemente, de «magistrales»?

No obstante, estas han sido cavilaciones excesivamente sutiles. Volvamos a nuestra cuestión en un sentido más restringido —o más amplio— y hablemos de burguesidad y política; me refiero a la condición burguesa alemana, a la burguesidad ilustrada, humana y artística, y a su relación con la política, relación que, como ya hemos dicho anteriormente, es desde un comienzo una relación desproporcionada y que, después de que ya la hubiese tratado Bismarck con un éxito dudoso y a medias, hoy en día la trata el literato de la civilización, de una manera más «espiritual»… Es una dura tarea la que se ha propuesto. Pues el humanitarismo alemán se resiste de raíz a la politización, y en efecto el concepto alemán de ilustración carece del elemento político. Después de medio siglo de existencia del Reich, aún siguen teniendo validez para los alemanes superiores las palabras del joven Nietzsche en su tercera y anacrónica consideración: «Pues aquel que tenga el furor philosophicus en el cuerpo, ya no tendrá tiempo en absoluto para el furor politicus, y se cuidará sabiamente de leer periódicos todos los días o siquiera de servir a un partido: no vacilará ni por un instante en estar en su sitio en caso de una verdadera emergencia para su país. Mal organizados están todos los países en los que otros además de los estadistas deben preocuparse por la política, y esos países merecen sucumbir por causa de esos muchos políticos». Pero lo que aquí se dice con respecto al alemán típico de orden espiritual superior, tal como se presentaba por lo menos hasta ayer, ¿no tiene validez, en el fondo, para los alemanes en general, para Alemania en cuanto persona popular, más aún, para el pueblo propiamente dicho de Alemania? Ya hemos visto qué aspecto presenta ese pueblo cuando se trata de «estar en su sitio en caso de una verdadera emergencia para su país», a comienzos de agosto de 1914: presenta un aspecto bellísimo, y podríamos creer que tan bello como el de ningún otro. Tanto peor le sienta la lisa y llana irritación de esos tiempos, que son políticos en el sentido más estrecho e íntimo del término, presumiblemente peor que a cualquier otro; en esos casos se deforma de la manera más desagradable, y en el fondo él mismo lo sabe. Tengo mis pequeños recuerdos de escenas en la calle y en el tranvía en días de elecciones parlamentarias; vuelvo a verme de pie en la plataforma delantera, situado detrás del conductor, un hombre aún joven con un anillo de matrimonio en su mano, con la cual maneja la palanca interruptora de la corriente. Allí está, rodeado por un público apretujado, con su pesado abrigo de servicio, oprimiendo la campana con el pie y atisbando por el vidrio salpicado por la lluvia frente a su rostro. Un hombre asciende al vehículo de un salto, con el sombrero echado sobre la nuca, con ojos desorbitados, los pómulos sonrojados por el acaloramiento, y comienza a hablar ya en la plataforma. Se halla en plena acción, en pleno ajetreo político. Proviene del comité electoral, y presumiblemente sea un agente, un propagandista, un cazador de votos, y en todo caso un fogoso partidario.

Se ve que no podría callar; su corazón rebosa de política y de semiinstrucción, y derrama incesantemente una cháchara callejera semiilustrada y excitada. No habla a nadie en particular y a todos nosotros, hasta estira su mentón por encima del hombro del conductor, ese hombro reposado cubierto por el abrigo de servicio, y le parlotea a su rostro desde un costado. Su charla se refiere al «bloque negro-azul» o a otras cosas de una estupidez inhumana similar, se mete los pulgares en el chaleco, imitando a un judío con un humorismo callejero… Era la distorsión del propio pueblo, y he conservado muy bien en mi memoria la mirada con la que el conductor, volviéndose finalmente hacia ese hombrecillo lamentable, lo contempló de hito en hito, esa mirada sobria, reposada, silenciosamente extrañada, evaluativa, ligeramente asqueada del hombre del abrigo de servicio, posada sobre el hombre ebrio de política y de semiinstrucción, una mirada que me pareció inolvidablemente definitoria de la relación del pueblo alemán con la política. ¿Era un egoísta mi conductor? Pero estuvo «en su sitio», de eso doy fe, cuando estalló la verdadera emergencia; su rostro seguía estando sereno aún, pero devotamente recogido entonces, y mantiene su sitio hasta el día de hoy, esté sobre la tierra o cubierto por ella.

El sentido de este, el más sensato de los pueblos, me pareció que residía en la mirada de este decente hijo suyo. Si me dirijo desde este hacia el artista alemán, la técnica típicamente alemana del hombre creador, tendré que captar su imagen y su esencia «con los ojos de mi espíritu», al decir de Hamlet. ¿Y qué veo entonces? Veo un rostro un tanto inclinado hacia un costado y adelante, de cuño incomparable e inconfundiblemente nacional, de alguna manera parecido a una antigua talla en madera, de burgués de Núremberg, humano en un sentido inaudito y único, moral y espiritual, duro y suave a la vez, ojos que penetran y a la vez contemplan por encima, no «fogosos» sino más bien un poco marchitos, la boca cerrada, signos de esfuerzo y fatiga en la frente plegada por las preocupaciones, pero sin hurañía… ¿Güelfo o gibelino? Oh, no: «Solo un sereno artista que hacía lo mejor que podía, esperando ensimismado la ayuda del Cielo». ¿Qué podía tener que ver este hombre fiel, digno y humilde, este artesano, con la política en cualquier sentido callejero democrático-occidental? Es nacionalista, naturalmente que lo es, aunque demasiado humano y urbano, demasiado cosmopolíticamente informado y burguesamente instruido como para cometer desmanes triunfantes con lo nacional en tiempos de labor pacífica; es nacionalista, y será íntimamente consciente de ello cuando vea la esencia nacional en apremios físicos, y especialmente espirituales. Pero, ¿político? ¿Un manifestante y alborotador? ¿Un defensor de los derechos del hombre y gesticulador por la libertad? ¡No, no!

No es casual que, hallándome a la búsqueda de la imagen de la espiritualidad burguesa, del tipo cultural-burgués, se me aparezca un rostro del Núremberg medieval. Uno investiga en los libros, en el apremio de los tiempos, en la búsqueda de

los orígenes más remotos, de los fundamentos legítimos, de las tradiciones espirituales más antiguas del yo acosado, se investiga en busca de justificación. ¿No era así?: la era burguesa de nuestra historia, la cual sucedió a la era clerical y de la caballería, la época de la Hansa, la era de las ciudades, fue una era cultural pura, nada política, el burgués no asumió la herencia política del caballero. Sin embargo, esa era fue nacionalista en sumo grado, nacionalista a conciencia, por su ropaje y su postura; la cultura burguesa ha sido calificada de la primera puramente nacionalista. ¿Qué época fue la que se le antojó a los Möser, a los Fichte, como la época de verdadero esplendor de nuestra historia? Esta, la época del florecimiento de la Hansa alemana. La historia de las ciudades alemanas, dice Treitschke en tono de defensa, habría sido «algo totalmente patriótico», e historiadores que lamentan o, más aún, que califican de fatalidad para Alemania el hecho de que no se produjese en este país la alianza política entre la monarquía y la burguesía, la fundación del estado nacional, tal como ocurrió por entonces en otros países, ensalzan a plena voz la significación de esta historia tanto para la difusión como para la profundización del ser alemán. Más aún, la profundización del tipo alemán —lo releo, y recuerdo que es verdad— es obra de esta cultura burguesa apolítica, de esta época de una conformación cotidiana confortablemente minuciosa, clarividentemente satírica, del tiempo del sermón y del misticismo, de los juegos de martes de Carnaval, de los libros de derecho y de las crónicas… de una época de auge de la individualidad alemana según un historiador, de la democratización del concepto de la personalidad según el otro, de la época del grabado y la pintura más íntimamente dignos, más nacionalísticamente magistrales; en una palabra, de esa época que hizo que, dentro de la esfera alemana, las de burguesía y espiritualidad, burguesía y magisterio artístico, hayan quedado como palabras de un estrecho parentesco en cuanto a su sentido.

Y el «ciudadano del mundo» («Weltbürger») ¿no es, acaso, también él… un burgués (Bürger)? ¿Qué otra cosa representa, acaso, que la combinación de la burguesidad alemana con la instrucción humanística? Más aún, tal como la palabra alemana («Weltbürgerlichkeif») que designa el «cosmopolitismo» incorpora la palabra y el concepto del «burgués» («Bürger»), del mismo modo también en esta palabra y en este concepto se hallan inmanentes el sentido de la ausencia de mundo y de límites.

¿Quién soy, de dónde provengo para que sea tal como soy, y no pueda llegar a ser diferente ni a desearme tal? Eso es lo que se inquiere en épocas de apremio espiritual. Soy ciudadano, burgués, hijo y bisnieto de la cultura burguesa alemana. Es posible que la exótica sangre materna haya obrado como fermento, enajenado y transformando, pero no modificó la esencia ni los fundamentos, no puso fuera de vigor las principales tradiciones espirituales. ¿No fueron acaso mis antepasados artesanos nuremburgueses del tipo de los que Alemania envió por todo el mundo, hasta el lejano Oriente, en prueba de que era el país de las ciudades? Se hallaban aposentados como concejales

en Mecklemburgo, llegaron a Lübeck, fueron «mercaderes del Imperio Romano», y al escribir yo la historia de su casa, una crónica urbana desarrollada hasta constituir una novela naturalista, un libro alemán que bien puede ponerse en un mismo plano con las obras literarias de la prehistoria burguesa, revelé que yo era mucho menos de ese cuño, y en Alemania el sentido de ese término es tan poco ajeno al espíritu y al arte como a la dignidad, a la probidad y al bienestar. Mi sentido de la elegancia es de origen urbano, es cultura y no civilización internacional, como en el caso del bourgeois elegante. Mi sentido de la solidez es del mismo origen. Incluso mi pretensión instintiva a la dignidad y a una confortable abundancia de las condiciones materiales de vida tienen derechos más antiguos y un sentido diferente a la exuberancia del bourgeois internacional. Si soy liberal, lo soy en el sentido de la liberalidad, y no del liberalismo. Pues soy apolítico, nacionalista, pero de orientación apolítica, como el alemán de la cultura burguesa y el del romanticismo, el cual no conocía otra exigencia política que la exigencia inmensamente nacionalista de un emperador y un imperio, y que era tan profundamente no-democrática que solo sus consecuencias espirituales hicieron que los políticos, los miembros de las asociaciones estudiantiles y los revolucionarios de la Iglesia de San Pablo quisiesen un imperio hereditario, convirtiéndolos, como escribiera Vogt a Herwegh, «en perfectos aristócratas»…

Pero sé muy bien que también soy un burgués en mi relación con esta guerra. El burgués es nacionalista por esencia; si ha sido el portador de la idea de la unidad alemana, ello fue porque siempre fue el portador de la cultura y la intelectualidad alemanas. Sin embargo, a menudo se ha reconocido la función teológica de la guerra, en general, en el hecho de que la misma preserva la índole peculiar nacional, y la fortalece; es el gran remedio contra la desintegración nacionalista de la cultura nacional, y mi participación en esta guerra nada tiene que ver con la dominación mundial y comercial, sino que no es otra cosa que la participación en ese apasionado proceso de autoconocimiento, autodelimitación y auto-afirmación al que se obligó a la cultura alemana en virtud de una terrible presión y ataque espirituales lanzados desde fuera…

«¡Pues bien!, lo que tú puedes calificar de "condición burguesa" es un elemento que está vivo en las figuras impresionantemente serenas situadas entre 1820 y 1860, en la gran época de la ciencia y de la narrativa alemanas. Pero si se piensa en los tipos supremos y más puros de esa época, en Jakob Grimm, Uhland, Keller, Theodor Storm, no es posible pasar por alto la circunstancia de que el núcleo de acero de su idealismo se hace perceptible con claridad en algún momento a través de una decisión radical en cuestiones de la libertad política. Grimm en cuanto uno de los Siete de Gotinga, Storm como hombre de Holstein, Uhland como diputado de Württemberg y de la Iglesia de San Pablo, llegan hasta lo último que en esos tiempos podía sacrificar al burgués, a abandonar su posición en la vida en beneficio de cuestiones políticas. Y esas

cuestiones son ascendentes directos de la democracia actual». ¿De veras? ¿Qué tendrán que ver con el democratismo de nuestros literatos de la civilización el sentimiento patriótico de Storm, su incondicional y empecinadamente activa resistencia contra la ocupación danesa, el sacrificio de su bufete de abogado en Husum, su amargo camino hacia el exilio en Potsdam?, qué habrá tenido que ver con ello la pasión política de ese hombre reconcentrado y profundamente fiel, cuyo pathos libertario se resume en estos versos:

¡Escúchame! —que todo lo demás es mentira—,
¡No hay hombre que prospere sin patria!

¿Qué tendría que ver con ese democratismo la «política» de Storm, que no era otra cosa que un íntimo albergar valores vitales metafísicos? ¿Qué tendrían que ver con el internacionalismo, derechos del hombre, ilustración radical, ideología del bienestar, apoteotización de lo social, escándalo revolucionario retóricamente sentimental? ¿Y eran esencialmente diferentes las cosas con respecto a la condición de políticos de otros grandes ciudadanos de entonces? Eran demócratas, eran políticos porque en su época el concepto de lo nacional, del amor a la patria, se mezclaba indisolublemente con el de la política misma. Eran nacionalistas antes de ser demócratas, lo eran por el hecho de ser demócratas, mientras que la guerra actual, la lucha de Alemania contra el democratismo occidental le dificulta al extremo al hombre de sentimientos nacionalistas el ser demócrata, siendo en Alemania la palabra «democracia» sinónimo de «radicalismo cosmopolita». No, en verdad que no eran realmente literatos de la civilización los burgueses alemanes de 1820-1860. Pero recordemos siempre las palabras que Goethe dirigiera a Eckermann, refiriéndose a Uhland: «Preste usted atención, que el político que hay en Uhland devorará al poeta. Vivir en fricciones y excitaciones diarias, no es cosa para la delicada naturaleza de un poeta. Su canto se acabará». Y acaso también se piense conmigo en Adalbert Stifter, quien en las historias de la literatura de orientación liberal está expiando el haber declarado, en 1848, que era hombre de moderación y libertad, dos cosas que en la actualidad se hallan, lamentablemente, en peligro…

Después de todo esto no se me objetará ya al joven Richard Wagner de 1848-1849, ni lo que más tarde calificó, de manera no precisamente apropiada, como sus «insensatas travesuras» de entonces. Wagner era nacionalista, ante todo o, más aún, únicamente eso; al regresar de París, el joven artista, pobre y anónimo, en solemne efusión emocional, se arrodilló junto a las orillas del Rin, «jurando lealtad eterna a su patria alemana»; su condición de alemán, sus deseos de un imperio unido y soberano, y no sus simpatías por algún movimiento cosmopolita y radical, fueron el origen de su participación en los tumultuosos movimientos de esa época, y decenas de veces aseguró que solo los agentes de la policía hubiesen podido perseguirlo como revolucionario político, que a pesar de la violencia de la situación la política del

momento no lo había afectado en realidad, y que también la había dejado totalmente intacta. No se debe negar ni olvidar que la ola de entusiasmo que recorrió Alemania en 1848, y que todo lo arrasó, fue, a pesar de su tendencia hacia una ideología cosmopolita, o, mejor dicho, precisamente a causa de esa tendencia germánico-universalista, una marea nacionalista, y que cualquier tipo de intelectualidad que se entregó a ella también hubiese sido alcanzada por Alemania en agosto de 1914. Por el contrario, habría que insistir en la afinidad y el parentesco, en el cuño nacionalista común a los movimientos de 1848 y 1914: este último es solo el retorno del primero, en otra etapa de la evolución histórica. ¿Qué otra cosa es la idea de la «Europa Central» que el renacimiento de la idea pangermánica prebismarckiana? E incluso la actuación de ese profesor cristiano, Frantz, discípulo y serio soñador del retorno al Sacro Imperio Romano Germánico, incluso su visión y doctrina permite descubrir los puentes espirituales que vinculan el hoy con el entonces. Bien, el Dr. Förster no solo niega a Bismarck, sino también a la Reforma, y estaba perfectamente justificado combatir y refutar con la erudición al erudito; pero denostarlo fue tosco y constituyó un error. ¡Cómo no había de surgir, en una época ideológicamente rearada y roturada a semejanza de la nuestra, su idea medievalmente universalista, a la cual podrá calificársela de reaccionaria, pero que mucho tiene que ver con la nostalgia europeísta que mira retrospectivamente más allá del límite divisorio del siglo XVI! Supranacional, se me antoja, es algo totalmente diferente y mucho mejor que internacional; supragermánico significa supremamente germánico; y prefiero cien y mil veces el criterio de este alemán católico, tal como este lo revelara, que las declamaciones indeciblemente antialemanas de nuestros masones, epígonos revolucionarios y cantantes de ópera del progreso, de origen ítalo-francés… No, Förster cuando menos no es un literato de la civilización.

En lo que a Wagner respecta, queda establecido que fue un revolucionario, como artista y como espíritu, durante toda su vida. Pero es igualmente seguro que este revolucionario cultural nacionalista no se refería a la revolución política, y que en modo alguno sentía la atmósfera de 1848-1849 como su elemento. En sus memorias habla de la «terrible superficialidad de los portavoces de nuestra época», de su «elocuencia en las reuniones, y en general en la vinculación personal, compuesta por las frases más trilladas». Dice que le ha asombrado oír y leer «la increíble trivialidad que reinaba en ello, y que todos solo apuntaban a declarar que la república era lo mejor de todo, pero que entretanto, y en caso de emergencia, era posible tolerar a la monarquía, con tal de que esta se comportase bien». Y al literato de la civilización, al antagonista del poder y el espíritu, debe resultarle repelente y ofensivo en gran medida cuando Wagner sostiene, refiriéndose al Parlamento de Fráncfort, que no se veía muy bien a dónde habrían de conducir esos vehementes discursos de los hombres más omniimpotentes. ¡De los más impotentes! Al parecer, este idealista brutal tenía debilidad por «el

poder», no pensaba en pactar con «el poder» en 1870, sino, por el contrario, aclamarlo jubiloso, aclamarlo ebrio de júbilo, y conducirse, en homenaje a él, con mayor entusiasmo aún que jamás en los días del espíritu de la Iglesia de San Pablo. Entonces, si del literato de la civilización dependiese, no habría sido un «luchador», ¡oh, Dios mío! Ensalzaba el «valor descomunal» de Bismarck, celebraba al ejército alemán situado a las puertas de París; la victoria sobre Francia, la reciente creación del Reich, la coronación de un emperador alemán, todo eso era demasiado para su corazón de artista, que estalló en una especie de canto que rezaba aproximadamente de la siguiente manera: «Resplandece la alborada de la humanidad; ¡alborea ahora, jornada de los dioses!». En suma, fue mucho más lejos que cualquier partidario de la guerra en 1914; pues ninguno de nosotros era de naturaleza tan grande y violenta como para equiparársele en materia de impertinencia de leso espíritu. Si se quiere comprender con claridad rayana en lo hilarante la relación de Wagner con la política en general, y con el año 1848 en particular, no hay más que recordar que por entonces acababa de concluir Lohengrin, coronándolo con el preludio, el más milagrosamente romántico de todos los trozos musicales existentes. Lohengrin y el año 1848 son dos mundos, unidos a lo sumo por una cosa: el pathos nacionalista. Y un instinto certero guía al literato de la civilización cuando, en novelas sociales satíricas, le toma el pelo a Lohengrin, traduciéndolo a lo político. Presumiblemente pensara Wagner en la hermosa voz de su Rey Enrique cuando pronunció, en la Asociación Patriótica de Dresde, ese curiosísimo discurso en el cual se confesara ardiente partidario de la monarquía y desdeñoso de todo constitucionalismo, conjurando a Alemania para que mandase al diablo los «conceptos extranjeros, no-alemanes», más exactamente el democratismo occidental, restableciendo la antigua relación germánica primitiva —única relación salvadora— entre el rey absoluto y el pueblo libre; pues en el rey absoluto, el propio concepto de la libertad se elevaría hacia una conciencia suprema, colmada de divinidad, y el pueblo solo sería libre con el gobierno de uno, que no de muchos. Ni siquiera Friedrich Wilhelm Förster lleva a cabo una política asombrosa. ¡Pero cuántas cosas no habrá dicho este imposible hombre del cuarenta y ocho! Por ejemplo, que en la época de su florecimiento, el arte había sido conservador, y que volvería a serlo. Además de este principio lapidario, y por siempre indestructible: «El alemán es conservador». Luego, este principio, que solo puede resultar objetable para franceses y radicales que aspiran a mejorar el mundo: «No es posible imaginar el futuro de otro modo que condicionado por el pasado». También este principio absolutamente indiscutible, inmortal y redentor: «En Alemania, la democracia es un ente totalmente traducido. Solo existe en la prensa». Por cierto que Wagner amaba la idea de la confraternización de los pueblos, pero se hallaba muy distante de inclinaciones internacionalistas; de otro modo, las palabras «extranjero», «traducido», «no-alemán» no hubiesen significado, en sus labios, un juicio, una condena, más aún, el odio, y eso era lo que significaban.

Pero, ¿por qué odiaba la «democracia»? Porque odiaba la propia política, y porque había descubierto la identidad entre política y democratismo. ¿Porqué los pueblos que politizan con placer y talento aman la democracia, la quieren y la tienen? ¡Precisamente porque son pueblos politizantes! Nada hay más claro. El gusto de un pueblo por la democracia es inversamente proporcional a su repugnancia por la política. Si de alguna manera Wagner fue expresión, si en algo era alemán, germánicamente humano, germánicamente burgués, en el sentido supremo y más puro del término, lo fue en su odio por la política. Es lícito atribuir a la decepción espiritual que le supusiera su participación en el alzamiento de mayo, en Dresde, el hecho de que de inmediato abjurase de volver a implicarse jamás en cosas por el estilo, declarando «totalmente estéril» el terreno de la política. Pero frases tales como «Un hombre político es repugnante» (de una carta a Liszt) provienen de motivaciones más profundas e impersonales: ¿cuándo hubiese formulado jamás una manifestación similar un inglés, un francés, un italiano y hasta un ruso? En este caso provenía de vagas e íntimas cavilaciones e hipótesis de artista acerca de una corrupción, de una politización anárquico-doctrinaria de la humanidad, que data de la disolución del estado griego y de la destrucción de la tragedia; de un «movimiento decididamente social» que nada tenía que ver con revolución política, sino que, por el contrario, habría de producir una situación que significaría «el fin de la política», por el hecho de que en ella ya no existiría en absoluto la política, y en la cual, en consecuencia, sería posible «el arte en su verdad; vale decir, de una forma de vida y del espíritu despolitizada, humana y artística, que de ese modo sería una forma de vida y del espíritu alemana y favorable a todo lo alemán, pues: Se me antoja que nosotros, los alemanes, jamás hemos de ser grandes políticos; pero acaso seamos algo mucho mayor, si apreciamos correctamente nuestras predisposiciones…». Este espíritu, mezcla de germanismo y de arte, soñaba con una despolitización y una humanización de la tierra, de su germanización en el sentido más humano y antipolítico del término, cuando hablaba de ese anhelo de «lo único verdadero: el hombre»; muy en contraste con el literato de la civilización, que «sueña», antes bien, con la «humanización» de Alemania por la vía de su politización democrática… Pero ya he dicho que el literato de la civilización sabe muy bien por qué satiriza a Wagner: lo sabe por instinto, pues no lo ha leído, y de su música no entiende ni una sola nota. Pero lo que podría ser nuevo para él, y por añadidura agua para su molino, es que Wagner fue imperialista; ¡hasta eso, y es posible demostrarlo! Ya en 1848, precisamente en ese curiosísimo discurso pronunciado ante la «Asociación Patriótica» en Dresde, exigía la fundación de colonias alemanas. «Lo haremos mejor que los españoles —decía—, para quienes el nuevo mundo se convirtió en un matadero clerical, y de modo diferente a los ingleses, para quienes se convirtió en un cajón de buhonero. ¡Lo haremos en forma alemana y espléndida!» La idea colonial nunca dejó de preocuparlo, y acaso contribuyeran a ello reminiscencias de Federico y

de Fausto. Pero, ¿cómo no habría de ponerse satírico el literato de la civilización en vista de una intelectualidad que se presenta antipolítica —aunque nacionalista, antipolítica— pero imperialista; él, quien con ejercitada pasión sostiene que se debe ser indispensablemente político, aunque ciertamente sin sentir de modo nacionalista, y que solo habla de «imperialismo» como de una perversa obra del diablo y de un crimen de lesa humanidad?

La guerra actual vuelve a enseñarnos que, en tiempos tempestuosamente revueltos, cada cual encuentra lo suyo. No existe cosmovisión, ideología, doctrina, ni siquiera manía o extravagancia, que no se sienta confirmada y justificada por la guerra, que no esté regocijadamente convencida de que precisamente ahora ha sonado su hora y se ha iniciado su porvenir. En la así llamada Revolución Alemana, Wagner halló algo de sí mismo; era lo suficientemente joven y anhelante como para pensar que ella concretaría sus sueños culturales del «fin de la política» y de la alborada de la humanidad. Lo decepcionó profundamente, renegó de su participación en ella calificándola de «travesura insensata», saludó jubiloso a su enemigo mortal, el astuto y violento fundador del Reich, aunque la solución bismarckiana del problema alemán significaba cualquier cosa menos «el fin de la política», sino, por el contrario y con mayor razón aún, su comienzo para Alemania; y aunque esa «travesura insensata» acarreó consecuencias de suma seriedad y gravedad para la vida exterior de Wagner, sería totalmente absurdo afirmar que el desorden político del cuarenta y ocho habría sido para él una vivencia interna de primer orden, la gran vivencia espiritual de sí mismo. La halló considerablemente más tarde, y fue lo más apolítica que pueda ser posible, se trató de una vivencia sumamente alemana, de índole moral-metafísica; le llegó en la soledad de su exilio en Suiza, y se trataba de un libro: era la filosofía de Arthur Schopenhauer, en la cual descubrió la redención espiritual de su propio ser, la verdadera patria de su alma.

También Schopenhauer escribió sobre política; ciertamente, ya que la política es un capítulo de la ética. Sus puntos de vista son extraños, y difieren en cuestiones fundamentales de los del literato de la civilización. Aparentemente, en el conjunto de su filosofía trataría de pasar inadvertido el hecho de que declarase que la libertad se halla más allá del fenómeno, y con tanta más razón allende las instituciones humanas. Sin embargo, esto es un mal comienzo; de esa manera se inicia una tonalidad fundamental resignada, antirretórica, en realidad ya antipolítica, abriendo ampliamente las puertas a todo escepticismo, a todo quietismo. ¿Qué podía decirse ya de su formulación en el sentido de que entre la servidumbre y la propiedad de la tierra, y en general entre el siervo y el arrendatario, el colono, el deudor hipotecario, y otros similares solo hay una diferencia que estriba más en la forma que en el fondo de la cuestión, pues en lo esencial habría escasa diferencia entre si me pertenece el campesino o la tierra, el pájaro o su alimento, el fruto o el árbol? Otro tanto hizo

Rousseau, pero por motivos políticos. Este los recomienda porque se necesitan gentes que trabajen, artesanos que produzcan lo necesario; cree que estos deben ser esclavos a fin de que el ciudadano tenga ocios como para dedicarse con exclusividad a la política. Tal como lo conozco, también Schopenhauer hubiese sido capaz de formular semejantes proposiciones, aunque de ninguna manera a partir de un democratismo vuelto del revés. Su concepción del estado es cínicamente pesimista, y no puede caracterizársela con mayor suavidad. Sostiene que el estado se halla tan poco orientado contra el egoísmo en general y en cuanto tal, que, por el contrario, se ha originado precisamente a partir del egoísmo de todos, que se entiende perfectamente, procede metódicamente, que pasa del punto de vista unilateral al general, y de ese modo se hace comunitario por suma, y que existe únicamente para servir a ese egoísmo, que se ha instaurado partiendo de la premisa correcta de que no cabría esperar la moralidad pura, es decir una acción ecuánime por razones morales; que, de no ser así, sería ciertamente superfluo. Esto es de una cierta hilaridad mordaz. Pero es verdad, eso sí, que el estado, el contrato estatal, la ley, debe haberse originado así y no de otra manera, siempre y en todas partes; para lo cual, según Schopenhauer, tanto da si la situación precedente ha sido la de la anarquía o la de la arbitrariedad despótica. En ambos casos no habría existido aún el estado, y este sería perfecto o imperfecto según esté mezclado, en menor o mayor proporción, con la anarquía o el despotismo. «Las repúblicas —dice Schopenhauer con cínica impasibilidad— tienden a la anarquía, las monarquías al despotismo, y el camino intermedio de la monarquía constitucional, en el cual se ha pensado por esa razón, tiende al predominio de las facciones». ¡Una manera de pensar fea y carente de vuelo! Pero verdadera, eso sí. Y si tan pocas esperanzas pueden depositarse en el estado perfecto, ¿cuál es la forma de estado que nuestro filósofo declara como la comparativamente justa? La monarquía. ¡Por supuesto! A eso debía llegar. Desde la primera palabra nos resultaba sospechoso. ¿Y por qué aboga por la monarquía? Porque su relación con la razón no es exactamente tensa, pero sí sumamente negligente. «El sistema vegetal artificial y arbitrariamente escogido de Linneo —dice— no puede ser sustituido por ningún sistema natural, por muy adecuado queéste fuese a la razón, y por mucho que se haya intentado; y ello es porque un sistema semejante jamás garantiza la certeza ni la firmeza en las definiciones que posee el sistema artificial y arbitrario. Del mismo modo, el fundamento artificial y arbitrario de la constitución estatal […] no puede ser sustituido por un fundamento puramente natural que, desechando las condiciones mencionadas, pretendiera situar en el lugar de las prerrogativas de nacimiento las del valor personal, en el lugar de la religión del país los resultados de las investigaciones de la razón, etc.; precisamente porque, por mucho que todo esto resultase ajustado a la razón, carecería no obstante de esa certeza y firmeza de definiciones que es lo único que asegura la estabilidad del ente

comunitario. Una constitución estatal, en la cual se encarnase solamente el derecho abstracto, sería cosa excelente para seres diferentes a como son los hombres: precisamente porque la inmensa mayoría de estos son en sumo grado egoístas, injustos, desconsiderados, mendaces, a veces hasta malignos y al mismo tiempo están dotados de una inteligencia sumamente precaria; de ello surge la necesidad de un poder concentrado en una sola persona, situada inclusive por encima de la ley y del derecho, totalmente irresponsable, ante la cual todos se postergan y a la cual se considera como un ser de índole superior, como un gobernante por la gracia de Dios. Solo así es posible sofrenar y gobernar, a la larga, a la humanidad».

Si alguna vez se ha escrito sobre política con un humor enconado, ha sido aquí. La voz de este hombre carece de todo trémolo, su estilo muestra una ausencia de todo impulso de generosidad, y le sirve para decir la verdad exacta y melancólica. Tiene en común con Rousseau la circunstancia de equiparar naturaleza y razón, pero no respeta esa equiparación con pedantería, pues en todo instante se halla dispuesto a utilizar antitéticamente esos conceptos. Sostiene que la forma de gobierno monárquica sería la forma natural al hombre, tal como lo es casi para las abejas y las hormigas, para las grullas migratorias, los elefantes errabundos, los lobos reunidos en expediciones de rapiña y otros animales, todos los cuales sitúan un rey al frente de sus empresas. También afirma que toda empresa humana ligada a algún peligro, toda campaña militar, toda nave, deben obedecer a un comandante supremo. Hasta el organismo animal sería de construcción monárquica, pues el cerebro sería el órgano de conducción y gobierno. Hasta el sistema planetario sería monárquico. En cambio las repúblicas serían antinaturales, de construcción artificial y emanadas de la reflexión, lo cual para este espíritu antiespiritual, para esta razón antirracionalista es, sin más, razón suficiente para condenarlas. Pero cuando Schopenhauer habla de «monarquía» y aboga por ella, no se refiere obviamente a la monarquía constitucional, tal como tampoco pensaba en ella Wagner. Se burla de ella diciendo que los monarcas constitucionales poseen una innegable semejanza con los dioses de Epicuro, y en cuanto tales «se hallan sentados allí arriba, en su cielo, en imperturbada bienaventuranza y serenidad de espíritu, sin entrometerse en los asuntos humanos». Pero ahora se habrían puesto de moda, y en los dominios de cada reyezuelo alemán se representaría una parodia de la constitución inglesa, absolutamente completa, con Cámara Alta y Cámara Baja, hasta llegar a la ley de habeas corpus y al jurado. Surgidas del carácter y de la situación inglesa, y presuponiendo a ambos, estas formas resultarían apropiadas y naturales al pueblo inglés; pero de la misma manera resultaría natural para el pueblo alemán la circunstancia de estar dividido en numerosas estirpes, cada una de ellas bajo el mando de su respectivo príncipe, realmente gobernante, con un emperador situado por encima de todos ellos, que preserva la paz interior y representa la unidad del imperio hacia el exterior; y ello sería así, por originarse en su

carácter y su situación. Saluda a la gran sensatez de los ingleses, la cual se manifiesta en el hecho de que respetan de modo firme y sacrosanto sus antiguas instituciones, usos y costumbres, so riesgo de llevar demasiado lejos esta tenacidad, llegando hasta el ridículo; precisamente porque todo ello no ha sido fraguado por alguna mente ociosa, sino que ha surgido paulatinamente del poder de las circunstancias y de la sabiduría de la propia vida, por lo cual resulta apropiado para ellos, en cuanto nación. «En cambio —escribe Schopenhauer—, el buen necio alemán ha permitido que su maestro de escuela lo persuadiese de que debía andar vestido con un frac inglés, y que no correspondía que fuese de otro modo; en consecuencia, le insistió a su papá hasta que se lo compró, y ahora tiene un aspecto bastante ridículo ataviado con él, con su natural torpe y sus maneras desgarbadas». A todo esto cabría observar que, comparativamente, el frac inglés aún resulta una prenda bastante más tentadora para el simple que el gorro frigio francés, que actualmente se le quiere encasquetar partout sobre su cabeza pensante. De una manera similar o, más aún, idéntica a Schopenhauer, opinaron Wagner, Lagarde, Nietzsche y otros grandes escritores acerca de la adulteración de la esencia alemana mediante la importación de instituciones políticas que le resultan totalmente extrañas y antinaturales; más aún, Lagarde ha dicho que jamás hubo una historia alemana, salvo que se considerase como tal la regularmente progresiva pérdida de la esencia alemana. Ese progreso regular lo constituye el propio progreso. Por cierto que Fontane creía saber que nuestros demócratas, en la medida en que jamás han tomado en cuenta a Inglaterra, luchaban contra todas esas «baratijas» inglesas y se burlaban de ellas. Pues bien, si el parlamentarismo son baratijas, y no obstante a un pueblo que debe politizarse no le queda otro expediente que hacerse cargo de esas baratijas, puesto que no hay nada mejor, y políticamente no puede inventarse nada nuevo ni original, entonces la propia política es una baratija, y con esa clase de fe y de entusiasmo ingresa el pueblo alemán en su período de democracia y de política internacional.

He dicho que la relación de Schopenhauer con la razón es bastante negligente. Pero no es mejor ni más «apasionada» su relación con el derecho. En primer lugar, el derecho es, para él, algo simplemente negativo, solamente la negación de la injusticia, con lo cual, indudablemente, pierde ya en materia de pathos. En segundo lugar constata que, de por sí, el derecho es impotente: por naturaleza predominaría la violencia. Arrastrar a esta del lado del derecho, de modo que este imperase por medio de la violencia, sería el problema del arte de la política, la cual ya habría logrado mucho si solo quedasen pocas injusticias en el sistema comunitario; pues la de que ello suceda en forma completa, sin dejar remanente alguno, sería meramente la meta ideal, que solo podría alcanzarse en forma aproximada. Pues si se expulsa a la injusticia por un lado, se cuela de rondón por el otro, precisamente porque la injusticia se halla profundamente arraigada en el ser humano. Por añadidura, en este terreno todos los

experimentos son peligrosos, ya que tenemos que habérnoslas con el material de más difícil tratamiento, el género humano, cuyo manejo sería casi tan peligroso como el fulminante áureo. «Pero en general —prosigue Schopenhauer, y aquí surge con mayor razón aún la picardía—, hasta podría formularse la hipótesis de que el derecho es de índole similar a ciertas sustancias químicas que no se presentan puras y aisladas, sino a lo sumo solo con el exiguo agregado de otra sustancia que le sirve de soporte o le confiere la consistencia necesaria […], que por lo tanto también el derecho, si es que ha de arraigarse en el mundo real, y más aún si ha de predominar, requiere imprescindiblemente un leve agregado de arbitrariedad y violencia, para que —sin tener en cuenta su verdadera naturaleza, solamente ideal, y en consecuencia etérea— pueda obrar y existir en este mundo real y material sin evaporarse y disiparse en el cielo […]. Como una base o aleación química necesaria pueden muy bien considerarse todos los derechos de nacimiento, todos los privilegios hereditarios, todas las religiones estatales y muchas otras cosas; pues solo sobre una base de esta índole, realmente establecida con firmeza, sería posible que el derecho pudiese hacerse valer y se impusiese en forma consecuente». A raíz de lo cual Schopenhauer se burla durante largo rato del país que intentó arreglárselas prescindiendo por completo de semejante base arbitraria, es decir donde se trató de que imperase el derecho sin mezcla, puro y abstracto: los Estados Unidos, cuyo ejemplo no sería seductor; pues al margen de un bajo utilitarismo, la ignorancia, la mojigatería, la vanidad, la brutalidad y una candorosa veneración de las mujeres, estarían allí a la orden del día la esclavitud y el maltrato de los negros, la ley del linchamiento, el crimen alevoso e impune, los duelos más brutales, el escarnio público del derecho y de las leyes, el repudio de las deudas públicas, una indignante estafa política cometida en detrimento de las provincias vecinas, una oclocracia en constante crecimiento, etcétera. En consecuencia, la muestra de una constitución de derecho puro habla muy poco en favor de las repúblicas, y menos aún las imitaciones de la misma en México, Guatemala, Colombia y Perú.

Extractar fragmentos es tarea fatigosa. Pero si he logrado hacer enfadar con las citas anteriores a nuestros radicales, republicanos, antagonistas del derecho y el poder, y maestros de escuela de la revolución, no me arrepentiré de las molestias que me ha causado. Pues estos no leen a Schopenhauer, pero sí mis escritos; y por ello debí aprovechar la ocasión para administrarles, diríase que por la vía de la alimentación forzada, algunas cosas desconcertantes de sus manifestaciones sobre política. Es muy poco, y apenas lo más drástico, aunque en modo alguno lo más serio ni lo más profundo; pero seguramente bastará para ponerlos de mal humor. Pues, ¿dónde queda, frente a semejantes puntos de vista, la soberanía popular? La soberanía del pueblo, dice Schopenhauer, es un hecho, puesto que nadie puede tener originariamente el derecho de gobernar a un pueblo contra su voluntad. Pero se

apresura a añadir: «Sin embargo, el pueblo es un soberano eternamente menor de edad, que por ende debe hallarse bajo una permanente tutela y que jamás puede administrar sus derechos por sí mismo, sin provocar peligros sin límite; sobre todo en tanto que, como todos los menores de edad, se convierte con suma facilidad en juguete de taimados bribones, que por eso se denominan demagogos». Nuestro teórico también se ha visto en la situación de descubrir prácticamente sus sentimientos con respecto a la soberanía popular, y a manifestarlos en la práctica; tal cosa ocurrió en septiembre de 1848, cuando en el Puente de Sachsenhaus, diagonalmente opuesto a su casa, se había erigido una barricada. ¡Y Schopenhauer en 1848 es un espectáculo para los dioses, pletórico de hilaridad! «Los canallas —escribe a Frauenstádt— apostados hasta en las inmediaciones más próximas de mí casa, apuntaban y disparaban sobre los soldados de la Fahrgasse, cuyos disparos en réplica conmovían el edificio; de repente oí voces y golpes junto a la puerta cerrada de mi apartamento; yo, pensando que era la soberana canalla, cerré la puerta con la tranca…». Pero eran soldados austríacos, y deprisa abrió a «estos apreciados amigos», para que desde sus ventanas pudiesen «disparar sobre los soberanos», y al oficial que, desde el primer piso de la casa vecina, reconoce «la chusma situada detrás de la barricada», le envía de inmediato sus «grandes gemelos dobles de teatro»… ¡Pero no bastan sus gemelos! Cuatro años más tarde, en presencia del notario y de testigos, instituye heredero universal de su fortuna, ¿a quién? «Al fondo, instituido en Berlín, para apoyo de los soldados prusianos que han quedado inválidos durante las luchas de la revuelta e insurrección de 1848 y 1849, para mantener y establecer el orden social en Alemania, así como también de los deudos de quienes cayeron en aquellas luchas». ¿Un filisteo? ¡Tolstói lo calificó de «el más genial de todos los hombres»! Este testamento de filósofo, este legado demostrativo, airadamente irónico de su fortuna burguesa, del báculo con el cual recorrió la vida, que constituyó el sostén de su existencia espiritual, a los combatientes del orden, este testamento, decía, expresa una porfía, un desafío al liberalismo, que no corre peligro alguno de ser confundido con filisteísmo siquiera porque carece por entero del temor y la cobardía frente a la apariencia de filisteísmo; un desafío, una burla, una negación no solo del liberalismo y de la revolución, sino de la política misma; un sentido antipolítico, o acaso suprapolítico, que es alemán, germano-burgués, germano-espiritual; y solo para echar un poco de luz sobre este sentido y este espíritu es por lo que me detengo tanto tiempo en la actitud de Schopenhauer y de Wagner con respecto a la política.

No existen personalidades más nacionales que estos dos grandes alemanes de la época burguesa tardía. Pero el sentido de esta palabra, «nacional», es tan fluctuante y dudoso porque puede significar tanto lo que se es como lo que se piensa, y porque lo que se piensa no siempre coincide por completo con lo que se es. De ninguna manera hay que pensar asimismo lo que se es; pero también se lo puede pensar con gran

intensidad, quererlo y decirlo, y si se es de orientación nacional a veces también se desempeña el papel de nacionalista. Wagner, el revolucionario nacional de la cultura, tenía, a pesar de ser antipolítico, opiniones nacionalistas. Schopenhauer, totalmente no-revolucionario y tan apolítico que escogió por lema, de forma expresa, el antiguo versito alemán «Agradezco a Dios todas las mañanas que no debo velar por el Imperio Romano», y que declaró que no quería discutir sobre los medios políticos con aquellos «que tienen la difícil misión de gobernar hombres, es decir la de mantener la ley, el orden, la tranquilidad y la paz entre una estirpe de muchos millones que, en su inmensa mayoría, eran ilimitadamente egoístas, injustos, inequitativos, deshonestos, envidiosos, malignos, y al mismo tiempo sumamente limitados y obtusos», este Schopenhauer, pues, ¿no era acaso solamente nacional, sino que también sentía, quería, opinaba y pensaba como nacionalista? Se sabe que ocasionalmente se tomaba la molestia de hacer que su tremenda comprensión del mundo también resultase útil a la política alemana. Pero su participación en el destino de Alemania se limita, en lo literario, al rechazo de la anglización política y a esta observación al pasar, sumamente altiva: la dignidad imperial, prudentemente abolida por el archienemigo de Alemania, el primer Bonaparte, tendría que ser restaurada, y ello de la manera más efectiva que sea posible, pues de ella dependería la unidad alemana, y sin ella sería solamente nominal o precaria. Añade que la corona imperial debería pasar alternativamente a Austria y Prusia, en forma vitalicia. Y eso no es mucho. ¿Sentía Schopenhauer como nacionalista?

Se impone prudencia. Hay que responder que no sentía en forma democrática, y lo democrático debía antojársele una misma cosa que lo nacional. En ese sentido era antinacionalista. Schopenhauer era aristócrata en su esencia humana y en su más profunda esencia intelectual, y su aristocratismo se manifestaba principalmente como individualismo radical. Pues en la esfera alemana, el individualismo no es tanto una cosmovisión liberal, como aristocrática, como lo evidenciara con posterioridad el caso de Nietzsche. El aristocratismo de Schopenhauer se manifiesta en centenares de formas y en toda ocasión; atribuye a la envidia cualquier hostilidad contra lo que se distinga de alguna manera, y si finalmente también hubiese de triunfar por doquier la envidia del populacho, sostiene, habría que dejar en pie, no obstante, la nobleza del espíritu, de las grandes mentes. Pero su simpatía por cualquier nobleza es tan incondicional que él, el burgués, que se burla airadamente del honor caballeresco y de las costumbres señoriales, no vacila en declarar que la nobleza espiritual siempre se ha de entender muy bien y será perfectamente compatible con los príncipes y los grandes señores; lo declara por espíritu de contradicción contra la plebe y su envidia. Pero hasta dónde su aristocratismo raya en lo metafísico, lo comprendí en esa hora dichosamente seria en la cual comprendí su teoría del libre albedrío, influida por Kant. El caso de la libertad, sostiene, es inverso a como se había creído durante mucho

tiempo; la libertad no reside en el operari, sino en el esse: es decir, que si bien en la acción impera una necesidad y una determinación ineludibles, el ser sería originaria y metafísicamente libre. El hombre que cometió la acción punible obró así, necesariamente, en cuanto carácter empírico, bajo la influencia de determinados motivos, pero hubiese podido ser de otro modo, y asimismo los remordimientos de conciencia apuntan al ser, y no a la acción. Este es el pensamiento más profundo que alguna vez haya podido repensar o, mejor dicho, se cuenta entre los pensamientos que yo había repensado antes de que me los hubiesen prepensado, antes de haberlos yo leído. Pues cuando se ama mucho a un escritor, también se comparten aquellas ideas suyas que desarrolla en las páginas aún no leídas de sus libros; una anticipación no por lógica, sino por simpatía, que en ese caso, y en realidad, solo deja lugar ya a felices corroboraciones. Algo semejante me pasó con la equiparación schopenhaueriana de valor y paciencia.

Por consiguiente, y como se ve, con su definición metafísica del libre albedrío, Schopenhauer salvó, a despecho de cualquier determinismo, el concepto de la culpa. Pero que este es un concepto aristocrático es cosa que se comprende cuando se piensa asimismo en su complemento, el concepto del mérito, en el cual Schopenhauer, tal como lo conozco, se hallaba mucho más interesado que en el de la culpa. Debo recordar que también Goethe siente predilección por hablar de «méritos innatos», acople este de palabras en realidad absurdo desde el punto de vista moral, pero incomparablemente aristocrático. Culpa y mérito: una aristocrática pareja de conceptos; y de inmediato los mismos producen asimismo un aristocrático concepto de justicia que no dice «lo mismo para todos», sino «a cada cual lo suyo»… Pero así como el aristocratismo de Schopenhaueres una misma cosa que su individualismo, así su antinacionalismo es una misma cosa que su antidemocratismo; era antinacionalista, o mejor dicho supranacionalista, porque era individualista y aristócrata. No amaba a los pueblos ni a las naciones, ni siquiera a la propia, y apenas si la veía; pues la masa le parecía deplorable, o digna de ser negada del todo. «Cada nación —decía— se burla de la otra, y todas tienen razón». Elogiaba a los alemanes por su falta de orgullo nacional, carencia esta que demostraría su honestidad, mientras que proporciona a los franceses una reprimenda como solo él sabe hacerlo, a causa de su absurda ambición de honores, su ridicula vanidad nacionalista y su desvergonzada fanfarronería. No es menos agresivo frente al patriotismo local, frente a la demagogia de los «hermanos alemanes». Sin embargo, hay un punto en el cual se debilita el antinacionalismo de Schopenhauer, en el cual irrumpe inesperadamente un sentimiento patriótico o, más aún, chauvinista: me refiero al idioma. Schopenhauer era un admirador y preservador entusiasta, fanático y celoso de la lengua alemana, y esa pasión se manifiesta directamente en algunas frases orgullosas en su honor, con mayor violencia pero en forma aún indirecta mediante la ira con que acomete a quienes pervierten,

descomponen o tratan con indulgencia, sin amor ni respeto, a este idioma hermoso, en su opinión de la misma alcurnia que el griego, y con una parcialidad precisamente regocijante en las desdeñosas injurias que él, el escritor europeo, aplica a otras lenguas europeas, en especial a la francesa, «esa lengua mezquina, esa jerga repugnante, ese italiano corrupto hasta lo más bajo, con esas horribles sílabas terminales y su nasalidad». Difícilmente se exagere si se califica a Schopenhauer de chauvinista de la lengua, y esa manifestación del nacionalismo es, con certeza, su forma más intelectual. Pero cabe preguntarse si, con su máxima espiritualización, el prejuicio nacionalista no alcanza también su última profundidad y apasionamiento. Además cabe preguntarse si un espíritu que sentía de un modo profundamente aristocrático, que no creía en la equivalencia de los idiomas, podía creer en la equivalencia de las naciones, y si hubiese podido divisar en el «equilibrio europeo», en una liga democrática de naciones, el ideal de la política internacional. Cabe preguntarse si el antinacionalismo de Schopenhauer era igualmente genuino que su antidemocratismo, o si solamente confundía, bajo el influjo de la época, una cosa con la otra. Si el cosmopolitismo alemán no es otra cosa que el internacionalismo democrático, y si ese cosmopolitismo no resulta perfectamente compatible con una profunda vinculación nacional. Ya he indicado en qué medida era Schopenhauer un «europeo» en el sentido que da al término el literato de la civilización: lo era en cuanto escritor, en cuanto ensayista y literato mundano. Pero precisamente en él se manifiesta el supragermanismo como una exageración, y no como un desdibujamiento y abolición del germanismo, y menos aún como una adoración del occidente político; pues como filósofo era no solo supranacionalista, sino también supraeuropeo, un asiático, el primer gran admirador de Asia en Europa, y me gustaría saber —o mejor dicho, lo sé— qué hubiese dicho de haber leído en algún «periódico europeo» que los ingleses habrían «despertado el alma» de los indios, más exactamente «para la rebelión»… No, si resulta acertada la definición de europeo que se nos obsequiara recientemente —la de que el europeo no sería otra cosa que el humanitario hombre de negocios y del progreso—, si resulta acertada esa definición brillantemente expuesta, entonces Arthur Schopenhauer no fue un europeo. Pero, ¿quién lo fue entonces, en realidad, hasta el día de la fecha, con excepción de los honorabilísimos miembros de la Compañía de Indias Orientales?

He dicho que lo que aquí me preocupa es el sentido y el espíritu de la condición burguesa alemana. Lo que me preocupa es la restauración del concepto de «burgués» mismo, en su pureza y dignidad, después de que un grupo de literatos que vive y obra en un mundo de conceptos traducidos lo ha corrompido de la manera más ignominiosa. En realidad, la palabra «burgués», en cuanto injuria predilecta de nuestros literatos, es, para decirlo con Wagner, «un ente totalmente traducido en Alemania». Es la traducción mecánicamente literaria del bourgeois francés, tal como lo

veía y entendía la bohemia parisina, la gitanería romántica de 1830: el poderoso negado por las musas, egoísta y utilitarista, justamente apropiado para infundir renovado agrado por sí mismo a los aterciopelados embustes resplandecientes del libertino artístico, mediante la contemplación de su grave y mezquina saciedad. El romanticismo alemán no poseía ninguna palabra de aceptación general que correspondiese al «bohémien» francés. Y en lo que respecta a la palabra «bourgeois», ciertamente ha sido internacionalizada por la era capitalista, pero traducirla por «burgués» constituye un exceso de los literatos. El romanticismo alemán hablaba del «filisteo»; pero entre el burgués y el filisteo no media una diferencia, sino una antítesis. Pues el filisteo es el hombre esencialmente arromántico; mientras que la condición burguesa alemana implica absolutamente un elemento romántico: el burgués es un individualista romántico, pues es el producto espiritual de una época suprapolítica, o por lo menos prepolítica, una época de humanidad en la cual, como dice Turguénev en su crítica del Fausto, «la sociedad se desintegró en átomos llegando hasta su propia negación, en la cual cada burgués se transformaba en un hombre». Si calificamos entonces —cosa que se hace en la actualidad— al burgués, en su cultura intelectual pura, como un atomista, resultará difícil hacer coincidir ese concepto del individualismo atomístico de formación con el del filisteísmo. El filisteo es el burgués de provincias, el ciudadano del estado, pero nada más que eso, nada por encima de eso; como por ejemplo Schopenhauer, quien declara que el estado es una mera institución protectora contra la injusticia innata al género humano, increpa a «los filosofastros (más exactamente, Hegel), quienes, mediante pomposas expresiones, presentan al estado como el objetivo supremo y flor de la existencia humana, brindando con ello una apoteosis del filisteísmo». El ciudadano (burgués) alemán es, hoy en día, ciudadano del estado, ciudadano del imperio, y la guerra labora con energía en el perfeccionamiento de su instrucción política. Pero jamás será filisteo del estado, filisteo del imperio, jamás aprenderá a creer que el estado es el objetivo y el sentido de la existencia humana, que el destino del hombre se resuelve en el estado y que la política humaniza. El hecho del cual partiéramos —el de que la mezcla de arte y burguesía constituye una forma de vida espiritual legítima en Alemania— nos enseña con toda claridad que en este caso no puede hablarse de ninguna antinomia necesariamente esencial, en forma lisa y llana, y que las presunciones de distinción del artista y del intelectual con respecto al «burgués» son mera descortesía, y, en Alemania, algo totalmente traducido. El artista, el gitano y libertino no debe olvidar, o debe advertir finalmente, que buena parte de él mismo se halla inserta en el burgués alemán: pues el arte, la gitanería y el libertinaje constituyen la parte suprapolítica de lo humano, la parte que no se resuelve en lo estatal y social, la parte atomísticamente individualista que, para el burgués alemán, es casi lo propiamente humano. Lo que se denomina «liberalismo» solo podría ser la forma política y la solidificación de ese su

libertinaje humano; y si el liberalismo no es nada bueno, convirtiéndose subrepticiamente en sinónimo de falta de carácter, ello no demuestra sino que la política lo corrompe todo. De todas maneras, la arrogancia con que los literatos cosmopolitas hablan entre nosotros, desde hace diez años, del «burgués», no ha comenzado a impacientarme el día de la víspera; y me ha vuelto tanto más impaciente cuanto que antaño incluso le suministré armas para ello. En definitiva, uno no es lo último si es un burgués alemán. La condición burguesa alemana siempre significó el humanitarismo, la libertad y la instrucción alemanas. El burgués alemán era, en realidad, el hombre alemán, y hacia el centro que determinaba aspiraba, desde arriba y desde abajo, todo aquel que aspirase a la libertad y a la espiritualidad…

«¡Pero desde qué sueños estás hablando! ¡De qué año eres, cuándo y dónde vivías! Observas al pasar que la palabra bourgeois ha sido internacionalizada por la época capitalista; ¡pero sabes exactamente que la propia cosa, que el propio bourgeois se ha internacionalizado, que en Alemania está en su casa, como en cualquier otra parte! ¿Has estado durmiendo? ¿Se te ha pasado por alto, mientras dormías, la evolución del burgués alemán —mejor dicho, su transformación directa y como producida por la varita de Circe—, su deshumanización y su desespiritualización, su endurecimiento para convertirse en el bourgeois capitalista-imperialista? El burgués duro, eso es el bourgeois. Ya no existe el burgués espiritual. Hablas de épocas ya pasadas, en todo caso de 1850, pero no de 1900. En el ínterin existió Bismarck, en el ínterin se produjo el triunfo de la "Realpolitik", el templado y el endurecimiento de Alemania para convertirse en el Reich; la cientifización de la industria y la industrialización de la ciencia; la reglamentación, enfriamiento y hostilización de la relación patriarcalmente humana, que llega a ser imposible, de empleador y empleado, en virtud de la ley social; emancipación y explotación; ¡poder, poder, poder! ¿Qué es hoy en día la ciencia? Una dura y estrecha especialización con fines de lucro, de explotación y dominación. ¿Qué es la instrucción? ¿Acaso humanitarismo? ¿Amplitud y bondad? No, nada sino un medio para obtener ganancias y poder. ¿Qué es la filosofía? Acaso no sea aún un medio para ganar dinero, pero sí una especialización duramente delimitada, en el estilo y el espíritu de la época. ¡Míralo, a tu "burgués alemán" actual, a ese propietario imperialista de minas, que no vacilaría en sacrificar a quinientas mil personas, y aun el doble, con tal de anexionarse Briey y convertirse en amo del mundo! Te lo repito, has estado durmiendo, sigues durmiendo, estás hablando en sueños».

¿Debo replicar? Este libro es una autoaclaración y un autoesclarecimiento, pero no es polémica, aunque a veces la aclaración de mí mismo asume necesariamente formas polémicas. Aspira a ser una figura, y lo que pudiera parecer polémica solo es eliminación por cincelado, formación, contorno. Por ello solo pretendo aquí explicarme y bosquejarme, pero no polemizar; no hay mucho para polemizar contra el anterior

discurso persuasivo y despertador. Pues es verdad, se me ha pasado un poco por alto, mientras dormía, la transformación del burgués alemán en bourgeois; desde luego que algo sé a su respecto, pero difícilmente de otro modo que por lo que he oído decir; a pesar de haber nacido cinco años después de 1870, no la he experimentado realmente. ¿Cómo sucedió eso?

En primer lugar, pasé mi infancia y primera juventud en una democracia urbana políticamente independiente y oligárquica del noroeste, un ente comunitario grave y antiguamente burgués de cuño fuertemente conservador, que no había obtenido mucha utilidad material, precisamente, de la instauración del Reich (he relatado el ocaso de una casa comercial local en medio de la prosperidad creada por la victoria alemana; asimismo he narrado la aventurera excursión de su último propietario al terreno de la filosofía burguesa pesimista), y cuya situación social, a pesar de que no solo se postuló a un candidato socialdemócrata al Reichstag, sino que también se le eligió, conservó, hasta muy avanzada mi época, un carácter patriarcal. Cuando recuerdo el tono, la relación entre mi padre y los trabajadores de su almacén, me hallo escasamente dispuesto a creer que la emancipación y las leyes sociales hayan fomentado en especial el humanitarismo y la dignidad humana. Mucho me cuido de rebelarme contra lo que el tiempo produce necesariamente, y no lloro lo fenecido; pero no permitiré que se me persuada de que el progreso es siempre un progreso hacia algo mejor y más dichoso. En consecuencia, la burguesidad, más exactamente una burguesidad aristocrática en cuanto clima y sentimiento de la vida, constituye mi herencia personal. La burguesidad que rodeaba mi juventud, y que muy poco tenía que ver con la bourgeoisie neoalemana, era en verdad, en su término medio, una burguesidad todo menos espiritual; la literatura podría parecerle algo milagroso y una excentricidad que despertaba sospechas, era mercantilmente materialista, y solo podría calificársela de artística, a lo sumo, en un sentido muy objetivo, como fenómeno, en virtud de su edad, de su tradición y cultura, de su estilo, en suma de su ser y no de su sentir. Pero mi vivencia propia, que me colocó en situación de dar a la literatura una obra característica de la historia de la burguesía alemana, era la «degeneración» de una burguesidad tan antigua y genuina en lo subjetivamente artístico: una vivencia y el problema del refinamiento y la desactivación, pero no el del endurecimiento; un proceso vital al cual yo no solo asistía críticamente, de alguna manera, como contemporáneo, sino que yo había nacido para contemplarlo directamente y en profundidad. En una palabra: lo que yo viví y a lo cual di forma —pero que solo lo viví al darle forma—, era asimismo una evolución y una modernización del burgués, pero no su evolución para convertirse en bourgeois, sino su evolución para convertirse en artista, y si junto al burgués en decadencia situé al burgués en ascenso, al recién venido, al acaparador y sucesor, ello ocurrió de manera fugaz y sin que yo hubiese participado especialmente en este tipo opuesto, en algún sentido. El

problema que me acuciaba y me tornaba productivo no era político, sino biológico, psicológico; y el hecho de que yo, en cuanto artista, le consagrase toda mi atención, era a su vez sumamente alemán: me importaba lo espiritual y humano, mientras que solo por añadidura incorporaba también lo sociológico y político, que poco me preocupaba.

Además, el libro en el cual describí esa vivencia espiritual lo compuse en Múnich, adonde había sido trasplantado a temprana edad, y esta casualidad o no-casualidad significa, una vez más, una decisión y una explicación de mi somnolencia política. Por cierto que la capital bávara había participado, en cierto grado, en la transformación de los asuntos alemanes. La irrupción del espíritu neoalemán, la americanización del estilo de vida alemán, se manifestaron allí en cierta torpe corrupción, en un sistema de empresariado y especulación de un matiz curiosamente ingenuo, y mi falta de interés no impidió que viese algunas de sus manifestaciones. La ciudad, siguiendo sus propias leyes en la modernización, preservó su carácter histórico en cuanto centro cultural artístico, desarrollándolo con celo hacia lo turístico; actualmente, en tiempos de paz, es un gran balneario urbano con una floreciente industria hotelera y una especie de asociación pro embellecimiento al frente, la cual, por medio de una sumamente enérgica propaganda, se halla empeñada en que se ofrezca al público viajero, que acude de todas partes del mundo, entretenimientos culturalmente recreativos, de originalidad y elevado nivel, en abundancia. Su profunda cultura artística es menos intelectual que sensual; Múnich es la ciudad de las artes aplicadas, más exactamente aplicadas con carácter festivo, y el artista muniqués típico es siempre un organizador nato de fiestas y carnavales. El hecho de que yo, desde que vivo aquí, lo haya hecho protestando en cierto modo contra esta cultura sensual y festiva, acaso haya dado un tinte personal a la espiritualmente fanática crítica monacal que se ejerce, en Fiorenza, contra el régimen de Lorenzo el Magnífico. Asimismo, el hecho de que me quedase y no me trasladase a Berlín, por ejemplo, tampoco fue mera indolencia. Sería ocioso preguntarme cómo hubiese llegado a ser si hubiese pasado estos veintidós años, cuya primera mitad la constituyeron años decisivos de evolución, no aquí sino en la fría atmósfera de la cosmopolita ciudad prusiano-americana. En todo caso tiene su encanto y su utilidad vivir en la protesta y en la ironía contra el medio ambiente: eso eleva el sentimiento de vida, y se vive de una manera más peculiar y consciente de sí mismo bajo tales circunstancias. Pero cuando reflexiono descubro que, por esa causa, la atmósfera de Múnich tenía y conserva algo que me es afín y apropiado: que la antigua mezcla alemana de arte y burguesidad aún se halla aquí totalmente viva y presente. Esta ciudad es totalmente no-literaria, y la literatura no tiene aquí terreno propicio alguno. Pero así como el burgués de Múnich no sabe qué es un literato —en efecto, no tiene ni idea al respecto, y el escritor vive aquí totalmente de incógnito—, en cambio sí sabe qué es un artista, y ello no solo porque se lo hayan enseñado sus

reyes. En una ocasión dijo Frank Wedekind que el propio burgués de Múnich es un artista, ya que le gusta estar tranquilo y divertirse, cosa que, desde luego, es una definición extremadamente muniquesa del artista, que difícilmente se entendería en otra parte; es precisamente esa definición contra la cual he vivido en silenciosa protesta durante veinte años. Pero lo más importante es que realmente el arte crece aquí, de una manera antigua y genuina, a partir de la burguesía, y queda imbricado con ella, y que las antiguamente establecidas burguesía y artesanado de Múnich se hallan artísticamente mezcladas: la distancia intelectual-cultural, e incluso la distancia social, entre el artesano (artista) de cultura impersonal y desvinculada de la instrucción, y el artista académico es sumamente exigua, y es cosa corriente en Múnich que de dos hermanos, portadores de un rancio apellido burgués, uno sea, por ejemplo, panadero o cervecero (¡y miembro de la «Asociación Artística»!), y el otro un célebre arquitecto o escultor broncista. Estas condiciones culturales son sumamente típicas de las antiguas ciudades alemanas —en ninguna parte puede oírse una versión mejor de los Maestros Cantores que en Múnich, la cual es mejor aún que en la bourgeoise Núremberg—; y no cabe duda de que las mismas coadyuvaron a que me quedase oculta la vivencia de la evolución del burgués alemán a bourgeois. Esas condiciones mantuvieron presente ante mí una burguesía que si bien era aún menos espiritual en el sentido literario que la de mi ciudad natal, no poseyendo tampoco la cultura vital material y aristocrática de esta, en cambio se presentaba directamente como una cultura sensualmente artística; y, una vez más, lo que veía yo brotar de la esencia burguesa no era el burgués duro sino el artista, sin que en esta ocasión se tratase ni mínimamente de degeneración.

En resumidas cuentas, debo admitir que he tenido suerte: he vivido la evolución sin que me provocase trastorno. Mi origen y mi vivencia me ocultaron casi la transformación del burgués alemán en bourgeois. También lo hizo mi «instrucción», si es que yo, en cuanto artista perteneciente a una generación de «naturalistas», no orientados precisamente hacia la erudición positiva, puedo reivindicar de alguna manera una instrucción intelectual. He citado a las dos figuras no solamente emparentadas con la esfera del arte, sino cuyos espíritus actuaron en ella con gran parte de su propio ser, y que fueron mis educadores espirituales. No conozco al filósofo bourgeois especializado, no lo he leído. No he llegado más allá de Schopenhauer y Nietzsche, y a fe mía que no eran bourgeois. Schopenhauer pertenecía aún por entero a la era burguesa romántica; y en la medida en que también Nietzsche trasciende tanto lo romántico como lo burgués, tan cierto como que inaugura lo nuevo, aún innominado, o que por lo menos no puede denominarse con una sola palabra, su íntima conexión con el romanticismo alemán ha sido bellísimamente expuesta desde el ángulo literario-erudito (Joël), y las más sutiles raicillas de su ser reposaban en una esfera de humanitarismo germánico-idealista, que aún penetra manifestaciones tan tardías como estas frases de una carta dirigida a

Overbeck (¡de 1880!): «Te agradezco tanto, querido amigo, que haya podido contemplar tan de cerca el espectáculo de tu vida: de hecho, Basilea me ha dado tu imagen y la de Jacob Burckhardt […]. La dignidad y la gracia de una orientación propia y fundamentalmente eremítica en la vida y en el conocimiento, tal es el espectáculo que me ha sido "entregado a domicilio" por los favores de mi destino, que no sabría venerar lo suficiente […]». ¿No es este precisamente el espíritu del cual surge la antítesis del furor philosophicus y del furor politicus? ¡Una antítesis alemana, en verdad! Por «filosofía» se entiende aquí algo no-francés en sumo grado, y tampoco exclusivo ni erudito. Esa palabra tiene aquí su sentido cultural burgués, su sentido alemán, y si a Nietzsche, quien se calificaba a sí mismo de «el último alemán apolítico», se le opone la disposición filosófica de espíritu de los políticos como mejor, superior y más noble, ello es también extremadamente alemán, extremadamente burgués en el sentido que atribuyo a este término, y no hay reparo cronológico que me parezca resistir el análisis frente a esta condición germánica en cuanto condición burguesa: tal como soy y tal como veo, debe antojárseme como algo imperecedero, como algo que no puede ser seriamente atacado por evolución ni progreso algunos.

Al frente del Reich se halla actualmente un hombre a quien el lenguaje popular y los periódicos humorísticos califican con predilección de «filósofo». Eso es una burla, pues significa que es un mal político. Pero si se admite que el señor Von Bethmann Hollweg, político o no, se halla en su lugar, precisamente en estos tiempos de guerra, como exponente cabal del ser alemán; si se considera bueno, tal como yo lo considero justo y bueno, que hoy no ocupe ese lugar el llano, mundano Príncipe Bülow, mucho más acorde con la orientación de la Entente; si además se reconoce que el estadista que representa, en lo intelectual y político, a la Alemania de esta guerra, no es un noble ni un bourgeois, sino un representante del hombre burgués, de la instrucción, del humanitarismo, de la «filosofía», de la decencia en su sentido más espiritual y digno, entonces se habrá concedido que el ser alemán aún se manifiesta característicamente bajo el signo de lo que califico de condición burguesa. Jamás negaré mis simpatías por la persona de este canciller del Reich, o siquiera por el tipo que representa, con plena comprensión de la preocupación y hasta del odio de los patriotas que lo combaten. No es casual que gobierne actualmente, ni lo es tampoco que, a despecho de todas las acometidas que ha debido soportar, aún siga manteniéndose con esa firmeza. Hay razones espirituales o, más aún, por osado que pueda sonar, hay razones artísticas para que difícilmente se decida eliminarlo durante esta crisis de la germanidad.

¿He llegado al fin? No del todo. Pues después de haber dicho por qué se me pasó por alto, en cierto modo, mientras dormía, la transformación del burgués alemán en bourgeois —la razón fue que experimenté de una manera totalmente apolítica, demasiado íntimamente psicológica, el proceso del desburguesamiento— no quiero

callarme en qué medida el burgués, en su modernidad, no queda totalmente excluido, no obstante, de mi conocimiento como siquiera de mi participación espiritual, o, más aún, en qué medida ese conocimiento y esa participación han cobrado cuerpo en mi actividad de escritor. Desde un principio, mi modesta prosa jamás supo prescindir de una tendencia crítica, hasta tal punto que los conceptos de «prosa» y «crítica» me parecían casi idénticos. Pero mi criticismo se refería desde siempre a la vida, y no a cualesquiera fatalidades políticas, y aunque también para mí la literatura, y hasta la poesía, no significa casi otra cosa que la crítica de la realidad por parte del espíritu, tal vez yo haya estado demasiado positivamente orientado como para hallarme literariamente dispuesto a una caracterización puramente negativa, al panfleto, a la sátira carente de simpatías. No creo que sin simpatía pueda lograrse, en realidad, una figura: la mera negación da por resultado la caricatura superficial. Si algo he entendido con simpatía de mi época, lo es su tipo de heroísmo, la forma y postura vital modernamente heroica del ético productivo, sobrecargado y sobreentrenado, y que «trabaja al borde del agotamiento»… y he aquí mi contacto espiritual —uno solo, pero importante y que me conmueve— con el tipo del nuevo burgués. Jamás lo he plasmado de una manera real, como una manifestación político-económica; para ello no bastaban mi simpatía ni mis conocimientos. Pero siempre pensé que lo simbólico constituía el elemento poético, y puedo decir que no he escrito casi nada que no sea el símbolo de un heroísmo de este cuño neoburgués moderno. Desde luego que, visto así, Thomas Buddenbrook no es solo un burgués alemán, sino también un bourgeois moderno; es la primera figura en cuya conformación participó esta vivencia decisiva; y esta vivencia influyó sobre las figuras principales de mi pieza renacentista, sobre todos los seres vivientes de la novela del príncipe hasta Gustav Aschenbach, dando forma y creando símbolos en mi obra.

Atribuyo alguna importancia a la constatación de que he sentido e inventado completamente por iniciativa propia, sin lectura alguna, por comprensión directa, la idea de que el hombre de trabajo capitalista moderno, el bourgeois con su idea ascética del deber profesional, es una criatura de la ética protestante, del puritanismo y del calvinismo, y solo a posteriori, poco tiempo atrás, he advertido que esa misma idea había sido simultáneamente pensada y expresada por pensadores eruditos. Max Weber en Heidelberg, y tras él Ernst Troeltsch, trataron acerca de «la ética protestante y el espíritu del capitalismo», y esta idea se halla llevada a su mayor expresión en la obra Der Bourgeois, de Werner Sombart, aparecida en 1913, la cual interpreta al empresario capitalista como síntesis del héroe, del comerciante y del burgués. Tiene razón en sumo grado, cosa que se desprende del hecho de que yo había plasmado su teoría doce años antes de que él la formulase, en mi carácter de novelista; ello suponiendo que la figura de Thomas Buddenbrook, la encarnación anticipatoria de su hipótesis, no haya tenido influencia alguna sobre el pensamiento de Sombart. Pero lo

que quiero añadir de nuevo es la sospecha, que equivale a una certeza, de que nuestra coincidencia respecto a la serie psicológica «calvinismo, burguesidad, heroísmo» existe en virtud de un intermediario espiritual superior, supremo: el intermediario Nietzsche; pues sin esa vivencia que domina estos tiempos, que influye sobre todas las vivencias espirituales de esta época hasta en sus últimas subdivisiones, y que constituyó una vivencia heroica de una manera inauditamente novedosa y moderna, es indudable que el sociólogo no hubiese arribado a su principio doctrinario protestante-heroico, del mismo modo que el novelista no hubiese podido ver la figura de su «héroe» tal como la vio. Bernouilli, quien en su libro sobre Overbeck y Nietzsche se esfuerza por ofrecer al lector un concepto acerca del «heroísmo de la debilidad» de Nietzsche, tuvo la ocurrencia de citar un pasaje de mis diálogos de Fiorenza; no se le hubiese ocurrido tal cosa si esas réplicas no hubiesen estado empapadas, precisamente, del espíritu de Nietzsche. Pero es también el mismo investigador suizo quien en alguna parte calificó a Nietzsche de «Calvino ateo», demostrando en otro pasaje, con buenas pruebas, que, desde el punto de vista político, Nietzsche fue originariamente un defensor de la clase media…

Puedo afirmar que mi juventud no me impidió reconocer en Nietzsche al ético en una época en la que su influencia sobre la moda y sobre la opinión pública desembocaba en una especie de héctica adoración de la fuerza y de la «belleza». Pero, ¿en qué otra parte pueden hallarse las premisas y los orígenes espirituales de la tragedia ética de su vida, de ese imperecedero espectáculo europeo de dominio sobre sí mismo, de autodisciplina, de autocrucificación, con el holocausto de su vida espiritual como conclusión que desgarra la mente y el corazón, que en el protestantismo del hijo del pastor de Naumburg, que en esa esfera noralemana, burguesa, dureriana y moralista en la cual se halla situado el aguafuerte El caballero, la muerte y el diablo, y que siempre siguió siendo la esfera natal de esa alma severa, absolutamente no-«meridional»? «Me agrada en Wagner —escribe a Rohde en octubre de 1868— lo que me agrada en Schopenhauer: la atmósfera ética, el aroma fáustico, la cruz, la muerte y la tumba». Eso sucedía hacia la época en la cual escuchó tres veces en una misma semana —en Semana Santa— la Pasión según San Mateo en Basilea… ¡Cruz, muerte y tumba! Lanzaba sus relámpagos tardíos y sulfurosos contra el «ideal ascético», pero él mismo fue el asceta más incondicional y fanático de la historia del espíritu. Calificaba a Renán de arlequín in psychologicis, porque había incorporado los conceptos de «genio» y «héroe» a la personalidad de Cristo, pero ¿qué era entonces él mismo, si no héroe, genio y «crucificado» en una misma persona? Pues, en verdad, no ha de creerse que la firma de ese certificado de demencia extendido al crítico danés haya sido una firma de imbecilidad e insensatez…

¿Estoy de ánimo para censurar porque hablo o balbuceo de cosas elevadas y terribles, mientras que se está tratando de cosas considerablemente menores, del

hombre bourgeois de trabajo y producción, y de la simpatía anímico-simbólica para con él, que me impidió sentirlo como un tipo total y absolutamente desagradable? El mundo es profundo, y lo es por doquier, en cada una de sus manifestaciones; y ahora veo que la vivencia trágico-ética de Nietzsche influyó sobre mi vivencia del ético de producción burgués, aunque en modo alguno haya sido ese el caso para los psicólogos eruditos del capitalismo. Veo además que precisamente de esta comprensión sensible de la conexión entre neoburguesía capitalista y ética protestante se origina cierta modernidad de mi producción, que constituye una crítica a esta época. Y veo finalmente que mi «patriotismo» de 1914 ha sido, muy fundamentalmente, una súbita y transitoria politización de esta simpatía, de esta participación simbólica.

En 1914, «la civilización» declaraba que salía a la liza «contra el militarismo». Pues bien, lo que para mí significaba «militarismo» no era casi otra cosa que modernidad, era una existencia en peligro y en tensión extrema con «malas fronteras». Lo que yo entendía por civilización era lo contrario de ello, es decir, seguridad y molicie. El heroísmo de Alemania, indeterminable, en cuanto a su naturaleza, como ataque o defensa, no parecía, evidentemente, heroísmo alguno de la debilidad, sino de una fuerza pletórica; y, no obstante, era aún el mismo heroísmo que había recorrido toda la historia del devenir de este imperio inverosímil y, sin embargo, tan extremadamente real, de este Reich en el cual es casi imposible hacer política, tanto por razones externas como internas, y que, no obstante, en virtud de su fuerza, su actividad, su modernidad, obliga a las grandes empresas, a la gran política, de este pueblo que, como Hamlet, no había nacido en realidad para la acción, pero sí estaba ineludiblemente llamado a ella. Estar llamado a algo —sea al saber o a la acción— para lo cual no se ha nacido, me pareció siempre el sentido de lo trágico; y donde hay tragedia, puede haber amor. Tempranamente, la veneración por la equiparación schopenhaueriana de valor y paciencia, el amor al «no obstante» o —para que libere yo una vez más esa palabra repulsivamente prohibida— al ethos del «perseverar», me llevó ante la estatua de ese rey inquietante y popular cuyas acciones y padecimientos iniciaron todo esto… Con una exactitud que causaba hilaridad veía yo repetirse, en la historia del origen de nuestra guerra, la historia de Federico. Las escribí, una conjuntamente con la otra. Estaba entusiasmado, es verdad. Pero no como lo está un patriotard o un acólito celoso de prestar servicios, sino entusiasmado de historia, de reconocimiento psicológico… y de una infinita simpatía. Esa simpatía, esa emoción ante el destino trágico-histórico de Alemania era «antiespiritual» según las ideas del literato de la civilización, lo sé. Pero creo que era humana y poética, y jamás he de avergonzarme de ella.

«CONTRA LA RAZÓN Y LA VERDAD»

Ahora va cobrando claridad: si debo poner en duda mi derecho al patriotismo, si este requiere una defensa ante mi conciencia, ello no es tanto porque no sea yo un alemán auténtico, sino porque mi relación con la política es, de una manera auténticamente alemana, una mala relación. Pues la política es la participación en el estado, el celo y la pasión por el estado, y los hombres como yo son de una orientación nada menos que hegeliana, no considero que haya que venerar al estado «como a una divinidad terrenal», no veo en él un «fin en sí mismo», sino algo técnico más que algo espiritual, una máquina, cuyo cuidado y supervisión es cuestión de los especialistas; no solo no pienso que el destino del hombre se resuelve en lo estatal y social, sino que hasta considero esa opinión como repulsivamente inhumana; pienso que las partes más importantes del espíritu humano —la religión, la filosofía, el arte, la poesía, la ciencia— existen al margen del estado, por encima de él, fuera de él, y bastante a menudo en contra de él; toda utilización y utilizabilidad de estos órganos del espíritu humano en cuanto órgano del estado, vale decir cualquier espiritualidad oficial, uniformada y reglamentada, me parece desafiar la ironía; también creo que tal es lo que hace un «Ministerio de Bellas Artes»; jamás me gustó que mi propia persona tuviese nada que ver con el estado, y mis sentimientos por él fueron desde siempre tan negligentemente tibios e individualísticamente carentes de devoción como ello fuese posible; yo era un hombre apolítico, lo que el literato de la civilización califica de un «esteta»… Pero, ¿no es acaso política el patriotismo? ¿No queda, en cuanto política, en una excentricidad para el artista? Pues la política es inhumana; mientras que, en definitiva, el asunto del artista es, si no la «humanidad», por lo menos lo humano. Comprendo perfectamente a quienes declaran: «No puedo amar u odiar a todo un pueblo; solo conozco seres humanos». Pues bien, a veces también a mí me parece que únicamente ese modo de pensar le cuadra a un artista, aunque… Aunque por lo pronto en una ocasión la súbita personificación grotesca de las naciones, la manifestación de su humanidad en gran estilo, que trajo consigo la guerra, tenía, precisamente para el artista, algo evidente y arrasador en sumo grado. Acontecimientos como ese destacan súbitamente, de manera poderosa, la individualidad de los diferentes pueblos, sus fisonomías perennes; nos pareció que su voluntad primigenia, su «carácter inteligible», surgía como un macizo rocoso: tanto Inglaterra como Francia, Alemania e Italia, se comportaron exactamente como puede verse en los libros, en los libros de leyendas, a tal punto que, según pienso, cabía aún

mayor disculpa para el artista que para el historiador si a aquel lo conmovía y lo entusiasmaba el placer de la intuición. ¿Política? Pero no era política si se consideraba como bello —aunque cualquier cosa menos que político, y ni siquiera acertado— el discurso del canciller del Reich acerca de la «injusticia» que cometía Alemania con su invasión de Bélgica. Pues esta postura y ese modo de hablar del hombre emocionado no quería ser política, era apolítica y antipolítica en el sentido más alemán posible, era tan genuina, tan grandiosa por su autenticidad, tan adecuada al instante supra-político, tremendamente ético, que los reparos políticos que puedan formulársele tendrán que dar siempre una impresión lamentable. Es decir, una psicología al fresco, que tiene implícito el conocimiento y el autoconocimiento nacional-psicológico en tiempos como estos, sus buenos tiempos: uno llega a conocerse a sí mismo, recuerda muchas cosas profundísimas, se cobra conciencia nacional de sí mismo; y puesto que en tiempos de apremio la autonegación sería una debilidad lamentable, puesto que en semejantes tiempos el autoconocimiento y la autoafirmación son y deben ser una misma cosa, ya no media ni un solo paso entre la conciencia de sí mismo y la autoconciencia, la satisfacción bélica de sí mismo, el orgullo impersonal, el «patriotismo». Es verdad: la guerra favorece y casi provoca forzadamente puntos de vista casi primitivos, sentimientos primitivos, pero, ¿ha de valer eso incondicionalmente, para un artista, como objeción a la guerra? Es verdad: el de considerar a los pueblos como individuos míticos es un concepto primitivamente popular, y el propio patriotismo podría significar una emoción de naturaleza antes bien mítico-primitiva que político-espiritual. Sin embargo, creo que no estaría en buena situación un artista para quien lo primitivo sea un elemento totalmente ajeno, que se haya tornado totalmente incapaz de cualquier «recaída» en lo primitivo. Tal vez un artista solo sea artista y poeta en la medida en que, precisamente, no sea ajeno a lo primitivo; e inclusive suponiendo que fuese un «burgués», quizá solo sea artista y poeta en la medida en que es pueblo, y en la que jamás haya olvidado del todo la manera de ver y sentir de un modo popularmente primitivo. «El pueblo —dice Paul de Lagarde en su polémica contra el derecho del voto universal— no habla en absoluto cuando lo hacen los distintos individuos de los cuales consta. El pueblo solamente habla cuando se expresa el carácter popular […] que hay en los individuos: es decir, cuando la conciencia de la naturaleza fundamental e innata, común a todos los individuos, se despierta y cobra claridad acerca de su relación con los grandes hechos de la historia […]. Con respecto a las leyes individuales y a las diferentes medidas administrativas, el pueblo permanece en total mudez, por mucho que se inquiera su opinión hombre por hombre, y se obtengan respuestas hombre por hombre». Me parece que en ese sentido tiene carácter popular la relación política del poeta y artista. Su hora política habrá llegado cuando «se expresa el carácter popular en los individuos», y no cuando se trata de problemas técnicos del estado; habrá llegado cuando, para distinguir con Lagarde, se

trate de entusiasmo, pero no de los asuntos públicos. Su causa no es el estado, pero sí lo es también la patria; y la vivencia que le deparó la guerra fue la de que acaso haya visto por vez primera la patria, cuya visión le obstaculizaran por tanto tiempo el estado y la política, que acaso se haya percatado por primera vez, con emoción, de la relación entre el carácter popular, que también se expresara en él, con los grandes hechos de la historia.

Pero pongámonos además en la situación de alguien para quien ese estado de defensa y de autoafirmación espiritual nacional, forzado por las circunstancias, no se produjo solo en agosto de 1914, como ocurrió para la mayoría; quien, por el contrario, durante mucho tiempo había vivido en la fraternal cercanía de una intelectualidad significativa y agresiva en el estilo ingenuamente francés, la cual, por su parte, al estallar la guerra, solo había podido unir su palabra y sus sentimientos, de inmediato, con el mundo que echaba espumarajos contra Alemania, porque ninguna efusión de odio extranjero podía superar o siquiera alcanzar su propia ira desinhibida, opresiva y carente de simpatía para con el ser y la esencia, la vivencia histórica y la forma de la realidad de ese país; de una intelectualidad que desde hacía muchísimo tiempo había venido insistiendo, con la más cortante e intolerante acrimonia, que era menester reconocer en Alemania —¡en Alemania por supuesto!— el baldón moral de la tierra habitada por los hombres, o de lo contrario renunciar a la pretensión de ser considerado un hombre de pensamiento; de una intelectualidad que a toda costa quiso vincular al nombre del Imperio Alemán la idea de una fachada de esplendor y propaganda, detrás de la cual no habría otra cosa que putrefacción y moho, que brutalidad y miseria esclavista; de una intelectualidad que, disfrazando la profunda decencia de la aversión alemana por sí misma para convertirla en una mueca, pretendió falsear talentosamente a la Alemania de los últimos cuarenta años, transformándola en un second empire a la Offenbach, acercándose en desenfrenado cancan hacia una ignominiosa débâcle; ¡y todo ello por el único motivo de que Alemania no era una democracia en el enaltecedor y occidental espíritu del «humanitarismo»! Yo, que tan empecinadamente me había negado a compartir opiniones doctrinarias erróneas por simple equidad, ¡cómo no habría de experimentar la más profunda satisfacción por el hecho de que entonces se revelaran tan ridículamente como errores, por la circunstancia de que, en la tempestad, Alemania se afirmara de manera un tanto diferente a algún carcomido imperio del prestigio de 1870! ¡Guárdeme Dios del afán de tener y conservar la razón! Desprecio por brutal, tanto en el sentido humano como en el espiritual, a quien no se avergüenza de tener razón en la disputa verbal, a quien no trata de ocultar prestamente que la razón estaba de su parte. Pero esta vez, en esta única y gran ocasión, es dulce conservar la razón, no tengo por qué avergonzarme de ello, ya que no es la vanidad del triunfo en una

discusión, sino una conmovedora autorrevelación de la verdad, porque no me afecta a mí, sino a un ente popular, grande y peculiar, situado fuera de mí.

Fuera de mí. Que se me demuestre que una sola vez, en un instante de irreflexiva fanfarronería, yo me haya incluido, que haya dicho «nosotros» al hablar de Alemania, a la manera de algunos ventrudos imprescindibles que exigen, con voz tonante, amplias anexiones, porque «nosotros» «no podemos habernos desangrado en vano»; que se me convenza de haber pronunciado algún «nosotros» semejante, y podrá calificárseme de fanfarrón chauvinista de por vida. Jamás el distanciamiento individualista del yo con respecto al conjunto fue hasta tal punto un mandato de la decencia, un mandamiento del orgullo y de la modestia como lo es hoy en día, puesto que la importancia personal se infla detrás del signo nacionalista, y más de un canalla puede hacerse la ilusión de ser menos canalla porque puede calificarse a sí mismo de canalla alemán. Ojalá fuese yo sueco o luxemburgués para poder enfrentarme con documentos a la sospecha de que mi «patriotismo» sería una tentativa de engalanarme con oropeles ajenos y de cubrir mi desnudez con el ropaje del honor nacional. ¡No!, aquí estoy yo, y allí Alemania. Mi honor nada gana con sus virtudes. Estoy solo, soy espectador. Prefiero estar en la miseria por cuenta propia que tomar en préstamo de la gloria de la nación, al «disolverme» en ella. Disolverse en la nación con gritos de guerra no es una mala manera de olvidar su propia debilidad y hacerla olvidar. Declaro que rechazo total y absolutamente ese recurso.

Fuera de mí. ¡Efectivamente, aún quedan dudas acerca de mi derecho al patriotismo! En el fondo, ¿qué tengo yo en común con ese pueblo rebosante, cuya ingente actividad constituye actualmente el terror y la admiración de quienes se coaligaron para abatirlo? Cronista y comentarista de la décadence, amante de lo patológico y de la muerte, esteta con la tendencia al abismo, ¿cómo podría ocurrírseme a mí el identificarme con Alemania, cómo me cabe a mí una participación bélica positiva, el entusiasmo patriótico? ¿Me sienta bien, me corresponde? ¿Puede ser genuino? Permitidme que responda a ello remitiéndome a un grande, quien estaba profundamente enfermo desde un principio, patológico de raíz en cada elección de sus temas, histérico, extremista, romántico, hipocondríaco, la contrariedad de Goethe. Y quien, no obstante, cuando Alemania se halló en apremios, encontró las palabras tonantes de la «comunidad» que solo podía ser llevada a la tumba con la sangre, ante la cual se oscurece el sol. ¿Le correspondía? ¿Le sentaba bien a ese hombre sufriente y complicado el ser sencillo? ¿Amar en un caso, odiar en otro? ¿No hubiese sido mucho más apropiado para el intelectual reverenciar a Napoleón, desear que se completase el imperio de la Revolución, la Europa francesa unida? De ese modo hubiese sido indudablemente más literario… Pero evidentemente no era literario. Evidentemente carecía de esa «espiritualización» que, según el parecer del testimonio de nuestro literato de la civilización, que lo sabe por experiencia, lleva a su hombre «tanto más

allá de sus compatriotas, que ciertos acontecimientos nacionales lo hacen aparecer como aislado, como un enemigo». No, no creía deberle a su genio semejante aislamiento. Sus ideas no le exigían que soportase «el destierro y el silencio», tal como en la actualidad asegura tener que soportarlos, con retórica locuacidad, el literato de la civilización. Habló. Y lo que hablaba en él no era el desconocimiento ni un engreído alejamiento. Este artista enfermizamente torturado, cuya grandeza no sospechaban sus contemporáneos, no podía sentirse comprometido en lo más mínimo con la gratitud personal, habló por Alemania en los acentos más íntimamente irresistibles: más aún, este noble histérico, este lógico, propagandista, hombre de agallas y desertor del antiespíritu y de la recaída en la debilidad subhumana, se sumó a la corriente, incitó irresponsablemente y, de puro entusiasmo de sus sentidos, se convirtió, por Alemania, en ese turbulento periodista que escribió aquel artículo, aquellas dos páginas de prosa tremenda, oratoria en el sentido más serio de la palabra, intituladas «¿De qué se trata en esta guerra?», y que, palabra por palabra, parecieran haber sido escritas hace dos años, que no un siglo atrás, y en tal caso con toda certeza ciertos señores intelectuales las hubiesen estigmatizado como artículo provocador. No cabe duda de que su espiritualización estaba poco avanzada. ¿Cómo, de otra manera, hubiese incurrido en el criminal descuido —si no algo peor— de confundir al pueblo, a su pueblo, al pueblo eterno, con la estirpe casualmente viviente, cuyos vicios y errores debía conocer; de confundir a la humanamente defectuosa comunidad de los seres vivientes con esa elevada comunidad cuya existencia —según decía— estaba santificada por un tercio de una era terrestre; la cual, «desconocedora del espíritu del ansia de dominación y conquista, es tan digna de existir y de ser tolerada como cualquier otra»; la cual, «lejos de albergar en su seno siquiera un atisbo de altivez, hasta el día de hoy no creyó en su propia soberanía, sino que revoloteó incansablemente, a semejanza de una abeja, para incorporar todo cuanto de excelente encontrase, como si no albergase en sí misma nada bello desde su origen, mientras que, a pesar de ello, los dioses conservaron en su seno la imagen primigenia de la humanidad con mayor pureza que en cualquier otra»; con esa comunidad que produjo un Leibniz, un Gutenberg y un Kepler, a Hutten y Sickingen, a Lutero y Melanchton, a José y Federico, a Durero, Cranach y Klopstock; a la cual aun los salvajes de Oceanía, si la conociesen, acudirían de prisa para protegerla, y cuya existencia no habría de sobrevivir en ningún pecho alemán? ¿Cómo, me pregunto, hubiese podido incurrir Kleist en ese descuido y en esa confusión, si no hubiese sido un ser falsamente espiritual, falsamente espiritualizado, un adulador y un ambicioso, interesado en convertirse en «poeta nacional», exactamente lo mismo que nosotros, míseros seres de hoy en día, a quienes la espiritualización no nos ha llevado hasta una altura deseable por encima de sus compatriotas, y a quienes el literato de la civilización acusa tanto del mismo crimen como de los mismos motivos? Podría argüirse que esa estirpe casualmente viviente, humanamente defectuosa, es

meramente la manifestación temporal de aquella comunidad elevada e idealmente transfigurada; que en tiempos como este resulta difícil separar al pueblo temporal del pueblo eterno de una manera total, que este se halla en apremios con aquel, que la estirpe viviente debe dirigir con su propia carne la causa del pueblo eterno, y si no es moralmente digno de esa misión, ciertamente las estirpes vivientes anteriores tampoco lo fueron más que ella. Podría recordarse que, como dice Lagarde, «después de todo, un pueblo tiene también un fundamento natural y consta de individuos, pero que ese fundamento natural de la nacionalidad se traduce de lo físico a lo histórico, por lo cual no existe ya como meramente natural». Por último, podría agregarse que si al literato de la civilización se le hace demasiado penoso pensar de ese modo, más le valiera ahorrarse las moralidades políticas. Pero esta clase de objeciones y recuerdos serían ociosos, pues la confusión demagógica que tanto irrita al literato de la civilización ni siquiera se produce, ni en el caso de Kleist ni en el de nosotros, falsos espiritualistas de hoy en día, quienes, al decir del literato de la civilización, «proporcionamos apoyos ideológicos al antiespíritu», esa confusión ni siquiera se produce, como decía, y lo he de demostrar.

«¿Acaso piensas —se interroga en el Catecismo de los alemanes— que los alemanes ya se hallaban, tal como están dadas las cosas, en el pináculo de toda virtud, de toda redención y de toda gloria?» «En modo alguno, padre mío», reza la respuesta. E insiste: «¿O que por lo menos estaban en el buen camino para alcanzarlo?». Respuesta: «No, padre mío, tampoco eso». «¿De qué vicio te he hablado a veces?» «¿De algún vicio?» «Sí, del vicio adherido a la estirpe viviente». Ese vicio sería el de una sobreexcitación de la razón, se dice. Afirma que los alemanes reflexionan cuando debieran sentir u obrar, que creían poder resolverlo todo por medio de su ingenio, y no atribuyen ya importancia alguna al antiguo y arcano poder del corazón. Pero luego prosigue: «¿A qué eran afectos —continúa el interrogatorio—, con amor desmesurado e innoble?» «Al dinero y a los bienes, con los que comerciaban hasta que les chorreaba el sudor de su frente, de modo que realmente provocaba la compasión, y pensaban que una vida tranquila, cómoda y libre de preocupaciones es todo cuanto podía conquistarse en el mundo». Y entonces llega esta pregunta: «Por consiguiente, ¿por qué les habrá sobrevenido la miseria que hay en esta época?». Y esta respuesta: «Para hacer que los bienes se tornen totalmente desdeñables a sus ojos, para incitarlos a aspirar a lo superior y a lo más elevado a lo que ha destinado Dios al hombre». «¿Y cuáles son los bienes supremos de los hombres?» «Dios, la patria, el káiser, la libertad, el amor y la fidelidad, la belleza, la ciencia y el arte».

¡Qué enumeración más peregrina! ¡Un ordenamiento peregrino, extremadamente antiliterario de los bienes según su rango! ¡La religión en primer término, la patria y el káiser en segundo y tercer lugares, la libertad en el cuarto puesto, y la literatura al final de todo! Pero, ¿se confunde aquí a la estirpe viviente con el pueblo eterno? ¿Se lo

sirve con adulonería? ¿Se es siquiera indulgente con él? ¡No, nada de eso! ¡Y tampoco se hizo ahora, hace dos años! No se le dijo —nadie lo hizo— que se hallaba en el pináculo de la virtud, ni que estaba en el buen camino de alcanzarlo. De inmediato, en el primer delirio de depuración y rebelión, habló la reflexión, recordando lo que había sucedido con anterioridad. No envidio a nadie, no envidio a ninguno de quienes entonces lograron excluirse, mantenerse al margen de una conmoción que todo lo abarcó, cuyas oleadas alcanzaron y asieron en el acto a quien vivía apartado y solitario en el campo, allá lejos allende el mar, despertando en cada pecho los impulsos más silenciosos, antiguos, sencillos y poderosos. Me extraña un moralismo que, con su dedo magistral enhiesto, señalaba a la Alemania alistada que solo después de haberse explicitado moralmente, mediante uno u otro affaire Dreyfus, tendría la justificación de volverse de alguna manera hacia el exterior, como si el tremendo e idealista agrupamiento de la nación en la disposición a pasar la más severa prueba, dispuesta asimismo con elevación y alegría, pero sin ligereza ni altivez, a contemplar su hora en el mundo, el «día de gloria» que le anunciara Goethe en 1813, en aquel coloquio con Luden, como si todo ello no hubiese tenido que ver acaso, mucho y en muchos aspectos, con la moral. Desconfío de la frialdad rígidamente denegatoria de una «espiritualización» que se creía demasiado distinguida como para soñar también, siquiera durante una hora, el sueño de tribulaciones y hechos surgidos de la necesidad de un pueblo, y que se cierra con solapado empecinamiento a las realizaciones de ese pueblo, inauditas en toda la historia y que hasta causan el asombro sin precedentes de sus enemigos de ojos abiertos, actitud que toma solamente porque de otro modo no «tendría razón», porque de lo contrario habría de responder al interrogante de si un pueblo esclavo y de bajos pensamientos puede ser capaz de semejantes hazañas, y que, a fin de justificar su empecinada postura, a la postre hasta se creen con derecho a remitirse al Goethe de 1813, a ese mismo Goethe a quien, por lo demás, proscriben por esteticista, quietista y esclavo de los príncipes; exactamente como si Goethe, quien en el bando opositor no divisaba, como nosotros, a los señores Asquith y Poincaré, sino a Napoleón Bonaparte, hubiese sido un literato de la civilización y lo suficientemente necio como para caer en la trampa de la humanitaria fraseología mendaz del imperialismo democrático de pecho erguido, luego él, que con toda certeza estaba no menos al corriente que Dostoyevski acerca de la «peculiaridad» alemana, quien repetía las palabras de su emperador en el sentido de que «el destino de los alemanes aún no estaba cumplido», y que, si estos no hubiesen tenido otra misión que la de destruir el Imperio Romano y crear y ordenar un nuevo mundo, ya habrían perecido mucho tiempo atrás. En última instancia, es ocioso hasta la insipidez el citar el spirit del dominador de una época reprimida, el interrogarlo acerca de su opinión relativa a la situación del mundo actual; pues lo que se percibe en un experimento tan pueril no es la palabra de Goethe, sino una voz de espectro, hueca y

vana, que proviene de nuestro propio interior, mientras quisiéramos persuadirnos de que resuena desde la eternidad. El espíritu perpetuado ha entrado en nuestro mundo, no por encima ni fuera de él, y ni siquiera podemos imaginarnos con seriedad al recientemente desaparecido, como aquel que en vida se llamara Friedrich Nietzsche, juzgándolo desde afuera y desde arriba. Más aún, siquiera el preguntarse en forma totalmente general cómo juzgaría nuestros asuntos un hombre del rango de Goethe que viviese hoy día es cosa que carece de sentido; pues tal persona no existe, cosa que no es casual, sino que está inmersa en la época, y el maridaje ideológico de la majestad goetheana con esta época democrática, carente de la supervisión de la grandeza personal, es totalmente infructuoso y carente de sentido. Sin embargo, hay literatos que hacen todos los esfuerzos imaginables para conducirse frente a los acontecimientos como el gran señor de una época cosmopolita de la cultura, a quien únicamente podía interesarle el problema de cultura o barbarie, y que después de todo prefería ver en Alemania a los franceses que a los cosacos y a los baskires, aliados nuestros, a la sazón. Ni siquiera reparo en ellos. Desconfío, para repetirlo, de esa «espiritualización» que se autocalifica de democrática, mientras es lo contrario, es decir, el más engreído de los extrañamientos y de las autoexclusiones; no solo recelo de ella, sino que he visto y sé cuál es su situación real. Sé y he visto que esta «espiritualización» equivale a una preocupación egoísta en pro de un sistema mimado de ideas, que súbitamente se ha visto expuesto, con gran sobresalto, a una tempestuosa corriente de aire… «¡Mis ideas! ¿Qué se hará de mis ideas?», tal fue su primera pregunta al estallar la guerra, y tal será siempre su primer y último interrogante. Pero que yo sepa, quienes no han sido ni son partícipes de semejante tipo de espiritualización no han incurrido en la confusión entre la estirpe viviente y el pueblo ideal, ni le han dicho palabras melosas a la primera; por el contrario, recuerdo las quejas provocadas por la pintura pesimista y el tono de sermón penitencial que caracterizaba las descripciones de que en muchos casos fue objeto el estado que se presentaba antes de la guerra. Acerca del mercantilismo lobuno, la desintegración intelectual y la anarquía, la perplejidad moral del quebrantado mundo de la paz, que después de todo era el mundo de la estirpe viviente, se dijeron entonces, según parece, bastantes palabras extremas, aunque por cierto que semejante crítica no tenía entonces un sentido solamente nacional, sino que se refería a una situación del mundo en la cual Alemania solo había participado; aunque por consiguiente no se comportó, a fin de aparentar suma moralidad en materia de política interna, como si las cosas solamente fuesen tan graves entre nosotros, mientras que en todas las demás partes habrían transcurrido bella y noblemente. La conciencia hablaba de viva voz, la esperanza de «renovación» se hacía oír de manera aún más tonante y polifónica; y —seamos honestos— hoy en día nos avergonzamos un tanto de todo aquel oscuro y entusiasta arrebato. Quien había vivido en la problemática esfera de la literatura acaso

se inclinase a deducir la situación de la vida misma y del pueblo a partir de su propio tormento, de ese pueblo que, en el ínterin, y por encima de cualquier idea literaria, seguía siendo sencillo, sereno y activo. Y por otra parte, el idealismo de la renovación debió aprender, de grado o por la fuerza, que el hombre sigue estando «hecho de lo común», y que también en la actualidad está celosamente empeñado en «explicarse humanamente» lo heroico-histórico mediante la especulación con alimentos y otros recursos humorísticos auxiliares de tipo similar…

Pero he intitulado este capítulo «Contra la razón y la verdad», y eso puede tener un solo significado: quiero hablar aquí, por un instante, de mis contribuciones a la discusión pública de la guerra, de esos dos o tres artículos militarmente perpetrados que uní para formar el opúsculo Federico y la gran coalición, y en los cuales, desde luego, poco era cuanto podía advertirse de una pasión kleistiana. Pues aunque abrigo dudas acerca de si a una existencia como la mía le «corresponde» el patriotismo, sé con certeza si ciertas cosas me corresponden o no. Las palabras tonantes no me corresponden. Y no creo que le cuadren actualmente a nadie. Presumiblemente sean apropiadas para los cañones. La literatura es actualmente de constitución democrática, por lo cual no sorprende que los literatos anhelen también, por lo demás, la democracia. No, otra modalidad, otras palabras no tonantes me eran apropiadas para afrontar los denuestos ingeniosos con los que la civilización literaria cubría a Alemania, a la psicología de bulevar con la que era insultada por sus enemigos descaradamente elocuentes, a este pueblo, que por lo demás no es un pueblo de palabras, que tampoco ahora tenía dispuesta su palabra, su propia palabra, por lo cual ofrecía un aspecto de inermidad literaria. Recuerdo el literato europeo que había en mí, al cual por cierto que no tengo en muy alta estima; se me ocurrió que yo también podía hacer lo mismo que los retóricos bourgeois de allí enfrente, que, en definitiva, yo había aprendido a escribir tan bien como ellos, y que este caso —el mío— en el cual una dote de esprit latino coincide con una toma de partido totalmente indiferenciada por Alemania, es una cosa rara, un caso excepcional, en cierto modo un caso de azar que debía tornarse manifiesto… Pensaba que era menester oponerse a los de allí enfrente con sus propias armas, con el arte de la abogacía, con el espíritu, con antítesis, brío, elegancia, paradas dialécticas… ¿Brillar? No, el literato de la civilización yerra cuando dice que yo aspiraba a brillar. Yo quería servir, quería ayudar. O mejor dicho, muy lejos de creer que realmente podría servir y ayudar, deseaba dejar presurosamente en claro mi anhelo de hacerlo, de no dejar dudas acerca de dónde estaba mi corazón; y de ese modo nació esa precoz y rápida improvisación, intitulada Pensamientos en la guerra, y en la cual se anticipaban muchas cosas que posteriormente se dijeron mejor, con mayor validez y de modo más duradero, con desusada presencia de ánimo; ese ensayo dedicado al rey «malvado», cuyos atributos logradamente ligeros provenían de la circunstancia de que yo estaba preparado desde mucho atrás para escribirlo, y que

supo tornar aceptable el «patriotismo» de una manera realmente casi literaria; y también la carta dirigida al Schwedisches Tageblatt, esa primera y ciertamente que para siempre única acción política de mi vida, algo escrito realmente como se escribe no cuando se quiere brillar, sino cuando se desea servir… ¿Me equivoco si creo saber que fue menos la tendencia patriótica de este artículo que su forma literaria occidental lo que causó la mala sangre que se hicieron al respecto nuestros literatos, que lo fue el contraste indudable —que a algunos les dio la impresión de falso— entre su modo de tomar partido y la manera la cual se tomaba partido en dicho artículo? El literato de la civilización se quejaba de que yo había «estado contra la verdad y la justicia con elegante aderezo», dando a entender, precisamente con esa palabra, «aderezo», que en tal caso la «elegancia» debía basarse en el fraude y la mentira; pues abriga la convicción —no totalmente infundada— de que el «patriotismo» y el estilo de un zapatero son cosas que se condicionan recíproca y necesariamente, por naturaleza y por derecho. Pero muchas cartas que recibí por aquel entonces me demostraron que también sintieron y advirtieron ese contraste algunos cuya postura al respecto no era de indignación moral, sino de observación y constatación. «Una polémica contra la civilización —se leía en ellas—; pero en una forma que haría esperar contenidos provenientes del terreno de la civilización… ¿Puedo rogarle que observe esta oración? ¿Y que investigue en ella el origen de todas las palabras enfatizantes? Los pensamientos y las palabras son franceses. Esta otra parte revela relaciones lingüísticas inglesas. En otro pasaje revela un tracto nervioso de estilo completamente francés». Pero se me antojaba que precisamente ahí estaba el chiste, el verdadero punto culminante del conjunto. Y cuando más tarde me escribió un soldado alemán: «Para usted, en lo personal, lo problemático de la situación reside en que su recurso más propio, el de la palabra, ha sido usurpado por aquellos otros», me pareció, por el contrario, que había sido yo quien había usurpado el recurso más propio de los otros, volviéndolo contra ellos…

Dos escritores de alto coturno atacaron violentamente esos ensayos sobre la guerra, de los cuales, por lo demás, y a mi desapasionado entender, solo el principal, el ensayo referente a Federico, puede tomarse más seriamente en consideración desde el punto de vista literario: uno de ellos frontalmente y en forma totalmente pública, el otro en forma indirecta, por alusión y de una manera ambiguamente semipública; uno de ellos francés, y escritor de reputación europea, y el otro… ¡pues bien, sí!, el otro un alemán a quien su intelectualización llevó por encima de sus compatriotas a tal punto, que también él se convirtió en francés. El francés nativo se llama Romain Rolland, y es francés, francés hasta los huesos, por lo cual en el fondo carece por entero de todo talento cosmopolita, como demuestra su infinitamente bienintencionado librito sobre la guerra, cuyo efecto de escandalizar a París no se entiende muy claramente, puesto que su título —Au dessus de la mélée— se revela,

ante su lectura, como un acabado autoengaño. ¿No es acaso ese «au dessus» una ingenua presunción e imposibilidad en la Europa de hoy? La imparcialidad, el suprapartidismo, la «neutralidad», ¿existen actualmente entre los espíritus a duras penas vivaces del mundo neutral o beligerante? ¿Fue neutral el supremo prosista de Noruega, Knut Hamsun, cuando aportó su contribución al combatiente libro alemán Inglaterra en el espejo de la humanidad civilizada? ¿Y puede creer seriamente Romain Rolland, quien aportó al King Albert's Book el sensitivísimo artículo «Au peuple qui souffre pour la justice», que se halla por encima de la disputa? Lo cree. Cree sentir en forma tan directa e íntima por Alemania, por «la verdadera Alemania», que no es la Alemania de esta guerra que combate la justicia, que por la verdadera Francia, que obviamente sí es la misma que la Francia de esta guerra; y de esta creencia deriva el derecho de denostarme tan acerbamente a mí, vocero de la falsa Alemania.

Debo venerar en el autor de Jean-Christophe al arquitecto de una gran obra. Nada ha de impedirme sentir la pureza y bondad de su humanidad, ni inclinarme ante ella. También advierto perfectamente que este escritor es un fenómeno intelectual importantísimo y novedoso para su patria, aunque difícilmente lo sea también para Alemania. Su gran obra en prosa no es una crítica social según el credo francés, sino una novela de formación y desarrollo en el estilo alemán, y tiene precisamente por héroe a un músico alemán. Hay elementos en la índole de Rolland a los cuales puede calificárselos de antidemocráticos, antirracionalistas, antiintelectualistas, y que en su patria lo hacen aparecer como foráneo en cierto grado. Pero solo lo es en la medida en que pertenece a una Francia que no es idéntica a la Francia oficial y represensativa —¡oh, sí, representativa!—, es decir que no es idéntica a la Francia centralista y capitalina de las cámaras y los periódicos, del radicalismo doctrinario, del antitradicionalismo fanático, del bourgeois retórico y del señor Poincaré. «Siempre pensáis solamente —escribió un día a un amigo austríaco que nos es común a ambos— en el aspecto de Francia desde el siglo XVI, pero antes de esa época es infinitamente más amplio y profundo. Así pervive en el corazón y en el espíritu de nuestra población de provincias… Nuestra literatura ofrece una imagen demasiado restringida de nuestro pueblo; la misma ha sido falseada por el antiguamente novedoso pseudorrenacimiento del siglo XVI, así como por la intolerancia de la raza dominadora que conquistó: por el rey de la Isle de France y su aliada, la Iglesia. Las otras artes, menos sometidas a la raison, se liberaron con anterioridad. Piense usted en la irrupción del impresionismo… No olvide usted nunca que somos el pueblo que creara la arquitectura gótica, el pueblo de las chansons de geste y de las novelas del Rey Arturo. Nuestros verdaderos libros son nuestras catedrales. Quien deletree las esculturas del pórtico principal de Amiens, Bourges o Vezelay leerá el alma de la actual Picardía, de la actual Berry o Borgoña. Esas son nuestras fuerzas de reserva…».

¡Nuestros verdaderos libros son nuestras catedrales! ¡Curiosa manifestación para el ciudadano de un país al cual se está habituado a considerar como el país literario por excelencia, y para el ciudadano de la república radical en particular! No sé qué relación tiene, en general, Rolland con Maurice Barrès; de todos modos, en la lucha desesperada librada por este, antes de la guerra, en defensa de los monumentos arquitectónicos góticos de su país contra la maligna furia destructora del gobernante ateísmo de boticarios, sus sentimientos deben haber estado de la parte de Barrès; ello suponiendo que sus sentimientos tomen en serio, en general, esta clase de conflictos franceses, demasiado franceses, que en general sea partícipe de la desdichada y antivital antítesis de la constitución espiritual y estatal francesa, cosa que presumiblemente —más aún, evidentemente— no es el caso. No, con certeza que no se halla frente a la opción de ser un trivial hombre del progreso y un devorafrailes, o bien un histérico plañidero por las iglesias. Sabe que la antítesis, que quisiera ser la propia pasión, mientras que es meramente ingeniosa, significa rigidez, carencia de libertad, esterilidad, hostilidad contra la vida; y la circunstancia de que sea él, un francés, quien acaso mejor y más profundamente lo sepa en todo el mundo, constituye un hecho sumamente notable. ¿Acaso sea menester ser francés, o serlo en cierto grado, para poder haber sido capaz de padecer bien a fondo el racionalismo y el intelectualismo, para finalmente, como hace Rolland, buscar refugio en los creadores, en Goethe y Tolstói? En Jean-Christophe se encuentra este pasaje, verdaderamente decente y ciertamente inmortal: «Cada uno de nuestros pensamientos es solo un instante de nuestra vida. ¿Para qué nos serviría la vida, si no para enmendar nuestros errores, para vencer nuestros prejuicios, y para ampliar a diario nuestro corazón y nuestros pensamientos? […]. Aprovechamos cada día para alcanzar un poco más de verdad. Cuando hayamos llegado a la meta, entonces decid qué ha valido nuestro esfuerzo».

Frases tan simpáticas y situadas tan por encima de lo doctrinario y de la pretensión de tener razón como estas, testimonios de la más profunda y honesta voluntad de vivir y aprender, nos las ofrece asimismo el librito sobre la guerra en número no exiguo, ese libro en el cual la Alemania viva aparece dividida en una «verdadera» y otra «falsa», con gran rigidez y severidad; más aún —y eso debería irritarme—, precisamente ese capítulo las contiene en mayor cantidad, precisamente ese capítulo es, si no me equivoco, el más notable y valioso del libro, el que contiene el principal ataque al «article monstrueux de Thomas Mann (dans la Neue Rundschau de novembre 1914) […] proclamant que la pensée allemande n'avait pas d'autre ideal que le militarisme». Ese ensayo se denomina «Les idoles». Apareció por vez primera en el Journal de Genéve, en diciembre de 1914, por lo cual ya entonces gozó de una considerable publicidad. Tengo ante mí un ejemplar de la 29ª edición del libro cuyo punto central

constituye actualmente. Resulta aconsejable que replique un par de palabras a las acusaciones de Rolland.

Rolland escribe lo siguiente: «Pero sé muy bien qué pensarán los intelectuales franceses del artículo "Pensamientos en la guerra": Alemania no podía haberles suministrado un arma más terrible contra sí misma. En un delirio de orgullo y de fanatismo irritado, Mann trata de convertir, a todo precio, en ornamento y título de gloria para su país los peores reproches que se le han formulado. Mientras que un Ostwald se esfuerza por hacer coincidir la causa de la cultura con la de la civilización, Mann establece la siguiente teoría: que nada hay de común entre ellas. La guerra actual es la de la cultura (es decir, la de Alemania) contra la civilización; y al llevar la fanfarronería del orgullo hasta la demencia, define a la civilización como razón, ilustración, apaciguamiento, moralización, disolución, espíritu, y a la cultura como una "organización espiritual del mundo" que no excluye un "sangriento salvajismo". La cultura sería "la sublimación de lo demoníaco". Se hallaría "por encima de la moral, de la razón, de la ciencia". Además, mientras que un Otswald, un Haeckel solo ven en el militarismo un instrumento, un arma de la cual se sirve la cultura para su victoria, Thomas Mann asegura que la cultura y el militarismo son hermanos, que el ideal de la una y el del otro son una y la misma cosa, que contienen el mismo principio, que su enemigo es el mismo, y ese enemigo sería la paz, el espíritu. Finalmente osa convertir en estandarte para sí y para su patria, estos versos (de Schiller):

La ley es el amigo del débil,
de buena gana dispuesto a allanar el mundo,
pero la guerra hace aparecer la fuerza…»

Así pues, este francés extraordinario reproduce mis pensamientos de aquel entonces. Resumiendo, dice que yo habría demostrado que la cultura no es otra cosa que «la force»; y concluye calificando al conjunto de «criminal puja de violencia». «Monstrueux», «delire de fanatisme irrité», «forfanterie d'orgueil», «démence», «surrenchère criminelle de violence», son palabras muy fuertes en boca de un hombre que, por lo demás, es de una suavidad casi sacerdotal; palabras francesas salvajes, dirigidas contra una manifestación cuya dinámica nada sabe de semejantes expresiones; palabras durísimas, proferidas contra alguien a quien el señor Rolland parece, no obstante, apreciar y respetar, de alguna manera, desde antes. Deduzco esto a partir de diferentes indicios, y también por ejemplo a partir del hecho de que expresa a un literato alemán un reconocimiento casi admirativo por la circunstancia de haberme atacado tan completamente «sin miramientos» (sans égards)… «¡Qué gracia!», diría a esto, tal como lo conozco, el literato alemán en cuestión… Las circunstancias han querido que tampoco Rolland tuviese contemplación alguna, y sería bueno para mí, y hasta también un poco para él, si ello no le hubiese resultado tan fácil. Puedo decirme que su ira emana inclusive de su estima. Y debo agregar que

emana de sobreestimación; me refiero a la sobreestimación de mi posición y del peso nacional e internacional que cabe adjudicar a mi palabra. ¿Cómo, de otro modo, se le ocurriría denunciar tan encarnizadamente ante la opinión pública europea que lee en idioma francés precisamente mi artículo, de entre quinientas manifestaciones similares? Me cita en una misma tirada con Ostwald y Haeckel. Pero eso es ridículo. El ojo del extranjero ve allí reunidas cosas que tienen extraordinariamente poco que ver entre sí. No soy monista ni esperantista ni amigo de las soluciones a los problemas mundiales, y ni siquiera un ortodoxo simiesco. Pero sobre todo no soy un gran bonete oficial, no soy un dignatario nacional, un jerarca que, al hablar, lo hace a conciencia de estar representando a Alemania frente al extranjero. Mi independencia es la del bohemio. Y los intelectuales franceses ya habían dicho tantas cosas respecto a Alemania, que al diablo sí tenía por qué preocuparme acerca de qué dirían respecto a mi artículo. Al escribirlo, participé a mi manera en los silenciosos coloquios que llevaba a cabo con su conciencia la Alemania proscripta y víctima de escupitajos, bajo la inaudita presión de la opinión pública democrática mundial. Esto es todo. ¿Y pronuncié realmente insensateces tan aterradoras, al hacerlo, como se lo ha hecho creer su informe a un indignado público internacional?

Ante todo, cher mâitre, me parece que habría que observar mayores cuidados en el uso de las comillas, es decir en el signo de las citas, de lo que es manifiestamente su costumbre. Jamás he dicho que la cultura estaría «por encima de la moral, de la razón, de la ciencia», del mismo modo que no he dicho que fuese «la fuerza», ni que el pensamiento alemán no tendría otro ideal que el militarismo. Esas son necedades. Pero no hay manifestación fuertemente marcada que no pueda doblarse y tornarse vulgar hasta la necedad, si se tienen deseos de hacerlo. Usted es escritor, Romain Rolland, y usted leyó e interpretó mi artículo como lo hubiese leído e interpretado un pequeñoburgués de provincias perplejo en sus conceptos y cadente de idoneidad en el terreno intelectual. Suponiendo realmente que yo hubiese declarado que el pensamiento alemán y el «militarismo» son una misma cosa, aún seguiría entendiendo por «militarismo» algo diferente a lo que entiende por él la prensa de la Entente, vale decir no precisamente el despotismo de los nobles latifundistas y la fuerza bruta; del mismo modo que, cuando definí a la cultura como «cierta organización espiritual del mundo», es decir, como lo contrario de la anarquía espiritual, aludía con la palabra «organización» a otra cosa que a lo que entienden por ella a diario los periódicos. Indudablemente considera usted mi antítesis entre «cultura» y «civilización» como una improvisación ad hoc, en la cual jamás hubiese incurrido anteriormente, es decir como un engendro de la psicosis bélica. Eso sería un error. Muchísimo antes de la guerra ya había dispuesto yo así las cosas para el uso doméstico, ya hacía años que había comunicado públicamente mi definición de ambos conceptos en forma aforística. Pues no sería yo casi un escritor alemán si jamás hubiese variado este tema, si jamás hubiese

intentado proporcionar, también yo por mi parte, una definición «definitiva» de estas palabras que se prestan a múltiples interpretaciones y que han sido objeto de múltiples abusos. Centenares de veces se ha intentado antes de mí en Alemania; lo han hecho pensadores y poetas, sin que una sola interpretación hubiese logrado imponerse de manera general; en tal caso, hubiese sido la de que «cultura» se refiere a cosas espirituales, y «civilización» a cosas materiales. Eso me pareció insuficiente y, más aún, erróneo, pues me pareció que con ella se hacía demasiado poco honor a la civilización. Me dije que la civilización no es solo igualmente algo espiritual, sino que es incluso el propio espíritu, el espíritu en el sentido de la razón, de la moral, de la duda, de la ilustración, y en última instancia de la disolución, mientras que, por el contrario, cultura significaba el principio artísticamente organizador y constructivo, conservador y transfigurador de la vida. Usted llama a eso «pousser la forfanterie jusqu'à la démence», pero precisamente usted, tal como es, y de no haber guerra, probablemente no descubriría en ello forfanterie ni démence, y en todo caso puedo demostrarle que semejante concepción en modo alguno es ajena al pensamiento francés. ¿Conoce usted las cartas de George Bizet, el compositor de Carmen? En una de ellas escribe a un amigo acerca de la razón y el arte, acerca de la razón como enemiga inclemente del arte. «Creo —dice— que todo el futuro pertenece a los perfeccionamientos de nuestro contrato social. En la sociedad perfeccionada ya no habrá injusticias, y en consecuencia tampoco habrá disconformismos ni ataques al pacto social ni sacerdotes ni gendarmes ni criminales ni adulterios ni prostitución ni excitaciones vehementes ni pasiones, ¡pero, alto!, tampoco habrá música ni poesía ni Legión de Honor ni prensa (¡ah, bravo!), y en especial no habrá teatro ni ilusión, y por consiguiente ¡tampoco habrá arte! ¡Desdichados de vosotros, vuestro progreso inevitable e inexorable está matando al arte! ¡Mi pobre arte! Estoy seguro de ello. Las sociedades más contagiadas por la superstición fueron también los grandes promotores del arte… Ah, demuéstreme usted que podemos tener un arte de la razón, de la verdad, de la exactitud, y me pasaré a su bando con armas y pertrechos… Como músico declaro ante usted que si usted suprime el adulterio, el fanatismo, el crimen, el error, lo sobrenatural, ya no podrá escribirse ni una sola nota; le aseguro que yo escribiría una música mucho mejor si creyese en todo cuanto no es verdad. En suma: el arte decae en la medida en que progresa la razón. Usted no lo cree, pero no obstante es verdad. Pues entonces créeme usted hoy en día un Homero, un Dante. ¿Con qué, pues? La fantasía vive de quimeras y visiones. Usted reprime mis quimeras, y entonces naturalmente el poder de la imaginación llega a su fin. ¡Ya no hay arte! Ciencia por doquier. Si usted me pregunta si eso estaría mal, lo dejaré de inmediato y no seguiré discutiendo, porque usted tiene razón. Pero, sin embargo, es una lástima, qué lástima…».

«Porque usted tiene razón»: tal es el irónico reconocimiento del progreso civilizatorio por parte de un espiritual artista francés, quien divisa precisamente en este progreso «inevitable» la disolución y la ruina del arte. La antítesis entre civilización y cultura no ha sido expresamente formulada en sus palabras, pero surge de ellas, en forma indudable, como su convicción. Cuando dice que las sociedades más contagiadas por la superstición han sido los grandes promotores del arte, es cultura lo que les atribuye a estas sociedades supersticiosas, y alude a lo mismo que yo cuando digo que la cultura no excluye un «sangriento salvajismo», mientras que la civilización atenúa el salvajismo, esclarece la superstición, desalienta las pasiones. Cultura es vinculación, civilización es disolución. Eso es palmario. ¿Quién habrá de prohibirme que vea así las cosas, si así es como las veo? E insisto, ¿acaso no honro a la civilización? Se la ha calificado de material; yo niego que lo sea. Se ha intentado definirla simplemente como el estado humano estatalmente ordenado y domado; tampoco eso me basta, pues veo que es un principio demasiado espiritual como para poder detenerse en el estado, que es demasiado anhelo de disolución como para no aspirar asimismo a la disolución del estado. ¿Usted es francés, y lo niega? La civilización no se contentará con disolver el estado. Adormecerá las pasiones nacionales y las enterrará en paz. Creará la pacificada tierra del esperanto, en la cual la guerra sea imposible; creo en ella, como usted ve; creo en su porvenir, ¿y cómo no habría de hacerlo? Ella es el propio futuro y el propio progreso. Naturalmente que el pacifismo es una cuestión de la civilización, y en el fondo es su cuestión propia y principal. La civilización quiere la pureza y la paz, pues es la literatura, es el espíritu. ¿Debo decir aún cuál es su arma más poderosa, su medio de desintegración más eficaz? ¡Pues es la psicología!, la psicología, que siempre me ha parecido la ciencia en sí, el conocimiento mismo. La psicología desalienta toda necedad y toda pasión, desalienta la vida y el arte, mediante el saber. Pues el arte y el artista se tornan imposibles cuando se los ha visto al trasluz. Por consiguiente, la psicología obra como se quiera menos formando cultura, sino que lo hace desintegrando en sumo grado mediante el progreso, de una manera civilizatoria en grado supremo. Todo eso es palmario. Evidentemente, también pueden ordenarse las cosas de otro modo, pero por el momento y a su manera, este ordenamiento es irrefutable.

No solo sé qué le disgusta a usted, Romain Rolland, en ellos, sino que puedo apreciar también por completo la esencia de su resistencia. Hay otro escritor foráneo, el académico sueco Per Hallström, quien, en un artículo aparecido asimismo en idioma alemán, también tributó a mis ensayos sobre la guerra los honores de un análisis crítico, aunque con un sentido y un espíritu diferente a los suyos: más exactamente, en el sentido de la simpatía política, y en el espíritu de una aprobación en lo fundamental. Sin embargo, afirma que por muy estimulante que resulte para la reflexión la idea de la antítesis entre civilización y cultura, para él esta antítesis no conserva toda su agudeza.

¿No se trata aquí, en realidad, de un ente coherente, aunque infinitamente compuesto? Y propone simbolizar a ese ente como un árbol, dotado de hojas y flores; en tal caso, afirma, la cultura serían las inflorescencias, y la civilización el follaje. Una manera poética de ver las cosas, ¿verdad?, en lugar de una manera intelectual. Una manera germánica. Pero ¿cómo habría que denominar —sigue preguntando Hallström— lo que es la vida y unidad del árbol, lo que tantea en la tierra, lo que pretende ascender hacia la luz, lo que resplandece en las flores, lo que lucha en la tempestad? Ni civilización ni cultura. Y entonces habla, con palabras íntimas y poderosas, con palabras, apreciado señor Rolland, que casi podrían ser suyas, de la fuente primigenia, de la síntesis, de la propia vida, en cuyas profundidades y en cuya oscura fuerza tendrían su esencia las grandezas místicas que yo habría subrayado, con razón, en la fórmula de mi nación. «Son obligadas a salir a la luz del día —dice— tanto en los pueblos como en los individuos, cuando la presión se torna demasiado dura y se aproxima al límite de cuanto puede soportar la vida. Son valores inconmensurables, y solo se los adquiere al precio supremo. La guerra es uno de ellos, la guerra, que amenaza los frutos de toda una historia y los bienes supremos de todo un ente estatal o, más aún, su propia existencia. En tal caso, hasta el corazón más sencillo comprende de qué se trata…». El más sencillo. Sostiene Hallström que yo habría sido demasiado poco sencillo, demasiado romántico, problemático y agudo en mi concepción fundamental del heroísmo alemán, pues este cuenta con certeza con una comprensión totalmente cálida y directa. «Era la claridad de una naturaleza rica y poderosa acerca de sí misma, acerca de las condiciones más íntimas de la vida y de su propia fuerza, forzadamente obtenida a partir de un amargo apremio y peligro. De esa claridad nació la victoria, y en ella tendrá permanencia. Precisamente porque Alemania, gracias al odio de sus enemigos, se hallaba tan enteramente librada a sus propias fuerzas, sin el sostén de las frases y fórmulas que oscurecen la realidad, pero con ese fuego en su ánimo que arde hasta el fondo de los valores vitales y que allí se detiene, precisamente por eso ha sido insuperable». ¡Cuán hermoso es esto! ¡Y cuán cierto! Lo es de una manera más plena, intensa y pura que mi verdad antitética; lo veo y lo admito. Yo sentía la necesidad y la capacidad de prestar al heroísmo alemán apoyos intelectuales y mediante fórmulas, apoyos que ese heroísmo sumamente no-literario no necesitaba siquiera y que, de haberlos aceptado, no hubiesen hecho más que molestarlo y confundirlo. Yo era ingenioso y antitético cuando se trataba de la vida; yo era francés cuando se trataba de Alemania. Y precisamente ese carácter francés de mi formulación fue lo que provocó su rechazo, señor Rolland. Pues lo notable de nuestro caso es que usted es lo suficientemente germano como para rebelarse contra fórmulas y antítesis meramente brillantes, mientras que yo soy lo suficientemente francés y sofista latino como para que las mismas me fascinen.

¡No crea usted que esta fascinación será demasiado persistente! ¡Ni que soy hombre de mirar fijamente, durante toda mi vida, una fórmula intelectual, tal como el santo de la India contempla fijamente su ombligo! No soy hombre para eso. No soy un sistemático ni un doctrinario; no me entrego al delirio vergonzoso de querer tener razón, y jamás me llamaré a reposo con una verdad que considero tal, para nutrirme de ella por el resto de mi vida. Me lo impide mi proclividad al hartazgo y a la repugnancia, y una necesidad demasiado viva de una verdad nueva, fresca y refrescante. «Cada uno de nuestros pensamientos es solo un instante de nuestra vida… ¿Para qué nos serviría la vida, si no para ampliar a diario nuestro corazón y nuestros pensamientos?» ¡Tiene usted razón! Pero, ¿la tiene usted incondicionalmente? ¿O no es tal vez la idea de que la verdad es solo una experiencia momentánea, una idea sumamente europeo-occidental, enemiga de las vinculaciones, favorable a la desintegración, una idea que coquetea con la nada, una idea del individualismo occidental, una idea de la «civilización» y una idea antialemana en sumo grado y en su sentido más profundo?

«Interrogué a Goethe —relata Eckermann— acerca de a cuál de los filósofos más recientes consideraba el más excelente. "Kant —dijo— es el más destacado, sin duda alguna. También es aquel cuya teoría ha revelado que conserva su influencia, y que es la que más profundamente ha penetrado en nuestra cultura alemana. También ha influido sobre usted, sin que usted lo hubiese leído. Ahora ya no le necesita usted, puesto que ya posee usted lo que él hubiese podido darle"». Pues bien, Kant también ha influido sobre mí, simplemente porque soy alemán; también yo poseo cuanto él hubiese podido darme, sin que jamás le hubiese estudiado eruditamente. Y entonces tengo la sensación de que esta guerra presente —que por cierto, vista desde un lado, es una guerra por el poder y los negocios, pero que vista desde el otro es una guerra entre ideas— ya ha sido librada alguna vez en una esfera puramente espiritual; la sensación de que el espíritu alemán ya se ha rebelado en una ocasión, «con profunda repugnancia», al decir de Nietzsche, contra las «ideas modernas», las ideas occidentales, las ideas del siglo XVIII, contra la ilustración y la disolución, la civilización y la desintegración, y como si acabase de ser Kant en quien se rebelase el espíritu social, conservador, constructor y organizador alemán contra el nihilismo occidental, después de haber recorrido él mismo todas las profundidades del escepticismo disolvente de los valores. Como si hubiese respondido por la afirmativa al interrogante de si la verdad sería algo más que una impresión y una experiencia momentánea (en su estilo erudito, que infundía temor, hablaba de la «posibilidad de juicios sintéticos a priori») en tono de orden militar, pues ¿qué otra cosa es su «imperativo categórico» que el establecimiento de la verdad como una obligación, de la obligación como verdad? Tengo la sensación de que esta intervención bélicamente categórica de Kant contra la total liberalización del mundo se halla muy estrechamente emparentada con otro hecho alemán tremendamente retardatario y restaurador: el de Lutero, el cual

también puede lamentarse en interés de la «liberación» progresista de la humanidad, sin con ello lograr ni lo más mínimo contra la característica y majestad misionera del espíritu alemán que se manifiesta en él. Tengo, pues, la sensación de que el hecho de la Alemania bismarckiana de 1914, su intervención contra la total liberalización, civilización, literaturización del mundo, esa intervención por instinto conservador, retardatario, social, por voluntad de vinculación, de culto y de cultura, de que esa guerra se alista junto a los hechos alemanes anteriores en forma consecuente y característica… No, no solo tengo esa sensación, sino que es así, y repito que en el fondo reina total unanimidad acerca de estas circunstancias. ¿Qué significa, si no, que todos los elementos conservadores del mundo en Madrid, Roma, Atenas, Bucarest, Estocolmo o San Petersburgo simpaticen secreta o abiertamente con Alemania, mientras que todo el liberalismo nos aborrece como a la peste?… «El alemán es conservador», decía Wagner… No, no contemplo fijamente una fórmula intelectual cual si fuese un ídolo. No me genuflexiono ante ídolo alguno. No deseo oscurecer la realidad con frases y antítesis. ¿Pero cómo quiere usted, Romain Rolland, prohibirme que vea y sienta con la mayor vivacidad lo que es más vivamente verdadero y más realmente activo en la antítesis entre «civilización» y «cultura»? ¿Cómo quiere usted impedirme que vincule el concepto de la cultura con el de la moral (lo hice de inmediato en aquel ensayo rápidamente improvisado del otoño de 1914), puesto que, después de todo, y como ya observara Schopenhauer en su estética, los méritos de la nación alemana, así como los de su arte, son preponderantemente de índole moral, en contraste con el intelectualismo de la civilización occidental? O desacreditarme como insensato cuando digo que el amor a la paz y las virtudes del guerrero son compatibles a tal punto en la naturaleza del alemán porque su condición de soldado no surge de su ambición de gloria, no es expresión del placer gallardo, brillante y bravío por la riña y el ataque, como lo fuera otrora el caso de los franceses, quienes desde un principio constituyen un pueblo mucho más belicoso que los alemanes, y cuya política interna se halla permanentemente dominada por el temor a algún cesarismo de sable, sino que es de esencia moral, es un heroísmo en nombre de la «necesidad», precisamente de esa «sagrada necesidad» bajo cuyo signo se halló para los alemanes, desde un primer momento, esta guerra, y que se halla muy precariamente traducida, señor Rolland, con el término «nécessité», ya que la palabra alemana «Not» significa algo más que un escueto reconocimiento racional: implica el supremo pathos creador («Not» era la palabra favorita de Richard Wagner). Todo esto, señor mío, no son patrañas ni fanfarronerías ni sofismas ni insensateces, sino que son hechos espirituales, los hechos fundamentales de esta guerra, que no pueden barrerse con torrentes de lágrimas filantrópicas ni eliminarse mediante brutales denuestos. La nación cobró conciencia de sí misma mediante soliloquios exhaustivos, tentativos y cavilosos, en tiempos en los cuales una terrible coerción transformó en condición vital para ella la claridad, la

conciencia de sí misma y la comprensión de su destino, y mucho me gustaría saber por qué no habría de poder cobrar conciencia de ella en mí mismo y a mi manera, por qué no habría de poder poner también yo mi pensamiento y mis aspiraciones al servicio de la autocomprensión alemana, de una autocrítica alemana positiva.

¿Recuerda usted, apreciado señor Rolland, un pequeño estudio sobre dos escritores alemanes —Emil Strauss y yo— aparecido un día —cuando nadie pensaba en la guerra— en un periódico vinculado a usted, el Effort libre? En él había una frase que se refería a mí, que entonces señalé con lápiz, y que ahora he vuelto a buscar. «Car il est plus Allemand et moins Latín que vous ne pourriez le croire de premier abord», decía allí. «C'est là son originalité». Esta peculiaridad, que entonces fue objeto de una constatación tan pacíficamente objetiva, fue durante mucho tiempo una peculiaridad latente, una peculiaridad del ser, pero difícilmente lo había sido también del saber, y solo había hallado una expresión involuntaria, indirectamente artística. De repente, en pleno verano de 1914, se tornó aguda, se convirtió en saber, ingresó en los sentimientos conscientes, y comenzó a luchar en busca de su origen y de su porqué, de claridad en torno a sí misma. En el ínterin había pasado el mero ser, el ser a través del arte; lo que importaba era saber, era ser sobre la base del pensamiento. En aquellos días, esto se convirtió en el deber de conciencia de todo un pueblo; también se convirtió en deber de conciencia para el individuo el procurarse un ser sobre la base del pensamiento, bajo las circunstancias más tumultuosas, desfavorables para la contemplación. ¿No se asemejaba Alemania a un hombre que, obligado a defenderse con todas sus fuerzas contra la superioridad de enemigos que ponían en peligro su vida, al mismo tiempo vuelve dentro de sí todas sus fuerzas espirituales, luchando con la mirada vuelta hacia adentro? «La presión que el inventivo odio del enemigo y su diestra mendacidad concentró sobre la más grande nación del presente —escribe Hallström—, debe de haber sido difícil de soportar para cualquier alemán». Ni una sola palabra, ni un solo acento en su ensalzado libro Au dessus, Romain Rolland, hace pensar que siquiera lo haya tocado un atisbo de esta reflexiva simpatía. Usted pertenece a la nación más estimada, más mimada, más plausible de la tierra, y su suave corazón late vigorosamente en la patriótica convicción de que Francia lucha «con las manos limpias y el corazón inocente», y arriesga su vida por la justicia divina. ¡Francia! Pero ni una palabra más. No es tarea mía explicarle que las manos de Francia no están limpias, y que «inocencia» no significa ausencia de culpa. Alemania jamás fue lo suficientemente «inocente» como para creerse libre de culpas. Le parecía hipocresía no ser culpable en absoluto, no querer contraer culpas. Sin cerrarse mojigatamente, asumió su parte de culpa trágica en esta guerra como un solo hombre; pues su formación la ponía en condiciones de ver la tragedia allí donde vosotros veíais u os auto-persuadíais de ver un asunto sentimental-moral y un melodrama. Se ha reído amargamente de la tartufería psicológica que distingue limpiamente entre «defensiva»

y «ofensiva», sabía que hay una diferencia entre el frívolo «atacar» y el «estar en ataque», deparado por el destino, sabía en lo más profundo de su alma que no solo se hallaba en una defensiva plena de inocencia, sino también en un ataque necesariamente creador, mientras que Francia, la Francia de Poincaré y de Eduardo VII, la Francia de la alianza con Rusia, la Francia que en julio de 1914 respondió a la última y decisiva pregunta de Alemania acerca de qué pensaba hacer sosteniendo que obraría «según sus intereses»; mientras esta Francia se mece en vanidosa inocencia y, a fin de asegurarse la valentía de sus soldados, les miente diciéndoles que deben liberar el suelo de Francia, como si ese suelo no hubiera de evacuarse en el mismo instante en que se permitiese vivir a Alemania. ¡Francia inocente! ¡Francia cobarde! Hasta su hijo más pacífico y espiritual piensa más en el honor militar de su patria que nuestros miembros del Estado Mayor; más aún, podría demostrar que usted, Rolland, el filántropo y pacifista, ha defendido en privado la restauración del servicio militar trienal, que a entender de los entendidos significa la guerra y no otra cosa, porque lo exige el honor de Francia, porque Francia debería ser poderosa para poder desear la paz… ¡Basta! ¡Basta!

En el pasaje en el cual el sueco habla de la presión del odio que se ha congregado sobre Alemania, añade que los de mi condición no hubiesen podido reaccionar con tanta sencillez contra ese adverso absurdo; sostiene que mi naturaleza me ha obligado a investigar racionalmente el cómo y el porqué, de lo cual «resultó un interesantísimo bosquejo para la historia del alma alemana en su índole peculiar». No es eso en lo que, en su opinión, hubiese debido convertirse. Yo no hubiese debido ser moral, sino virtuoso. Yo hubiese debido protestar contra el «crimen belga» pues, como usted dice, solo son verdaderamente grandes los pueblos que defienden su alma inmortal contra la doctrina del bienestar del estado. ¿Como lo hizo cuál pueblo? ¡Como lo hizo Francia en el proceso Dreyfus! Podría replicarse a ello que la subsistencia de Francia no dependía de si absolvía finalmente al capitán judío, o si lo condenaba no sé por cuánta vez; pero que presumiblemente Alemania no existiría hoy del todo si Federico no hubiese invadido Sajonia, y acaso no estuviese ya actualmente en condiciones de gozar de su alma inmortal si no hubiese obrado en forma similar en agosto de 1914. Pero estas objeciones son obviamente vanas: Francia, que «obró según sus intereses», enseña al pueblo de Schiller a través de sus labios que la vida no es el más elevado de todos los bienes. Situado muy por encima de la disputa, descubre usted que los pensadores de Alemania combaten bravamente por la parte mortal de su país, pero sin inquietarse mayormente por su vida eterna. En una palabra, que nos falta conciencia moral. Tiene usted la imparcialidad de afirmar que Alemania carece de conciencia, ese pueblo que durante treinta años sangró por la conciencia sin pensar en su salvación terrenal, mientras en el ínterin vosotros os convertíais en lo que actualmente sois. «Han pasado quince años —escribe usted— desde que se desarrolló

aquel célebre proceso, en el cual se enfrentó a un solo hombre inocente el poder del estado. En aquel entonces nosotros, nosotros los franceses, hicimos frente al ídolo del bien del estado y lo quebramos, puesto que amenazaba la salvación eterna de Francia». ¡La gran Francia! Por cierto que entonces solo quebró bien simbólicamente al ídolo de la salut public, pero en definitiva lo hizo. Para Francia no era tan peligroso rehabilitar al judío como lo hubiese sido para Alemania preservar la santa neutralidad de Bélgica (¿dónde estaría hoy?); pero «le geste était beau». ¿Querrá usted creerme, apreciado señor Rolland, que el hecho de jactarse de la circunstancia generosa de que el capitán Dreyfus solo fue condenado dos o tres veces, siendo inocente, y no también por tercera o cuarta vez, en beneficio del bien del estado, me da un poco la misma impresión que ciertos discursos de propaganda del señor Theodor Roosevelt, en los cuales celebraba la abolición de la esclavitud negra norteamericana en el siglo XIX con la boca abierta de par en par, como si fuese una hazaña honrosa y milagrosa sin parangón? ¿No cree usted que acciones tales como la absolución de un condenado que lo ha sido obviamente por error, y la eliminación de una situación social retrógrada que se ha tornado escandalosa debería ocurrir sin ruido, con modestia y en un silencio avergonzado, en lugar de ser proclamado al mundo, con fanfarrias morales, como hazañas para la «salvación de la humanidad»? ¡El estilo celta-románico! Para la virtud retórica, el humanitarismo no es una obviedad. Para ella es una acción heroica, que debe servir infinitamente con fines de propaganda cultural, y para la cual se solicita la admiración del orbe.

El affaire Dreyfus fue una disputa llena de ingenio, como Alemania —esto es verdad— jamás la había producido hasta la fecha. Pero Alemania se pondrá al día; el literato de la civilización hará lo que esté de su parte para ello. Pero ¿tenemos nosotros la culpa de que entre nuestros oficiales no haya traidores, y que la antítesis estatal francesa entre el sable y la Iglesia, por un lado, y la «justicia» por el otro, entre el espíritu y el poder, entre la república de la virtud y la salut public de los penachos no nos interese en absoluto? ¡No nos interesa! ¿Comprende usted eso? ¡Podemos participar intelectualmente en las controversias que surgen para vosotros de esa antítesis, pero las mismas no afectan nuestra propia moralidad! ¿Qué tal sería si finalmente os desembarazaseis de la arrogante sencillez con la cual sometéis a otros pueblos vuestros esquemas de pensamiento, con que nos juzgáis de acuerdo a vuestra escala de valores? ¡Moral! ¡Política interna! Pero si pudiese determinarse la justificación de aventuras externas, para la guerra, de acuerdo a las condiciones internas del país, es decir según la medida en que sobre toda su conciencia social está en orden, entonces Alemania tendría el derecho a la guerra con prioridad a Francia, Inglaterra, Italia, y ni qué decir, a Rusia. Pues aquí se mantuvo activa, con mayor vitalidad que en cualquier otra parte, la fe en la dignidad del estado, en su misión moral, la concepción del estado como una institución para la protección de la justicia social. Por

consiguiente, Alemania sirvió a lo «interno», a la conciencia y a la justicia con mayor seriedad, pragmatismo y realidad que vosotros con el gesto jactancioso de vuestro affaire; esto es una réplica y no un ataque, una constatación destinada a rechazar vuestra siempre agresiva jactancia de virtudes.

¿Dreyfus absuelto? ¡Pero si ha sido condenado! Ha sido condenado definitivamente, no sé por cuánta vez, y ello en el mismo instante en que Francia respondía que obraría «según sus intereses». ¿Qué hubiese pasado de haber contestado: «Hemos celebrado la alianza con Rusia para protegernos frente al ataque y para preservar la paz del continente. Pero si Rusia marcha sobre Europa, estaremos del lado de Europa»? La guerra hubiese concluido. En cambio, los socialistas franceses entraron en el ministerio, con lo cual descendieron, como escribe Paul Lensch en su libro, «a encubridores y cómplices de esa banda de asesinos internacionales que tiene sus espías en todas las capitales». Dreyfus fue condenado en la hora en que cayó Jaurès, y siguió estándolo mientras los socialistas franceses prestaban a su gobierno servicios de encubrimiento de asesinos. ¡Francia inocente! Pero ahora, realmente, ni una sola palabra más.

Si fuese por usted y por su opinión au dessus, señor Rolland, entonces Francia no solo no tendría ninguna culpa política de la guerra, sino que durante ella también se habría encontrado, espiritualmente, en la más noble de las defensas. Por cierto que usted confiesa: «No estoy más orgulloso de los intelectuales franceses. El abuso que cometen con el ídolo de la raza, de la civilización, de la latinidad, no me depara satisfacción alguna». Pero usted no cita nombres, no acusa a nadie de «monstrueux» ni de «delire de fanatisme», usted se modera de modo admirable cuando de sus compatriotas se trata, y solo ejercita su severidad en contra de la consideración alemana de la guerra, cuyo resultado, después de todo, no fue en modo alguno que los franceses serían «animales hediondos» y una raza que habría que exterminar por fin, mientras que la consideración francesa llegó, casi sin excepciones, a esa conclusión con respecto a nosotros. ¡Ah, cuán poco merece usted el estigma de enboché, cuán poco merece usted el exilio! ¡Cuán mesurada es su justicia! ¡Qué país tan intolerante es ese, al cual usted debió escribir, desde Ginebra, la carta «A ceux qui m'accusent»: «No amo a ningún ídolo, en general —declara usted valientemente—, ni siquiera al del humanitarismo». Sin embargo, usted agrega: «Pero por lo menos, los ídolos que veneran los míos ofrecen menos peligros; no son agresivos». «Elles ne sont pas agressives!» Así dice, y así sigue diciendo, aun después de haberse frotado los ojos. ¡Que las ideas y los ídolos de Francia no son agresivos! Ah, ¿y los señores intelectuales de París solo habrían defendido a estas ideas e ídolos contra los descarados desafíos y denuestos por nuestra parte? ¿En general, su postura durante esa guerra habría sido de la más digna superioridad? Los intelectuales franceses, señor mío, se han conducido como tontos, esa es la verdad; y en comparación con las delirantes

insensateces que escupieron en contra de Alemania, toda nuestra «literatura bélica» —incluyendo mis pequeñas reflexiones sobre la cultura y la civilización— solo sería una plática inofensiva. No hubo excepciones visibles. Sé muy bien que constituye una deslealtad el servirse de la crítica que las naciones se formulan a sí mismas a través de sus escritores, pero resultaba imposible no recordar la definición voltaireana del francés como un cruce de mono y de tigre. ¿Dónde estaban la erudición, las dudas, la libertad radical del anciano más sabio de Europa, de Anatole France? El melodrama se adueñó de su cerebro libre, y echó espuma por la boca. ¡Que los ídolos franceses no son agresivos! ¡Pero la historia nos enseña, señor Rolland, que los ídolos y los principios franceses siempre existieron solamente para encubrir la agresividad francesa! Moltke lo dice en su ensayo sobre El problema fronterizo occidental, de 1841. «¡Bajo cuántos pretextos falsos —dice—, en nombre de qué principios totalmente opuestos no se acercaron ya a nosotros los franceses, para despojarnos bajo la máscara de acciones de auxilio! Nos arrancaron la Borgoña en nombre del Papa, los obispados de Lorena y Alsacia en nombre de la Reforma, como protectores de los luteranos, atacaron Estrasburgo y Holanda en nombre de la monarquía absoluta, conquistaron España, Napóles y Lorena en nombre de la legitimidad, y por último unificaron Holanda, los Países Bajos, toda la margen izquierda del Rin, o por lo menos la ligaron lo más estrechamente posible con Francia, en nombre de la libertad y del principio republicano. Cuatro veces cambiaron de principio, pero con cada uno de ellos nos robaron alguna provincia». Es una mentira que los principios de las virtudes revolucionarias de la libertad, la justicia y el humanitarismo, que alberga Francia, comporten un carácter menos agresivo que cualquier otro principio anterior. ¿Aprecia usted a Max Scheler? Cuando menos, usted lo cita. «La igualdad de las naciones y su equivalencia —dice en un estudio Sobre las ideas nacionales de las grandes naciones— es el democratismo nacional de Francia y, al mismo tiempo, su idea cosmovisora de estabilidad, la misma que recorre toda su filosofía y toda su ciencia. Pero precisamente eso es lo que considera, desde las guerras napoleónicas, como su misión peculiar y nacionalísima, la de hacer realidad estos contenidos ideológicos específicamente franceses de los "derechos humanos" y del estabilismo histórico no solo dentro de sus límites, sino de acarrearlos fuera, hacia el mundo, de colmar con ellos el mundo y todas las demás naciones. Pero esta misión se halla revestida del carácter del valor, muy peculiarmente galo, del esplendor de la gloria nacional. Es decir, la gloire de un "jefe", de un "maestro" y "educador" de la humanidad; tal es la idea de misión nacional de Francia. Pero el hecho de que precisamente esa pretensión y esa idea convierte a su portadora en agresiva y belicosa al extremo, agresiva con respecto a todos los pueblos que tienen una auto-concepción diferente de su misión, despreciada por Francia, o que en virtud de su propio espíritu nacional no se someten a su liderazgo, es cosa que Francia pasa por alto, desde siempre, de la manera más

ingenua imaginable». ¿La inocencia es ausencia de culpa? Me refiero a aquella inocencia, apacible maestro, que se manifiesta en su biensonante confesión: «Je n'ai jamáis pu distinguer la cause de la France de celle de l'humanité».

¿De quién creía estar hablando usted cuando anunció al público internacional que yo sufría de un delirio bélico? Acaso no haya sido yo pacifista, no, eso no. Para mí, el pacifismo era una manía como cualquier otra, un caballito de batalla para gentes que no tienen otra cosa que hacer que montar en caballos de batalla grandes y baratos. Consideraba superficial, maníaco y pueril tratar de curar el mundo desde el punto de vista de la paz militar; yo no creía que la vida pudiese jamás ser pacífica, ni tampoco que en la paz eterna la querida humanidad habría de comportarse fundamentalmente mejor que bajo la espada. Mientras la humanidad no deambule, pensaba yo, ataviada con blancas vestiduras, con palmas en las manos e intercambiando besos literarios en sus frentes, habrá ciertamente guerra, de tanto en tanto, sobre la tierra; mientras tenga sangre en las venas, pensaba yo, y no un suave aceite, querrá ciertamente vertirla de tanto en tanto. En consecuencia, no podía yo calificarme de pacifista. Pero yo era pacífico, con certeza; y no menos pacífico que usted, señor Rolland, aunque yo había vivido la penetración pacífica de Marruecos, contra la cual —hasta donde yo sé— usted no supo recordar nada; la guerra de los bóers, durante la cual fui lo suficientemente inmoral como para ser buen inglés, ya que consideraba que Inglaterra era más importante que la república bóer; la expedición a Abisinia y a Libia, la guerra hispano-norteamericana, la guerra chino-japonesa, la guerra ruso-japonesa y las guerras balcánicas; y, sin embargo, hubiese apostado mi casa a que yo y mi mundo no habríamos de ver la guerra europea. No niego que esta convicción inamovible tenía el agregado de un grano de desprecio y de autodesprecio. No, yo y mi mundo no veríamos esta guerra… El asesinato del archiduque, que para muchos significó la alarma, no bastó para confundirme. Tampoco bastó para ello la declaración del estado de guerra, ni la orden de movilización. Presión y contrapresión, decía yo; ya veréis que no pasará nada… ¿Cómo habría podido pensar de otro modo? Me parecía que las tendencias internacionales de la época mantenían por completo el equilibrio con las tendencias nacionales. La internacionalidad del capital y del socialismo, la imbricación mercantil de Europa, los ideales civiles predominantes de las «relaciones» y de la «seguridad» me hicieron parecer que la guerra resultaba inimaginable mientras durase la situación actual del mundo. En lo que a mí personalmente respecta, yo había sido un artista burgués, nacional hasta cierto punto, desde luego, pero demasiado rodeado por un entorno urbano y también cosmopolita como para cometer desmanes triunfales con lo nacional en tiempos de labor pacífica. ¡Dios mío, si hasta pertenecía yo a una sociedad por el entendimiento franco-alemán, «Pour mieux se connaître»! El alboroto de los «pangermanistas», en la medida en que de algún modo llegara a mis oídos, era para mí extravagancia e irrisión, no menos de lo que lo habrían sido para usted,

espero, los bufidos de la Liga Patriótica. Yo me había encogido de hombros, malhumorado, cuando el señor Harden predicaba la guerra preventiva… Y entonces sobrevino la guerra. No una guerra política, a mi modo de ver. No aquella guerra preventiva para la cual Alemania había dejado escapar una ocasión favorable tras otra. Sino la guerra en el instante último y extremo, una guerra moral, si es que puede calificarse de moral la voluntad de autoconservación de los estados. El peligro físico era terrible, pero solo me hubiese atemorizado, y mi participación nacional hubiese sido la de la preocupación pasiva si la guerra solo se hubiese desarrollado en el terreno físico. Lo que me lanzó a la acción fue la indignación de mi sentimiento de la justicia. Parecía que a mi país no le quedaría otro remedio que desaparecer bajo el odio y el desprecio del mundo: eso era estupidez, hipocresía y locura. Yo sabía por mi Schopenhauer, y mi propia experiencia del mundo me lo había confirmado, que en el plano internacional impera la fuerza, y no el derecho. ¿Habría de ser diferente alguna vez? Quizás. Qué podría yo tener en contra. Pero mientras fuese así, seguiría siendo un fraude tan indignante como absurdo el enviar precisamente a Alemania al desierto como chivo expiatorio, solo porque su modo de pensar, y también de hablar, había sido más honestamente pesimista, menos alentadoramente retórico que los demás. No porque yo sea algo así como un alemán me indignó este desvergonzado embuste de la virtud, sino porque en mi interior anida un sentimiento totalmente primitivo, sin afectación ni tergiversaciones, del derecho y la justicia. Yo no veía que Alemania fuese más culpable que los otros; yo veía por cierto el cariz de agresividad que tenía su alzamiento, pero hallaba la misma medida de ella en los demás, yo veía que los demás estaban igualmente deseosos y dispuestos a hacer historia como Alemania. La explotación repugnantemente política del «crimen belga» me impulsó a unirme más estrechamente a Alemania. Yo veía que todos, Jaurès inclusive, habían considerado desde siempre la invasión como obvia y única cosa razonable, tan obvia como que en caso de una guerra anglo-alemana se produciría el no menos «injusto» bloqueo. Yo veía que ni Inglaterra ni Francia habían emprendido paso alguno para la conservación de la paz en San Petersburgo, que correspondía a la presión ejercida por Alemania sobre Viena. Yo veía que el gobierno de París había ocultado a su pueblo el hecho de la movilización rusa, porque la República había querido reconquistar Alsacia y Lorena con el fin de su consolidación eterna, y yo veía la entrada de los socialistas franceses en ese gobierno. Nunca, ni siquiera cuando la «Piazza» no había demostrado aún lo contrario, yo había sido lo suficientemente literato como para creer en la pureza, en la inocencia y en el pacifismo esencial de la democracia. Yo había oído hablar de planes de la Entente para repartirse Austria, de la temerosa lucha de Jean Jaurès contra el bando belicista francés, de las acusaciones de Morel contra la maligna política marroquí del Foreign Office; yo había comprendido algunas cosas acerca de la esencia y el sentido final del negocio de los rusos en París, y podía o debía decirme que en

Alemania no existía contraparte al tipo de periódico del Matin, el Journal y la prensa de Northcliffe. Yo sabía algunas cosas de historia inglesa, sabía que democracia e imperialismo no constituían allí, menos que en ninguna parte, una contradicción, y no dudaba de que, también bajo un gobierno liberal, Inglaterra debía procurar depararle a un nuevo rival en el terreno comercial y colonial el mismo destino que a sus rivales anteriores. Por cierto que también veía que el literato alemán de la civilización se tomaba mortalmente en serio el idealismo mentiroso de los enemigos; que no había necedad ni infamia que le pareciese demasiado inapropiada como para también recogerla por su parte, decirla también él y volverla contra su país. ¿Pero por qué, me preguntaba yo, siempre solo contra su propio país? ¿Era eso justicia? ¿No era sumamente no-europeo volver, también en este instante europeo, la moral y la escrupulosidad tan por completo y únicamente contra el propio país, descuidando por entero todos los demás? Yo no olvidé del todo pensar en la libertad de mi espíritu. En un momento en que el oleaje del entusiasmo nacional alcanzó su culminación, me entregué penosamente a pensamientos independientes acerca de la «defensiva» y la «ofensiva», los que expuse en mi trabajo sobre Federico el Grande, y que indujeron a los observadores neutrales, suizos y suecos, a reconocer mi voluntad de justicia. ¿Era yo alemán, Romain Rolland, cuando usted era francés? No. Pero lo notable de nuestro caso consiste en que la modesta medida de libertad que usted proclamó en Au dessu de la mêlée desencadenó gran ira contra usted entre los suyos, mientras yo, en mi país, me atraje la ira y el desprecio por la modestísima medida de chauvinismo que expuse en Federico y la gran coalición. Esta es la diferencia entre Francia y Alemania.

Más que en relaciones amistosas, menos que amigo… No fue el extranjero, no fue el «enemigo», quien lanzó los ataques más furibundos contra la posición hacia la cual me impulsaron los acontecimientos de la época, esa postura sentimental que este libro ha de servir para explicármela (no para justificármela, ya que los sentimientos son libres). Rolland denostó y se lamentó con palabras violentas, pero no siseó. Creyó tener que demostrar, con fines intimidatorios, lo que se le antojaba un febril extravío; su intención no fue la de deshonrar o matar, insinuándose en lugar del deshonrado y muerto con esta exclamación recomendatoria: «¡Reparad en el que ama!». Semejante voluntad y odio estaba reservado a alguien mucho más próximo. Fue el literato alemán de la civilización quien me dijo las cosas más ponzoñosas y degradantes… ¿Fue veneno solo para mí? ¿Fue degradante solo para mí? Cosa suya es reflexionar al respecto, cosa de aquel por cuya elocuente boca latina me habló el literato de la civilización.

Evito indicar cuál fue esa boca, pues el asunto tiene otra explicación, melancólica y comprometedora. Hacía poco aún que había comenzado la guerra cuando apareció en un periódico una composición política de supremas cualidades literarias, que poseía cierta semejanza de familia con mi ensayo sobre Federico en la medida en que

también ella buscaba y halló su encanto, su profundidad, en el recurso de hacer que lo presente y lo pasado se reflejaran uno en el otro. Por ejemplo, el papel que en mi artículo había desempeñado la Guerra de los Siete Años, lo desempeñaba aquí el affaire Dreyfus; como contrafigura al rey Federico aparecía aquí el escritor francés que fuera el héroe protagonista de aquella historia forense. Pero la diferencia estribaba en que, mientras que yo había dejado tan mal parado, de una manera naturalista, a mi rey, al punto de que un lector menos astuto podía tener la impresión de que ese estudio de carácter era un libelo —más aún, hasta provocó indignados trabajos en oposición—, aquella composición elevaba a la gloria burguesa política a su héroe, es decir a Émile Zola, el más impetuoso hombre de acción y violencia de la historia del arte, un gigante épico de bestial sensualidad, de hedionda exageración, de inmunda fuerza, considerándolo como el «espíritu más amplio», el santo de la justicia y el esclarecido maestro de la democracia («el pelo a medio largo sobre su nuca»). Lamentablemente era una «composición» en el sentido de que se hallaba terrible y sumamente distante de la verdad, de todo deseo y de toda tentativa de someter su amor a una irónica disciplina, vale decir de toda justicia profunda, severa y humana; su concepto de la verdad y la justicia estaba restringido a lo forense, pues en el proceso al cual cantaba, la verdad y la justicia forenses cobraban una significación simbólicamente política y civilizatoria; en suma, era «Nuevo Pathos», pathospolítico, y hacía recordar la exclamación dirigida por Strindberg a Björnson: «¡Sé veraz, Björnson! ¡Eres mentiroso como un orador festivo!».

No he de intentar una crítica política ni estética de esta importante obra. No es este el lugar para ello, y en última instancia no puede ser precisamente mi tarea la de apreciar el brillo y el gesto, la escarpada arrogancia, el odio empinadamente histérico y el duro «amor al prójimo» de esta ambigua biografía. En un plano totalmente personal y humano debo defender mi pellejo contra ella, debo refutar las insensateces geniales y las delirantes bajezas de que me acusa, a mis espaldas o diciéndomelas a la cara; pues cuando —para citar un ejemplo comparativamente inocuo— se habla en ella de «esos profundos charlatanes que proporcionan apoyos ideológicos al antiespíritu», no queda duda alguna acerca de que se trata de un plural retórico cuando añade que «esos profundos charlatanes» imaginaban «poseer conocimientos, y más allá de todos sus conocimientos podían ser los jactanciosos proclamadores de la violencia desalmada». Esto es claro y conciso. Pues en algún pasaje de mi librito sobre la guerra he incurrido en la siguiente frase: «Es alemán el imperativo categórico más allá del escepticismo más abismal». Pues bien, no niego que esta clase de pensamientos y aseveraciones, que son típicos de nuestro presuroso trabajo de zapa para la defensiva espiritual a comienzos de la guerra, hoy en día ya me parecen un tanto absurdos. ¿Tienen algo, no obstante? Sí, algunas cosas. Yo pensaba así por aquel entonces, y aún hoy me resulta sumamente fácil pensar de ese modo.

La crítica moral de Nietzsche bajo el signo de la vida, pensaba yo, no es, en esencia, otra cosa que la «razón práctica» de Kant. Tampoco en la filosofía práctica de Kant, que sucedió a la filosofía teórica, radical, y que todo lo trituraba, se trata ya de la «verdad», sino de postulados éticos prácticos, de «la vida». Esta voluntad de práctica, de ética, de imperativo, de vivir más allá del conocimiento profundo, es, con toda evidencia, típicamente nacional; es alemana la actitud de relegar el radicalismo al terreno espiritual, y de comportarse de una manera prácticamente ética, antirradical, frente a la vida. Este es el pensamiento y el instinto propiamente políticos del pueblo apolítico. También yo, sin ser «filósofo» en lo más mínimo, he recibido algo, de alguna manera, de este concepto de la política, a la vez irónico y categórico; por lo menos, sé lo suficiente al respecto como para tener el derecho de hablar de ello, por alusión y por intuición. Pero, ¿en qué lo convierte el dreyfusard? Entiende las cosas como si yo «imaginase poseer conocimientos, y más allá de esos conocimientos podría yo hacer el abogado de la mentira y la violencia». Una de dos: o esto no es inteligente, o no es noble. En todo caso, solo se trata de un ejemplo inofensivo…

¿Qué más hay? ¡Cuestiones extremadamente pasionales! Apenas transcurridas unas pocas palabras, y ya aparece esta elegante frasecita: «Es cosa de quienes están destinados a secarse prematuramente el manifestarse con conciencia y justicia universal ya comenzados apenas sus veinte años». Confieso que para un poeta del amor al prójimo y filántropo por aprendizaje, esto es todo cuanto puede esperarse. A esto puede denominarse polémica radical. Es un chorrito de ácido sulfúrico lanzado en passant al rostro del prójimo. Es verdad, ya al comienzo de mis veinte años «me manifesté», no con mucha conciencia, pero con justicia universal, al parecer. No para justicia propia, sino para la justicia universal, tan prematuramente. ¿Cómo sucedió eso? Sostiene Goethe que para todo hombre existe la hora en la cual «se le expulsa del paraíso de los sentimientos cálidos para ser un hombre y hallar un nuevo paraíso espiritual en la obra». Esto es verdad. Pero la hora de la cual habla Goethe llega antes para uno y más tarde para el otro. Recuerdo que, mientras trabajaba en Los Buddenbrook, planeaba preceder la obra con el lema de estos versos de Platen:

Así, al final yo estaba más calmo y frío,
y de buena gana quisiera ahora
contemplar el mundo desde lo lejos,
como situado fuera de él:
El desasosegado corazón ha padecido
ambiciones, temores y espanto,
ha padecido su parte de dolor
y no deposita confianza en la vida;
Para él, la poderosa naturaleza
se convertirá solo en un medio

para construirse un mundo
con sus propias fuerzas.

No sabría decir por qué suprimí ese lema en última instancia. El mismo expresa con íntima exactitud esa situación, ese destino de prematura justicia universal, de justicia en la obra que poco tiene que ver con la «madurez», y nada en absoluto con una experiencia vital de menor valor. La califico de destino, de forma de configuración de la vida humana, para lo cual reclamo algunas simpatías para ella, sin que importe si se la considera un azar afortunado u ominoso. Es necesariamente una fatalidad, y se paga a elevado precio el estar obligado desde temprano a la virilidad de la obra, el tributar justicia al mundo tempranamente, como adolescente, por medio de una obra, ello cuando menos en los casos pequeños y medianos, pues, ¿no parecen demostrar lo contrario los casos sumamente grandes, como por ejemplo el caso de Goethe y su sensacional novela de juventud? ¿Es el agostamiento prematuro el pago, la expiación que debe abonarse inexcusablemente a cambio de tan severo favor del destino? Pues bien, hay formas de agostamiento artístico que tienen sus partidarios entusiastas, y que estos sienten exactamente como lo contrario del agostamiento: por ejemplo la forma de la virtud política, en la cual se desarrolló el agostamiento de Zola. Con toda certeza que no es esta forma la que me ha asignado el destino. Si lo fuese, tal vez —hasta probablemente— yo hallaría simpatías allí donde ahora cosecho malignas ironías. ¿Qué es agostarse? La muerte forma parte innata de la vida, vivir es morir y, no obstante, crecer a un tiempo. Sobre todo en la vida artística, el crecimiento y el agostamiento se hallan indisolublemente entrelazados, y es posible que las obras posteriores posean, en comparación con las primeras y más frescas, además de los signos característicos de estarse secando, considerables ventajas en materia de arte y espíritu. La vida de un artista, lo mismo que su obra, es una unidad desde un principio, y muy poco importa, en última instancia, el modo de su transcurso. El placer con el cual pienso en ciertas cosas que aún quisiera formar me ofrece la garantía de que también suscitaré placer fuera de mí, en el mundo de los hombres. Sin embargo es sumamente posible que haya dado tempranamente lo que estaba predestinado a dar, destino este que puede calificarse de triste, o aun de trágico, mientras aquel en quien recayó sigue viviendo y luchando. Si reposamos en las profundidades, no significa gran cosa en qué momento hemos sido de la mejor manera lo que fuimos, y nuestra obra más feliz ensalza nuestro nombre, sin que importe si la misma se halla situada al comienzo, en el medio o al término de nuestra vida temporal. A la humanidad de la arena no le preocupa el hecho de que una vida de artista sea también una vida humana. No importa si aúlla sobre el triunfo del gladiador o si contempla con curiosidad cómo se lo abate; en ambas actitudes reside la misma crueldad. ¿Pero habrían de hacer lo mismo hombres situados en igual peligro, artistas, habrían de hacer suya la desdeñosa dureza de ese modo de contemplar justamente un artista,

quien ha elegido por estandarte el «humanitarismo»? ¿Será cierto que el amor general, dirigido en lontananza, solo pueda florecer a expensas de la capacidad de amar en un «ámbito estrecho», es decir allí donde únicamente el amor posee realidad? ¿Y que ese amor pueda mecer a su moralmente saciado poseedor en una enajenante seguridad, por encima de su propio crecimiento o agostamiento?

Tanto da. El chorro de ácido político había sido lanzado, y dio en el blanco. Ciego, con el gesto corroído y gruesamente vendado, se presencia lo que sigue. Y lo siguiente, lo verdadero, se da cita; irrumpe en el mismo instante en que el filántropo comienza a hablar de la «recaída en situaciones infrahumanas», que «se le deparan al país actualmente» (a la Francia de 1900), de los portavoces y abogados que encuentran esta recaída, y entonces se precipita y golpea sin inhibiciones sobre el plural retórico. «Hay una cosa firmemente establecida de antemano» con respecto a esos portavoces y abogados —que podrán justificarse más adelante, si pueden—: que «a ellos les resulta más fácil». Sus ideas no exigen «que soporten el destierro y el silencio». (¿Destierro? ¿Silencio?) «Por el contrario, ellos aprovechan el que nosotros estemos en el silencio y el destierro; solamente se les oye a ellos, este es su instante más favorable. Nada si no humano es que lo adviertan y aseveren su presunto patriotismo con mayor intensidad aún de lo que acaso lo harían si con ello no hiciesen que se nos sume a nosotros en el olvido. Habría que contemplarlos para comprobar si normalmente no eran ya ellos quienes sabían cómo aprovechar. ¿Acaso eran luchadores? ¿O acaso era su estilo volver en el mayor provecho, así fuese en su propio provecho, lo que produce el poder, el poder de los hombres y de las cosas? ¿Qué pasaría? si se les dijese que contribuyeron con sus propias manos a provocar la monstruosidad que es ahora realidad» (la condena de Dreyfus), «el mayor extremo de la mentira y la vergüenza» (se habla de la condena del capitán judío), «ya que siempre se condujeron dudando de manera distinguida frente a conceptos tan groseros como verdad y justicia. […] En caso extremo, no, no creemos que en caso extremo puedan convertirse en traidores al espíritu, al hombre. Ahora lo son. En vez de volverse atrás y, rechazándolos, presentarse ante su pueblo, van junto a él en compañía de sus más abominables seductores, infundiéndole ánimos para cometer la injusticia a la cual se le quiere inducir. Ellos, los compañeros intelectuales, son más culpables que los propios gobernantes (del proceso Dreyfus) que falsean y quebrantan el derecho. Para los gobernantes, la injusticia que cometen queda en injusticia; no objetan otra cosa que su interés, que ponen en lugar del interés del país. Vosotros, falsos intelectuales, tergiversáis la injusticia en derecho, y hasta en misión, si ocurre a través precisamente de ese pueblo cuya conciencia debierais ser. […] Todo el catecismo nacionalista, colmado de locura y de crimen, y quien lo predica, es vuestra ambición o, más mezquino aún, vuestra vanidad… ¡Convertirse, mediante el arribismo, en escritor nacional durante media generación, si el aliento lo resiste; pero siempre seguir

incondicionalmente la corriente, siempre atizando, en sensual entusiasmo, sin responsabilidad por la catástrofe que se avecina, y por lo demás ignorándola cual el último! […] Ahora no importa que uno se encuentre elegantemente dispuesto contra la verdad y contra la justicia; se está en contra de ellas, y uno pertenece a los seres comunes y perecederos. Uno ha optado entre el instante y la historia, y ha confesado que, a pesar de todas sus dotes, solo ha sido, no obstante, un entretenido parásito».

No fue tarea alegre la de copiar esto; pero ahora estoy contento de que aquí esté, no solo en aquel periódico europeísta, sino también aquí, en este libro. Pues corresponde que esté en este libro, que pretende ser un documento y permanecer como tal cuando se escurran las aguas. Corresponde que esté en este libro, que está colmado de la convicción de que la guerra actual no solo se libra por el poder y por los negocios, sino principalmente también por ideas, y que ya en su primera página permitió advertir que Alemania es el país en el cual las contradicciones intelectuales de Europa se oponen entre sí casi sin un tinte nacional común, sin una síntesis nacional, dentro de cuya alma debe librarse la lucha entre las contradicciones de Europa… ¿Qué? ¿Que las guerras europeas no se libran ya en territorio alemán? ¡Y vaya si se las libra en él! Las guerras europeas, en la medida en que también se las libre en el terreno intelectual —cosa que siempre debe ocurrir— también han de ser, al mismo tiempo, guerras entre hermanos alemanes; tal es el destino de este pueblo sentimental europeo, y tal es, a pesar de lo poderoso de su cuerpo, su debilidad política íntima y moral; acaso ello llegue a serle fatal. Alemania no tiene la frente de bronce, como Inglaterra, ni el impulso sentimental homogéneo de Francia. Alemania no es una nación…

He dicho que en suelo alemán se libran guerras europeas, incluso como guerras civiles y fratricidas alemanas, y ello con armas que en nada van a la zaga, en materia de progresos en cuanto a su crueldad, de las que se utilizan en los frentes. Así me hallo situado en medio de la lluvia de tierra, del granizo de hierro, del amarillo vapor asfixiante de una bomba de gases tóxicos, y no sé si aún vivo. Pero sí, aún estoy vivo. ¿Y entonces cabría la réplica, la retribución, el terrible ajuste de cuentas? No hay prisa. Una consideración moral general tiene prioridad. Será bueno tener presente que, cuando se trata de la lucha de plumas y espíritus, de la crítica y la polémica, no considero en absoluto a la crueldad, y hasta a la infamia, como algo prohibido y deshonroso. La de «infamia» es una objeción y un reproche sumamente social, que poco significa en una esfera superior, espiritual. No hablo de esa infamia mezquina y negativa que mejor haría en calificársela de impotencia ética: la decencia en cuanto veleidad, como caballito de batalla e imposibilidad es, al margen sea dicho, un problema que se impone y que incita en elevada medida a la conformación novelística. A lo que sí aludo es a la infamia positiva y apasionada, sangrientamente descarada, orgullosa y desesperada, que en modo alguno siente a la «decencia» como su

contraria o que, al hacerlo, sucumbe a un error infantil, ya que pertenece a un orden moral totalmente diferente, superior, que la decencia. Con esta infamia ocurre lo mismo que con el vicio, del cual dice Dimitri Karamázov: «Yo amaba el vicio, también amaba la ignominia del vicio, amaba la crueldad: ¿no soy acaso un chinche, un mal bicho?». Esta infamia no es egoísta, es cualquier cosa menos indecente en cualquier otro sentido que no sea el sentido burgués. Es un sacrificio, un despojamiento, una autohumillación, una entrega sin reservas, fanática e ignominiosa, que no solo no carece de generosidad, sino que es una forma sucia y sangrienta de la propia generosidad. Al ser puro —pero prefiero decir al ser limpio—, la contemplación de la infamia le suscita repugnancia, pero no sin infundirle, al mismo tiempo, cierto respeto, ni sin impartirle atisbos de una moralidad mística.

Ante todo es menester asignarle categóricamente al crítico apasionadamente responsable el derecho a la infamia. Supongamos que apareciese una obra que, en cuanto producto de un esfuerzo artístico extraordinario, en virtud de las más inteligentes seguridades internas y externas, y de atributos cegadores e intimidatorios, ejerciese un efecto extraordinario sobre el público y los conocedores de nivel medio, que pusiese en movimiento millares de plumas en su elogio y que mantuviese sin aliento a la opinión pública durante meses; pero que un crítico, que ha cobrado responsabilidad en virtud de sus dotes, seguro de su agudeza visual y de su instinto, reconociese que esta obra es interiormente falsa, que sus defectos son engañosos, nocivos, perturbadores para la cultura; no habría casi —y hasta podría suprimir este «casi»— medio alguno del cual no fuese lícito servirse como para desacreditar la obra objeto de admiración, como para deshonrarla y aniquilarla. Pues resulta totalmente claro que, cuanto más intensas sean las propiedades influyentes de una obra mala, tanto más agudos y desconsiderados han de ser los medios con las cuales se pretende abatir su autoridad. Que nadie exija que en tal caso el crítico ejerza la «justicia»; que saque a relucir, o advierta siquiera, los méritos positivos que, después de todo, puedan caberle a la obra y a su autor. Estos deben parecerle más aborrecibles que sus propias falsedades, ya que son ellos los que coadyuvan a los efectos de estas últimas, y en este caso su misión no es la de reconocer, sino la de aniquilar. Que nadie —y menos que nadie el autor— se queje de infamia si, en tal caso, el crítico ejerce también su legítima malignidad aplicándola a la persona del autor (es imposible ser maligno si no se es personal); es decir, se intenta perseguir el origen de la obra falsa hasta dentro de las profundidades de la personalidad privada. En todos los casos serios, la obra y la vida están demasiado íntimamente ligados como para que una crítica apasionada no deba estar dispuesta a entrar en cualquier momento en la consideración de la vida privada, y la exigencia de objetividad crítica reposa casi siempre en la mojigatería y la incomprensión.

¿He hablado valientemente, críticos? He dicho esto para preparar la declaración específica de que existen infamias que acepto, y lo hago en virtud de dudas de conciencia que a lo mejor no podrían ser justificadas, e infamias que estoy completamente decidido a no aceptar. Las primeras son de la índole de las que se orientan contra mi producción, contra mi condición de artista, la cual yo mismo, y en primer lugar, no puedo soportar, como no puedo soportar ninguna condición de artista; pero las segundas son de las que afectan a mi carácter, a mi honra intelectual. A veces creo ver que en mi obra puedan haber penetrado falsedades en contra de mi voluntad en este sentido. Nadie puede sentirse peor en tales momentos; nadie puede desdeñar con mayor ironía, amargura y encono las falsedades en su propia obra, nadie puede descubrir lo problemático que hay en ella con mayor aversión que yo, aunque desde siempre me ha parecido que lo problemático pertenece muy propiamente a la esfera del arte, que el arte es la esfera más problemática de lo humano. He creído tener que negar que un artista pudiese conquistar verdadera dignidad, y he convertido esa negación en una problemática obra de arte, la cual, no obstante, fuera y por encima de su problemática, posee la honra espiritual de una honestidad fluctuante y dolorosa. El arte es cosa muy diferente a la literatura, que es honesta, racional, humanitaria y noble. Esa última honestidad, que ya es extraartística o que apenas es artística aún, puede ser el punto en el cual el crítico, que es un literato y por ende un santo, y el artista, que es de índole problemática e impura, pueden no obstante encontrarse y entenderse finalmente. Pero acaso jamás haya existido condición de artista sin proclividad alguna a la charlatanería, sin ninguna inclinación a la mentira femenina, y al artista en general, a ese «simio sensual y vanidoso en grado superlativo», como lo denominara Nietzsche, siempre le vendrá magníficamente la férula de la literatura, de la crítica, del conocimiento maligno y hasta infame, a fin de no degenerar espiritualmente y de no recibir finalmente con la conciencia embrutecida, el esplendor y las honras con las que el mundo agradece sus talentos. Jamás olvido la conmoción con que leí por vez primera aquella carta de Gógol en la cual este hablaba acerca de la crítica que se le impartiera a su gran novela. «No tiene usted razón —decía— al irritarse hasta tal punto acerca del tono desmedido en que habían sido escritos algunos ataques contra Las almas muertas: también eso tiene su aspecto favorable. A veces necesitamos hombres a quienes produzcamos indignación. Quien se halla completamente emocionado por la belleza de una cosa no ve sus defectos y lo perdona todo; en cambio, quien está airado y exasperado contra nosotros, ese intentará remover en nosotros todo lo feo, todo lo inmundo, exponiéndolo a la luz del día con tal claridad que tengamos que verlo, queramos o no. Es tan raro que podamos oír la verdad, que bastaría un granito de verdad para que hayamos de perdonar el agravio inmenso en el tono en el que se lo expresa. En las críticas de B., de S. y de P. hay mucho de cierto, inclusive en el consejo que se me

imparte en el sentido de que primeramente yo debería aprender ruso, para solo luego escribir libros […]. Más aún, hasta precisaba yo los epigramas y las bromas de que se me hizo objeto, aunque al principio no me gustasen en absoluto y no me resultasen nada agradables. ¡Oh, a qué punto necesitamos esos constantes golpes y empellones, cuánta falta nos hacen ese tono ofensivo y esas burlas malignas, que nos hieren en lo más profundo! En el fondo de nuestras almas se oculta tanta vanidad pobre y mezquina, tanta ambición fea y fácilmente herida, que de continuo debiéramos recibir golpes y ser azotados con todas las férulas posibles y, más aún, siempre debiéramos regocijarnos, agradecidos, por la mano que nos azota». Desde luego que esto es hablar de una manera demasiado eslava-esclava para mi gusto. Más orgullosa, aunque más difícil, ha de ser la vida del artista que lleva en sí mismo al literato, al crítico y al azotador; este se conducirá, frente a cualquier crítica que le llegue desde el exterior, de una manera no tan humilde como, en el fondo, amistosa, y aceptará verdades cortantes y hasta semiverdades infames, referidas a su obra, con un silencio que podrá significar aprobación o que, cuando menos, querrá decir: «no me dices nada de nuevo».

Pero en este caso no se trata de la obra ni del arte. Aquí se trata de mi honor humano y espiritual, contra el cual el desenfreno autosuficiente, que pretende presentarse como pasión y como amor al prójimo, lanza ofensas que, después de todo, me resultan nuevas y extrañas. Se trata de la postura de sentimientos e intelecto que he asumido en esta guerra, en contraste con el literato alemán de la civilización, y de un «comentario psicológico» al respecto, ante el cual no inclinaré la cabeza, sino al cual, muy por el contrario, puedo y debo ofrecer, orgullosa y desdeñosamente, mi frente. Pues aquella postura y toma de partido mías, por mucho que estuviesen dejadas de la mano de toda literatura, eran necesarias, regulares, consecuentes, genuinas y verdaderas, eran el resultado, la quintaesencia, la expresión directa de mi ser, de mi origen, mi educación e instrucción, de mi naturaleza y mi cultura, que no puede ser totalmente ordinaria, que no puede ser total y absolutamente mala, ya que a partir de ella obtuve dos o tres obras que son buenas y que tendrán alguna duración, que influyeron sobre la época, la cultura de la narración, el idioma, los corazones y los espíritus como cualesquiera otras de este último cuarto de siglo; y a quien intente denigrar este mi legítimo sentimiento por medio de bajezas psicológicas, a quien en virtud de su irreverente pretensión de tener razón me diga al rostro que con ello yo me habría convertido en traidor al espíritu, que de ese modo yo estaría contra el derecho y la verdad, que yo habría confesado con ello ser un parásito, a ese le calificaré su acción por su nombre, y lo haré de modo tal que no haya de olvidarlo.

Recientemente, un autor francés ha vuelto a manifestar que el defecto nacional de sus compatriotas es el de suponer siempre móviles indecentes en el adversario. También en esto es francés el literato de la civilización. Nada puede ser más francés

que la mezcla de siseante maledicencia y magnanimidad lisonjera que conforma su estilo. Pero, ¿de qué inclinación fundamental proviene el vicio polémico que no puede impedir a ese escritor el vituperar a sus franceses? ¡Oh, del hecho de que son psicólogos! Pero la psicología es lo más fácil y lo más vulgar. Nada hay en esta tierra en lo que no sea posible descubrir y aislar suciedad, mediante el «análisis psicológico»; no hay acción de las opiniones, sentimiento ni pasión que se sustraigan a ello. ¡Que se me diga de qué provecho ha sido alguna vez la psicología en esta tierra! ¿Acaso ha servido al arte? ¿A la vida? ¿A la «dignidad del hombre»? Jamás. Solo puede ser útil al odio, amante extraordinario de los «comentarios psicológicos», puesto que en virtud de estos puede comprometerse lisa y llanamente todo. A quien no odie precisamente, la «psicología» tendrá que parecerle la conquista más superflua de la era moderna. ¿Y si le pagase al literato de la civilización con la misma moneda? ¿Si lo enfrentase «psicológicamente»? ¿Si lo indujese a volver contra sí mismo el tipo de conocimiento con el cual me trata, preguntándose si no es posible que la política sea un pretexto? Si tuviese la menor inclinación a la hipocondría, debería empalidecer y enmudecer. Pero no tiende a la hipocondría moral, ¡oh, no! Él es el más seguro, el más salvaguardado, el más virtuoso, que mora en el derecho y la verdad. Por cierto que a la juventud que busca es menester llamarle la atención acerca del hecho de que una indolencia presuntuosa como la suya nunca es capaz de la duda, de la elasticidad del escepticismo burgués-artístico ni de una conciencia no adormecida, sino exclusivamente de la virtud consolidada.

Una vez más, ¿qué es lo que he hecho? Pues relatar en esta guerra la historia del rey de quien dijera Goethe que, gracias a sus acciones, «entró en la poesía alemana el primer contenido vital propiamente dicho, real y elevado». La he narrado a mi manera, con un entusiasmo bastante quebrado y oculto, de modo que, para los bienintencionados, ese trabajo se consideró impublicable en primera instancia. Ello no impidió que otros menos bienintencionados creyesen poder descubrir en esa elección de tema un síntoma de elasticidad venal, de capacidad de adaptación a la actualidad, que poco hablaba en mi honor. Al término del capítulo anterior les he insinuado en qué medida mi relación con el tema histórico no carece por entero de legitimidad. Pero acaso esta legitimidad llegue aún un poco más lejos y un poco más en profundidad. Pertenezco intelectualmente a la estirpe de escritores, difundida a través de toda Europa, quienes, procedentes de la décadence, llamados a ser cronistas y analistas de la décadence, albergan al mismo tiempo en su corazón la voluntad emancipatoria de la renuncia a ella —o digamos, de manera pesimista, la veleidad de esa renuncia—, y que por lo menos experimentan con la superación de la decadencia y el nihilismo. Los individuos sagaces encontrarán huellas de esta orientación, de esta voluntad y de estas tentativas por doquier en mis trabajos; y si un ingenioso corresponsal me ha llamado la atención, a posteriori, acerca del hecho de que Maurice

Barrès escribió un cuento cuyo título es casi exactamente el mismo de mi última obra publicada —se llama La mort de Venise—, lo hizo no sin aludir a una remota correspondencia. Está claro que el nacionalismo y el catolicismo de Barrès, el hecho de que asumiese y propagase la idea revanchista en cuanto medio excitante, no significaba otra cosa que la tentativa de superación de la décadence; y resulta igualmente clara la determinación extremadamente nacionalista de esta clase de tentativa, y la manera en que debía diferenciarse de ella, por ejemplo, una manera alemana. Esta, ciertamente, no sería política (ni llevaría al sillón presidencial de alguna liga patriótica), sino moral; tampoco sería católica ni lo esperaría todo de algo exterior, del culto de las tradiciones, sino protestante, apelaría al sentimiento interno del deber, sería kantiano-prusiana… ¿Me voy explicando? He aquí la legitimidad espiritual de mi relación con el tema de Federico. Y aquí la entrego, no por el placer de un autodescubrimiento que ha de producirme un resfriado, sino para hacer frente a la necedad que da a entender que en 1914 yo habría puesto mi capa como viniere al viento.

He calificado este trabajo de «bosquejo para el día y la hora». Y eso fue; pero no solo un bosquejo de la historia, sino también un bosquejo rápido y, tal como aún sigo esperando, provisorio de algunos sueños y proyectos largamente acariciados, que habían sido de naturaleza poética, siendo yo en aquellos días lo suficientemente altruista y brutal como para extraer su médula intelectual y presentarla en forma de ensayo. De ese modo influyó la vivencia actual, la cual, ciertamente, por su parte y sin la preparación histórico-poética del camino, hubiese poseído menor influencia sobre mi estado de ánimo. Hay por lo menos un hombre que reconoció y manifestó, con simpatía, la vehemencia y —puedo decirlo— la fertilidad de la influencia que poseía realmente sobre él: se trata del poeta sueco acerca de cuyo estudio sobre el librito dedicado a Federico ya hice mención. En el pasaje en que Hallström habla acerca de la invasión de Sajonia, en el cual, en coincidencia con mi exposición, califica de «casi ligero» al heroísmo frente al peligro, por grande que este haya sido, en comparación con el heroísmo de «mantener erguida el alma bajo la presión del odio, de sobrellevar solo toda la responsabilidad, de prestar apoyo, solo, a todo cuanto duda y adolece en una nación amenazada en su vida bajo el porqué y el hacia dónde de los interrogantes»; en ese mismo pasaje, añade Hallström: «No sé si nunca antes se ha comprendido con tanta fuerza e intensidad este ánimo heroico de Federico, el fundamento de todas sus incomparables hazañas. No cabría sorprenderse de que estuviese reservada precisamente a esta época de peripecias de Alemania la tarea de hallar las correctas dimensiones; pues el pasado histórico se repite en los hechos actuales en todos sus rasgos esenciales. El haber visto esta circunstancia con candente claridad y el haber llevado a cabo el paralelo con agudeza y profundidad es lo que torna tan significativo el ensayo de Mann». ¿Por qué habría yo de encubrir la

conmoción con que leí y releí estas palabras de un extranjero? Y desde esa conmoción, que es demasiado orgullosa y seria como para tener nada en común con la vanidad cotidiana, dirijo ahora la palabra al despreocupado retórico, que me dice que en aquel trabajo yo habría marchado junto a mi pueblo en compañía de sus más abominables seductores, infundiéndole ánimos para la injusticia hacia la cual se le indujo. Si es acertado lo que dice el sueco; si su «no sé si» significa, en realidad, un «no creo que», y si tiene razón con ese «no sé»; si es verdad —y siento que lo es— que la interacción entre preparación histórico-poética y vivencia actual ha puesto a mi alma en situación de comprender con tanta fuerza e intensidad el ánimo heroico de ese hombre «gracias a cuyos hechos entró en la poesía alemana el primer contenido vital superior», como jamás había sido comprendido antes (cosa de la cual realmente no cabría sorprenderse, y que no significaría mérito alguno, sino solamente una providencia); si esto es así, ¿cómo es que estás de pie ante mí, hombre, artista, hermano, con tu arrolladora cháchara? El hecho de descubrir y experimentar a posteriori de una manera tan candentemente profunda como jamás había sido siquiera posible antes, y la comunicación aproximada de este descubrimiento y de ese experimentar a posteriori por medio de la palabra literaria, ¿es eso una actitud de compañero arribista, puede ser cosa de voluptuosa comodidad burguesa? La pasión, involuntaria, no alcanzada ni proclamada a la manera de los literatos sino íntima y acaso enmascarada por la ironía y el humor, es lo único que posibilita nada semejante, lo único de lo cual brota lo nuevo e inédito; es decir el padecimiento, el dolor, la sacrificada entrega a algo depuradoramente suprapersonal… ¿Ya no respetas la pasión, la vivencia, las injurias en caso de que no sirvan «al espíritu», vale decir a tu opinión doctrinaria radical? ¡Entonces estás perdido! Entonces tu prosa podrá ser todo lo colorida y briosa, tu gesto podrá ser todo lo genialmente abrupto, tu aliento podrá ser todo lo cálido y tu cantilena podrá ser todo lo armoniosa que se quiera, pero ya no serás un artista ni un ser humano: entonces serás un doctrinario y un maestro de escuela anquilosado en su mojigatería.

Con esto queda todo dicho. Pues, ¿qué habría yo de replicar en detalle a esta aria de odio y sospecha, de la cual he reproducido aquí algunos pasajes especialmente brillantes? ¿Qué podría responder, por ejemplo, a la inculpación de arribismo patriótico? Me conozco la inclinación al automaltrato, una predisposición acaso poco viril de hacer mías y aprobar estilizaciones hostiles y manifestaciones malévolas de mi ser. Pero la acusación de arribismo solo la contemplo meneando la cabeza, pues no sé qué hacer con ella. Nunca fue cosa mía la sagacidad en mi conducta para con el mundo y sus poderes; para ello estaba demasiado solo, era demasiado «poeta»; y aún este libro atestigua, según me parece, que la política me es ajena también en este sentido. Cuando la diviso en la esfera artística, la observo sin enfado, pero con sonriente asombro. Veo que un maestro de la «Joven Generación» la adula

públicamente, a pesar de que la desprecia en privado, y eso es sagaz. Oigo cómo otro maestro, o el mismo, considera «al último periodista» su hermano en el espíritu, con solo suponer que su periódico venera los principios democráticos; y esto es, una vez más, sagaz, pues así se convierte uno en ídolo y niño mimado de la gran prensa liberal de izquierda. Veo a un tercer maestro —o nuevamente el mismo— tratando de conquistar el favor de la masa, al presentarse a ella como cantor de la democracia. Es decir, que le veo convirtiendo su poesía en poesía de actualidad política interna, confundiendo subrepticiamente amor con distribución masiva, uniendo la virtud a la utilidad. ¿Es arribismo todo esto? Posiblemente. A mí me resulta ajeno; humorístico, pero ajeno. ¿Y el arribismo patriótico? Se entiende que también esto existe. En todos los países es posible hacer negocios con el patriotismo. Pero tal como estaban las cosas para mí, sé muy bien cómo hubiesen debido resultar, por el contrario, mi posición y mi manera de hablar si me las hubiese dictado la astucia. Hubiese debido convertir mi corazón en una cueva de asesinos, trabar la acción de mi pueblo en lucha lanzándole versos ramplones pacifistas y humanitarios, declarar con suma frecuencia que la guerra es un crimen alemán de leso espíritu, y por cierto que no se me hubiese conferido una orden —como no se me la confirió por el ensayo sobre Federico— pero mi honor, mi honor de literato, hubiese estado a salvo. No fui capaz de hacerlo. Y el no haberlo sido me reporta la acusación de que mi ambición —¡oh, no, mi vanidad!— habría predicado el «catecismo nacionalista».

Es posible que el catecismo nacionalista esté colmado, sea con lo que fuere; creo que soy alemán precisamente por el hecho de que desde siempre me he sentido muy poco firme dentro de él, y la guerra no ha modificado en mucho esa situación. Es verdad que el alzamiento de 1914 también me arrastró a mí hacia el credo y la profesión del credo de que el pueblo, al cual tengo el honor peculiar de pertenecer, podría y hasta debería luchar por el reconocimiento de los grandes derechos de dominación que posee, de sus válidas pretensiones a ser partícipe de la administración de la tierra, en suma, al poder político. Hoy tengo, cuando menos, horas durante las cuales ese credo vacila y casi yace por tierra; pues me digo que un pueblo de dominadores, limitado, duro, pletórico de sí mismo y firme en el aspecto nacional, tal como deben ser los pueblos dominadores, difícilmente dejaría que lo confundan sus espíritus más distinguidos, sentados a su diestra, tal como sucede en el caso de Alemania. Ese estado en que la nación se sintió pletórica de sí misma y de sus derechos duró cinco o seis semanas, y apenas si algo más, pese a que solo entonces sus realizaciones crecieron hasta lo monstruoso y —para los demás— jamás imaginable. Ese estado de plétora nacional pronto se sintió como espiritualmente in-nacional, la contrapresión de inmediato cobró suma intensidad, y rápidamente se la tornó desdeñable para la nación de una manera que resulta inimaginable en cualquier otro país. El nacionalismo alemán, ¿dónde está? Me gustaría ser capaz de desear que

lo hubiese. Hoy en día, en medio de una guerra, en medio de un estrechamiento y una resolución en las filas enemigas, de los cuales muy pocos entre nosotros tienen una idea o intentan siquiera tenerla, un célebre escritor se vuelve, con sentimiento global europeo, contra Lessing, el pedagogo literario nacional, porque este calificó a los franceses de nación vanidosa, porque fastidió críticamente al señor de Voltaire, y porque en su drama soldadesco prusiano colocó la figura de Riccaut. Nuestro escritor afirma que Lessing se habría rebajado, causando con ello un daño difícil de evaluar. Y surge la exclamación íntima desde las profundidades del alma nacional: ¡Muy cierto! Sí, esta es realmente una época de florecimiento del chauvinismo alemán. Después de dos años de guerra, nuestra debilidad nacional celebra orgías, y el abandono y el despojo de sí mismo de los alemanes hace mucho que ya es, una vez más, casi completo. Si no fuese por la escueta necesidad económica, no se detendría este rápido proceso de olvidarse de sí mismo, de perderse nuevamente, no habría «resistencia». ¿La admiración de las hazañas alemanas? Posiblemente se la encuentre en Suecia, pero no entre nosotros, y así es normal; que no se diga que desearía otra cosa. ¿El odio contra el enemigo mortal? No existe. Existe exclusivamente la admiración por los enemigos, y la conciencia de fuerza que se manifiesta en ella es una conciencia de poderío físico, pero en modo alguno de fuerza de carácter nacional. Es la conciencia de la seguridad de las fronteras, esa ruina de todo pathos nacional. Pues para tornar espiritualmente posible en Alemania la pasión nacional, se requiere la degradación más profunda, la miseria más extrema, y esta guerra, que es desdichada no porque no vaya totalmente bien, sino porque no va del todo mal, esa medianía que deja al país en estado de seguridad, engendra la apatía pública y la corrupción individual; admito que, desde un punto de vista nacional, no hubiese podido suceder nada peor. «Nadie que sienta en sí algún derecho de exigir tiene un aspecto deplorable», dice Goethe. Y dice asimismo: «Justicia: atributo y fantasma de los alemanes». Un pueblo ilustrado, quién habría de negarlo, y un pueblo justo. Pero ¿un pueblo de dominadores? Lo dudo. Y desespero de ello cada día.

¡No, Alemania queda reprobada en su examen de catecismo nacional! Y, no obstante, ¿no es precisamente esto en lo que se funda la mayor fe en la misión de Alemania? El catecismo nacionalista se halla en las manos y reina en las mentes de los pueblos políticos, democráticos; son sus portavoces quienes lo predican; entre los «principios inmortales» de la revolución se cuenta el principio nacional, y hoy en día debe servir como explosivo ideológico para la destrucción de Austria. Democracia y nacionalismo son cosas de un mismo origen, son una y la misma cosa. Y la culpa (para también elevarme yo, finalmente y por mi parte, a esta palabra) de la situación actual de Europa, de su anarquía, de su lucha de todos contra todos, de esta guerra, la tiene la democracia nacionalista. El principio nacionalista es el principio atomista, anárquico, antieuropeo, reaccionario. La democracia es reaccionaria, pues es nacionalista sin

ninguna conciencia europea. ¿Dónde hay conciencia europea entre los enemigos de Alemania? ¿Acaso en Inglaterra, para no hablar de las desvergonzadas conductas de los pequeños egoísmos nacionales? La conciencia europea, la responsabilidad supranacional, vive única y exclusivamente en el pueblo apolítico y antidemocrático, en Alemania, pero el literato alemán de la civilización no lo ve. Escucha, transfigurado, las frases de la «sociedad libre de los estados», de la «liga democrática de los pueblos», de la «paz democrática», que ruedan en boca de los retóricos occidentales, con mendacidad, puesto que ni él mismo ni ninguna persona comprensiva de todo el mundo cree seriamente en esa sociedad, en esa liga ni en esa paz. «¡¿Creen ustedes en la liga de los pueblos?!», exclamó el señor George Clémenceau ante su cámara… Y la cámara enmudeció. No, lo que Europa necesita no es la paz de la democracia nacionalista-internacional; esa paz es imposible, y no sería tal, sino una perpetua anarquía. La paz de Europa no sería internacional, sino supranacional, no sería una paz democrática, sino una paz alemana. La paz de Europa solo puede basarse en la victoria y el poder del pueblo supranacional, del pueblo que puede reivindicar como suyas las más elevadas tradiciones universalistas, el más opulento talento cosmopolita, el más profundo sentimiento de responsabilidad europea. La paz de Europa se basaría en el hecho de que el pueblo más ilustrado, más justo y más sinceramente amante de la paz fuese también el más poderoso, el pueblo dominante, en el hecho de un poderío del Imperio Alemán que ya no pudiese estar expuesto a maquinación alguna. Si esto significa profesarse partidario del catecismo nacionalista, pues bien, entonces hago su profesión de fe, y siempre la he hecho. Y entonces, como dice el filántropo, yo habría «contribuido a provocar la guerra con mis propias manos».

No, no es por eso que yerro, sino porque yo era un dubitativo. Porque «siempre me conduje dudando finamente frente a conceptos tan groseros como la verdad y la justicia». ¿Conceptos groseros? Esos no son conceptos groseros; son los más elevados y puros. Y es un fanfarrón de la virtud quien los lleva inútilmente en sus labios. ¿Dudando? Yo hubiese dudado de la verdad y de la justicia como ideas eternas, jamás las hubiese amado en las dos mil páginas en letras de molde que escribí lentamente, con la mayor prudencia, durante estos veinte años, si me hubiese importado la verdad; ¿qué quedaría para la justicia, entonces? Pues estos no son solamente nombres, ¿o es que todas las palabras supremas, como también «libertad» y «belleza», no son solamente nombres para designar lo Uno, lo Divino, lo Absoluto? ¡La justicia! No sabe lo que es aquel para quien no es otra cosa que un grito político, es decir una fanfarria que convoca a hechos sangrientos, aunque solo se trate de hechos literarios. En cuanto pasión espiritual, como melancolía y verdad solo la conoce aquel para quien es la cuestión suprema de la conciencia o, más aún, la propia conciencia. Evidentemente no puede ser expresión de esta justicia un brioso pathos; es posible que la misma conduzca al quietismo. Pero ¿qué otra cosa, qué indisciplina y voluptuosidad es esa

justicia que no hace sino agredir, carente de dudas y de conciencia, e injusta en lo fundamental, si jamás permite que aquella otra la corrija? Sí, he puesto en duda que sea decente arrastrar a la verdad y a la justicia, día tras día, por el albañal de la política; que sea decente y correcto confundirlas con la república radical; y por ende yo era un dubitativo y un quietista. Es posible que el filántropo tenga razón.

¡Pero entonces, qué! ¿Que la duda y el quietismo habrían provocado esta guerra? ¿Que este hecho, bueno o malo, habría surgido del quietismo y de la duda «burguesa»? Esto es novedoso, esto es paradójico. ¡Pero esta guerra no es un hecho, es una catástrofe!, exclamáis. Es ambas cosas. Todo gran trastocamiento ha sido siempre tanto una cosa como la otra. Tomaríais muy a mal si quisiese disputársele a la Revolución Francesa el carácter de hecho. También esta guerra es, lo mismo que una catástrofe europea, una acción europea conjunta; por cierto que yo siempre había creído que era un hábito, una disposición y un «gesto» intelectual y anímico completamente diferente a la duda y al quietismo lo que engendraba la acción, o la preparaba, o cuando menos la anunciaba, más exactamente un fortalecimiento, aunque fuese artificial, una nueva voluntad, aunque fuese convulsiva, y un «nuevo pathos», un grito —aunque fuese histérico— en procura de movilidad y movimiento, pero a cualquier precio…

No se debería hablar acerca de las relaciones entre el espíritu y los acontecimientos con tanta ligereza como no se avergüenza de hacerlo el filántropo, a fin de poder inculpar y sospechar. Quién no ve, acaso, que esas relaciones existen, que esta guerra no es una casualidad ni ha caído, sin mediación ni previo aviso, del cielo o del infierno. Pero la labor de descubrir y esclarecer estas relaciones, la de descubrir, por ejemplo, en qué grado es Dostoyevski un héroe, el héroe y profeta ruso de esta guerra, me parece la más delicada de las tareas. Dostoyevski fue poeta, fue artista, fue expresión nacional, y nunca se sabe si un artista no es alguna vez algo más que eso, más en cuanto expresión y vocero, es decir si no es también líder, dictador, artífice y formador de su pueblo. Por consiguiente, no se sabe hasta qué punto Dostoyevski solo recibió de la nación y encarnó como poeta nacional la idea rusa, el paneslavismo y el llamado a Constantinopla, ni en qué medida la idea repercutió sobre la nación a través de él. Sabemos que este gran cristiano elogió y ensalzó la guerra en general. Y si pudiese definirse la medida de influencia política según la medida de la voluntad política, habría que divisar ciertamente en él a un héroe de esta guerra, en todo caso antes que en Nietzsche, a quien por lo menos yo nunca puedo oír mencionar sin amargura como autor de influencias políticas. «El mayor mérito de Nietzsche en el aspecto objetivo —dice Emil Hammacher en su libro Hauptfragen der modernen Kultur—, es la separación entre la vida metafísica y la vida social […]. Nietzsche ha reencontrado la noción de que el individualismo es un error, y que sin embargo, lo supra-individual se concreta a través de la propia personalidad, y solo a través de ella; en relación con lo

metafísicamente supra-individual, lo socialmente supra-individual, la sociedad es, para él, un medio indiferente y subordinado». Por consiguiente, según Hammacher, Nietzsche coincidía con el cristianismo en la separación entre lo metafísico y lo social; era tan poco político como el propio Jesús, cuando en aquella frase inmortal distinguía entre las obligaciones para con el «César» y para con «Dios». Si se pretende reivindicar como efectos políticos de Nietzsche el que haya inducido a algunos propietarios de minas o grandes accionistas bursátiles a considerarse hombres del Renacimiento, o el que algunos necios jóvenes y señoritas lo hayan comprendido en el sentido de que debían «vivir su vida» de una manera amoral… ¡en nombre de Dios, eso no es serio! Pero donde sí Nietzsche produjo efectos políticos sumamente serios, más exactamente en el sentido bélico, es cosa que sé con exactitud, y lo diré.

De esta manera vuelvo sobre la reciente apoteotización de Émile Zola, el novelista y activista francés, cuya actividad estuvo orientada obviamente contra ese movimiento que, en realidad, reivindicaba en Francia para sí el nombre del activismo y que, a pesar de la república radical, conservó plena vitalidad después de la muerte de Zola: contra el activismo político de la «Action Française» y de la Liga Patriótica. Su actividad fue una rebelión justiciera individualista contra un pathos vital político que se declaró dispuesto a sacrificar un presunto «inocente» a los intereses del estado, la «verdad» a la «vida». Eso era Nietzsche politizando y, por ende, corrupto. Jamás pensó alma alguna en Alemania politizar el pathos vital de Nietzsche. Eso hubiese sido totalmente no-alemán. Hacerlo era cosa reservada a los latinos, como correspondía. Lo que se califica de «activismo» en Alemania es pacifista, humanitario y antinacional, en suma, ilustración radical; pero el activismo latino es nacionalista y guerrero, es reacción radical. El «activista» alemán aprendió a escribir de Nietzsche, y eso podrá ser un abuso, pues Nietzsche no era un esclarecedor. Pero el latino aprendió a politizar de él, y ese es un abuso mucho más grave. Politizar a Nietzsche es estropearlo y no otra cosa, y si hay algo espiritual que haya provocado activamente la guerra, lo ha sido la incapacidad de los latinos de mantener separadas la filosofía y la política.

Evidentemente es esta incapacidad la que el literato de la civilización considera justamente el mayor mérito de los pueblos occidentales, es precisamente ella para la cual quisiera también educar a su pueblo, y es posible que esté realmente en tren de lograrlo. Lo que se denomina activismo, voluntarismo, nuevo pathos, no es otra cosa que la no-separación entre filosofía y política: allí es donde el literato de la civilización ve la virtud que, de haber sido dominante, hubiese impedido la guerra, mientras que el instinto opuesto, la separación entre lo metafísico y lo social es, en su opinión, el propio vicio que no impide la guerra, lo que equivale a decir que la habría provocado. Pero las cosas no son tan sencillas como le parecen a quien se halla empeñado en acusar e inculpar. El falso nietzscheanismo de Francia predica que la politización de la filosofía puede significar tanto reacción radical como ilustración radical, tanto guerra

como pacifismo; y sin acusaciones, sin inculpaciones constato que el «activismo» alemán, a pesar de que su opinión política doctrinaria es pacifista, tiene mucho más que ver con la acción y catástrofe global de Europa, dentro de la cual nos hallamos sumidos, que la ha preparado y anunciado mucho más, anímicamente, por su gesto, que cualquier quietismo y «duda» de índole «burguesa», que cualquier posición artística apolítica, enfocada hacia el conocimiento y la forma. ¿Dónde estarían las relaciones espirituales, por ejemplo, entre mi producción germano-burguesa-artística y la guerra, si en este punto puedo hacer abstracción de ciertas relaciones solamente simbólico-éticas, que hoy en día por cierto existe la inclinación a considerarlas «actuales»? Sé muy bien que lo venidero se anunció de alguna manera en mí y a través de mí, tal como lo hace a través de cualquier instrumento de algún modo sensible. Los trabajos en los cuales me sorprendió y me interrumpió la guerra están a tal punto inspirados por lo que se cernía, sin que yo lo sospechase, que en el futuro, cuando no se esté seguro de la cronología, se divisarían en ellos sin vacilar inspiraciones de la guerra. También veo perfectamente cómo, por ejemplo, la narración La muerte en Venecia se halla situada en la época inmediatamente anterior a la guerra, en su tensión de voluntades y su morbidez; a su manera es un producto último, la obra tardía de una época sobre la cual recaen las inciertas luces de lo nuevo… Pero no es a estas conexiones ni a oscilaciones meramente sensitivo-sismográficas a las que aquí me refiero. Se trata más bien de simpatías de la voluntad, del temperamento, del gesto, de la necesidad patética, de simpatías de las cuales tampoco es posible hallar rastro alguno en mí, que soy consciente de mi desusada humanidad en mi línea épica, ni que tampoco podrán hallárselas jamás, mientras que un tipo de producción más joven —no siempre de modo generacional—, más «futura» o actual hoy en día, las exhibe en una cantidad que hasta produce asombro. ¡Tanto mayor honra para ella! Repito que no soy yo quien está empeñado en la denuncia. Entretanto resulta palmario que lo que se denomina «activismo» en Alemania no es otra cosa que la traducción al ámbito político de un determinado gusto y temperamento artísticos. Una escuela artística (el «expresionismo»), de necesidades vehementemente activistas, con una desdeñosa aversión por la calma, la contemplación, el deleite épico, la objetividad y la alegría, que apunta por completo a la rapidez, a lo vehementemente movido, lo atrozmente expresivo, exige un buen día «que el intelectual obre». Eso podría llegar a ser bueno. En lo que a mí respecta, pienso con interés y gratitud en impresiones valiosas, «significativas» en el sentido goetheano del término, de rabia restallante, crueldad, salvaje abigarramiento, dureza, mal humor, inexorabilidad, malignidad, inhumanidad con que se relatan ciertas historias recientísimas, y me digo que poco hace a la cuestión si la opinión política doctrinaria de estos señores colegas es pacifista o no, pues ¡aquí está la guerra! La cantaron en cada línea antes de que estallase, y jamás hubo mejor ejemplo de cuán poco la intención proclama la esencia. ¿Y no se

corresponde con mi clara visión su propia confesión, su propio orgullo? Un jefe expresionista, por cierto que del sector plástico y no literario, exclamaba en agosto de 1914: «¡Esta es nuestra hora!».

Las intenciones del filántropo son, por cierto, otras. Mi instante favorable, piensa, es el hoy, el más favorable de los de mi condición; pues mientras que él estaría condenado al «destierro» y al «silencio», solo se nos oiría a nosotros, a mí, y aprovecharíamos —yo aprovecharía— los factores de la hora tratando de hacer caer en el olvido, mediante la exagerada insistencia en mi patriotismo, a algunos «otros» que, por su parte, también constituyen un plural retórico. «Habría que contemplarlos —dice (el subrayado es mío, que atribuyo valor a ese giro, que sisea de una manera tan notable)—, habría que contemplarlos para ver si no eran ya los mismos que sabían cómo aprovechar». Nadie sabe qué pretende ni qué puede significar eso. Es la sospecha en sí misma y en general, la sospecha siseante sin contenido ni objeto, suavemente proferida con el rostro distorsionado. Está claro que, en opinión del filántropo, mi «ideología» me torna la vida excesivamente fácil —a su entender, las cosas me resultan fáciles, y siempre me resultaron tales—, vivo todos los días «recorriendo el mundo con una canción», como dice la ópera. ¿Es el odio un medio de conocimiento más poderoso que el amor? No, por cierto que no. Por lo menos, no es el odio inescrupuloso de los retóricos. No quiero hablar del pasado, ni de la canturreante facilidad de mi modo de ser y vivir en él. «Me hallo situado entre dos mundos —manifestaba Tonio Kröger—, no me hallo a mis anchas en ninguno de ambos, y en consecuencia las cosas me resultan un tanto difíciles». También observaba que algunos se extravían necesariamente porque no existe en absoluto un camino apropiado para ellos. Pero basta. Por el momento quiero preguntar si no serán un brioso optimismo progresista y la filantropía retórica los que dan por resultado una forma de vida comparativamente «fácil». Me contento con constatar que él, que me reprocha una vida fácil, se las compuso con los acontecimientos de tal manera que, en primera instancia, lanzó al rostro del mundo alemán algunas tiradas de cámara parisinas acerca del sable y la justicia, declarando luego que el tipo del hombre de negocios humanitario era la imagen ideal del europeo; después de lo cual pudo volver a consagrarse a su arte poética, satisfecho de su existencia, en un estado de orgullo, buen humor, abrigo moral y rodeado del chisporroteo de los aplausos de una juventud politizante. ¿Y yo? ¿Yo, por mi fácil parte? Yo me encuentro obligado, de alguna manera, a escribir este libro… En otras palabras: yo marcho, irresponsable y colmado de arrogancia sensual, junto a los seductores del pueblo, «por lo demás ignorante de la catástrofe cual el último».

Ignorante de ella, cual el último; también esta frase me ha dado qué pensar. ¿Sabía yo y sé menos de los acontecimientos que aquellos que se creen supremamente libres y distinguidos por el hecho de burlarse de la «gran época», a causa de mezquinas

preocupaciones de literato por los daños culturales que suelen acompañar a la guerra y a la obnubilación patriótica, y que, por ejemplo, fueron la consecuencia de 1870? ¿Acaso he pensado, en agosto de 1914, siquiera en el primer instante, que esta que ha dado en llamarse «guerra» —y cuya naturaleza y consecuencias solo una necedad pueril compara con las de 1870— era fácil y alegre, un paseo militar a París y San Petersburgo? No lo comparé con 1870, sino con 1756, en la medida en que solo era una «guerra»; dije que bien podría durar siete años —y ya que se halla en su tercer año, ¿qué tiene eso de imposible?—, tal vez haya tenido una idea más clara que la mayor parte de mis compatriotas con respecto a la supremacía física y llanamente moral contra la cual había que librarla, declaré que una «victoria triunfal» resultaba inimaginable, y en todo caso contaba con un desenlace similar al de 1763. Pero aunque el seductor paralelo nacional-histórico me hechizaba, no me ató ni me cegó por completo. O veía muy bien que cuanto ocurría era mayor y más terrible que una porción del destino prusiano. Puedo decir que me conté entre los primeros que se educaron dentro de lo que se cernía, y allí donde solo las mentes pueriles podían divisar una «guerra» como cualquier otra, distinguían un acontecimiento que derrumbaba los cimientos, solo comparable con las más tremendas revoluciones, irrupciones y colapsos de la historia universal, es decir de la historia mayor, a la cual debía parecerme extremadamente necio y miserable «oponérsele» con un sentido pacifista-humanitario o literario-cultural; un cambio universal, cuando menos la sangrienta demarcación histórica del cambio de siglo. Únicamente el espíritu alemán parecía estar predispuesto a semejante reconocimiento, y lo que le repugnaba era precisamente el mezquino instinto de sus enemigos: el de falsear lamentablemente un acontecimiento universal que, por cierto, y como todo lo elemental, parecía adecuarse muy poco a nuestra civilización, convirtiéndolo en un affaire sentimental-moral, más aún, forense, con «culpa» e «inocencia», «sable» y «justicia». Buena parte de mi patriotismo emanaba y emana de la comparación entre la concepción alemana trágica de las cosas y la concepción forense moral de los enemigos… Pero, ¿no veía yo también en este cambio de siglo un cambio en mi propia vida personal, y en la de todos nosotros? ¿No comprendí acaso de inmediato que «después» todo sería diferente, que nada podría volver a ser como antes, que nadie podría proseguir su vida a la antigua manera, y que quien quisiese hacerlo se sobreviviría a sí mismo? Lo que me conmovía y me avergonzaba era la desproporción entre mi rango personal y el estremecedor derroche de historia universal que marca la crisis de mis cuarenta años. No cabe duda de que constituye un destino el hallarse situado en el tiempo de tal suerte que el viraje de la vida personal coincida con el viraje catastrófico de los tiempos. ¡Dichoso, pensaba a menudo durante aquellos años, dichoso aquel que durante toda su vida puede sentir bajo sus pies el mismo fundamento cultural e ideológico! Pasé muchas horas sobre los escritos, los apuntes, los epigramas en los

cuales Goethe trataba de analizar la Revolución Francesa, y fue para mí un consuelo ver cómo este grande, que seguramente también habrá deseado tener bajo sus pies, y hasta el fin de su vida, el mismo fundamento social y espiritual, luchaba con tanto denuedo para comprender lo novedoso, para incorporarlo a su mundo y a su obra. ¿O acaso su corazón, su espíritu, estaba amplia y alegremente abierto a lo nuevo? ¿No estaba pletórico de polémica, de resistencia? ¿No fue acaso su instinto primero y más intenso el de la autoafirmación, el de la afirmación de su mundo?

En estos días confusos, lo francés hace retroceder, como otrora
lo hiciera el luteranismo, la serena instrucción.
O bien, para escoger alguna otra cosa antidemocrática:
¿Qué os ofrece la sagrada libertad de prensa
de provecho, en cuanto frutos y ventajas?
Tenéis ciertos indicios de ello:
el profundo desdén de la opinión pública.

Esta es la clase de cosas que enseñaron Goethe, Schopenhauer y Nietzsche al educando alemán. ¿Y este habría de resolverse a tomar partido, en esta guerra, en favor de la opinión pública democrática mundial, que comportaba todas las características de la superficialidad, de la ignorancia, del sentimentalismo y de la vulgaridad, y contra Alemania?… Sin embargo, lo reitero: quienquiera que pretenda seguir viviendo, según esto, tal como había vivido hasta el presente, se sobreviviría a sí mismo. ¿Qué otra cosa es, si no, este extenso monólogo, este escrito, que una mirada retrospectiva hacia lo que yo era, lo que fui por un tiempo con justicia y honor, y que ya no podré ser por más tiempo sin sentirme viejo? No, difícilmente ignore la significación de esta hora, ya que hasta sé que será viejo y perteneciente al ayer para siempre aquel que no logre acordar una paz tolerable con los nuevos tiempos.

En lo que a mí respecta, debo comprender que podré por cierto captar, aprender, buscar el entendimiento, corregirme, pero no podré modificar mi ser ni mi educación, no podré arrancar mis raíces e hincarlas en otra parte. ¿Que este cambio de los tiempos sería «mi hora»? Solo lo es en la medida en que su trueno subraya de una manera desproporcionadamente avasalladora el cambio en mi propia vida personal; si todo no me engaña, señala el fin de mi «hora», y no su comienzo. ¡Mi instante más favorable! ¡¿Necio, no ves acaso que es tu instante más propicio, que es más bien el tuyo?! La politización, la democratización de Alemania, que es obra de esta guerra que niegas humanitariamente, ¿no crea acaso la atmósfera en la cual pueden prosperar gloriosamente, por fin, tu obra y tu voluntad, tu moralidad política y tu «humanitarismo» político? ¿No florece acaso tu obra? ¿Acaso no se reúnen los tuyos, y proclaman tu nombre, que es para ellos el símbolo de la nueva verdad y honra? ¿No se refleja en sus rostros la crítica ante lo que aún no ha existido, y que tú representas: ante la democracia artística? ¿No te aseguran acaso los tuyos, con tanto celo, que eres

lo que yo —que después de todo me hallo más estrechamente vinculado que tú con la cultura alemana, con la pequeña burguesía alemana— jamás quise persuadirme de que era —es decir, un poeta alemán—, y no sería «solamente humano» que lo creyeses? Ahora llega el éxito turbulento, modernamente comercializado, casi en el estilo y en el gusto de tus sueños zolaescos; llega la propaganda a través del megáfono, la difusión masiva encuadernada en oro, los festivales teatrales, todo ello con un sentido y un espíritu político-democrático que eran totalmente ajenos a mi «hora»… ¡Dichoso de ti! Cuanto más se colmen todos tus anhelos, tanto más podré esperar que también a mí se me tribute justicia; pues toda «hora» es pasajera, y no creo que puedan deducirse los juicios puros de valor a partir de su diferente estratificación en la vida del individuo. Pero entretanto:

Well, if I don't succeed, I have succeded,
And that's enough; succeeded in my youth,
The only time when much success is needed:
……
Whate'er it was, ´t was mine; l've paid, in truth,
Of late, the penalty of such success,
But have not learned to ivish it any less.

Han pasado años, más que los que está durando la guerra, desde que señalé con lápiz en el libro estos versos de Don Juan. Desde tan temprano estaba yo al corriente… y ello sin llantos. Soy capaz de contemplar mi vida y mi destino con calma, y hasta con buen humor, con una independencia para la cual «amor fait» es una expresión demasiado patética y moral. La amargura es el último de mis peligros. I have succeeded, and that's enough… También vuelve a acudir a mí el amor, inclusive el amor de la juventud, y bien puede creer que no acude a un ingrato. Pero si ahora renuncio; si ahora no quiero ni puedo cantar en el coro políticamente organizado la canción del «espíritu», que antes murmuraba quedamente para mí mismo, a modo de tentativa e irónicamente asordinada; si yo, cuyo simbolismo ético ha llegado momentáneamente a adquirir cierta actualidad nacional, pronto me hallaré solo, sin partidarios ni «conexiones», como un no-organizado, un marginado y un «inútil»; pues bien, tengo la sensación de que a semejante defectuosa soledad y olvido podría vincularse un bienestar completamente nuevo, una nueva libertad, irresponsabilidad y bohemia, algo así como un nuevo humor patibulario y una nueva arrogancia, un estado muy semejante a aquel estado oscuro, libre, temprano, durante el cual el propio nombre no se ha convertido aún en botín del mundo, y en que, convencido de ser un niño terrible, se produce lo mejor de sí mismo. ¿Quién te dice que no es precisamente esto lo que quiero y busco? ¿Que acaso no considere el papel terrible como más artístico y decente que el de chantre de las virtudes del espíritu? Anticipo que he de dedicar un capítulo especial a la virtud… Pero ¿es un instante que es tan poco el mío,

que te pertenece tan visiblemente a ti y a tu brillante ascenso; es este, pregunto, el instante apropiado para golpearme en el rostro, tal como tú haces? ¿Valió la pena hacerme responsable de ti durante quince años, con noble ausencia de envidia, para dejarte ir tan inobstaculizadamente, precisamente en el instante en que todo se revierte? ¿No será un abuso de tu hora de honores el decirme, ante la juventud congregada y en mi propio rostro, que durante toda mi vida no he sido otra cosa que un entretenido parásito?

Un parásito. Pues: «¿Acaso fue usted un luchador?». ¡Oh, no, jamás fui un luchador ni nada semejante! No me situé de pie, con una mano sobre el corazón y la otra en el aire, recitando el Contrat social. No canté que hubiese que colgar de un farol a algunos «señores» ni abogué por la supresión de los grandes hombres porque estos depriman el nivel. No afirmé que la república fuese el ideal de la verdad, ni me burlé tampoco de la humanidad eternamente cargada de dolor, al aseverar, tremolante, que su camino conduciría «hacia algo bello, absolutamente alegre», y no califiqué acto seguido de idiota o de infame a todo aquel que no quisiera creerlo, ni grité: «¡Reparad en mí, que soy el que ama!». Recuerdo haberme abstenido de todo ello. Y por consiguiente no fui un luchador. Por lo tanto fui un parásito. He de ser prudente. No he de calificar de desordenada ligereza de orador, de agravio impertinente e indignante lo que las dimensiones de mi caso solo permiten calificar de una pequeña injusticia. Un grande recorría su pequeña habitación, con las manos a la espalda, y le decía al criado que le escuchaba, mientras acaso su voz temblara, después de todo: «Sé muy bien que, por mucho trabajo que me haya tomado a lo largo de toda mi vida, a los ojos de ciertas gentes toda mi obra se considera como si nada fuese, precisamente porque he desdeñado mezclarme en las facciones políticas. Para ser grato a esas gentes, hubiese debido convertirme en miembro de algún club de jacobinos». ¿Puede recordar estas palabras, recordarlas y nada más, en el instante en que se me dice que he vivido una vida de parásito?… El concepto de la ayuda me fue caro desde que pude comprender que tenía un sitio en mi vida. Confieso que no lo creía, y por ello no había partido de ese concepto social. No, ni siquiera me había permitido soñar que yo podría ayudar a otros, ya que mi propia problemática me daba tanto quehacer. Hoy sé por centuplicado que, al «tomarme tanto trabajo», he ayudado a vivir a otros… Esto es, por cierto, algo diferente a situarlos, con brío y trémolo, en el estado de revuelta política, el único estado europeo y digno del hombre, pero no está establecido que sea algo peor, algo menos moral, o siquiera menos social. Mi manera de hablar, de hacer hablar a la vida, era antes bien áspera que dulce, aun cuando en verdad el humor y la música eran para mí correlativos del pesimismo. Un gran artista burgués, Adalbert Stifter, decía en una carta: «Mis libros no son solo poesías, sino que, en cuanto revelaciones morales, en cuanto dignidad humana guardada con estricta seriedad, poseen un valor que será más permanente que el poético». Yo tengo el

derecho de repetir sus palabras, y millares a quienes «ayudé a vivir» ven ese derecho. La generación que, hacia comienzos de siglo, decidía acerca del éxito o no de un escritor, me dio la bienvenida; claro está, también dio la bienvenida a otros, a menudo peores, y con ello no se decía mucho acerca del valor del efecto que produje; es posible que el mismo se fundase en atributos lisonjeros, en lo agradable de su tono. Pero entonces, cuando yo comencé a escribir, aún estaban en sus manos los hombres que hoy en día cuentan tantos años como la novela de la decadencia, la novela del poeta burgués. Junto con esas creaciones crecieron ingresando en la vida, en la difícil vida, y me hicieron saber que aquellas los ayudaban a vivir. Me enseñaron a creer que no era un efímero encanto de complacencia, sino un valor humano lo que obraba desde aquello que yo podía dar. Pero la maledicencia política, agresiva, siempre agrediendo mientras se tributa honores a sí misma, surge a la palestra y declara que, en lugar de ser un «luchador», yo habría aprovechado parasitariamente los beneficios del poder.

¿«El nombre de su acción»? Lo que en este caso se ha permitido el filántropo, el literato de la civilización, el neo-patético y político, lo que en su gran estado de seguridad moral creyó poder permitirse, es la más ligera, inconsciente y humanamente irresponsable calumnia. Desde luego que puede afirmar la superioridad moral de esta clase de «política interna» sobre la ira de los exaltados patrióticos, dirigida hacia el exterior; pero en la tempestad de esta época, ni la razón ni la justicia ni el humanitarismo de ningún contemporáneo ha padecido naufragio más grave que los suyos.

POLÍTICA

¿Qué otro artista se ha preocupado jamás de
los acontecimientos políticos actuales? Él solo vivía en su arte,
y solamente dentro de él recorría la vida;
pero una época ominosa y difícil hizo presa del hombre
con puño férreo, y el dolor le arrancaba exclamaciones
que le eran habitualmente ajenas.

E.T.A. HOFFMANN, HÖCHST ZERSTREUTE GEDANKEN

La objetividad es libertad, es alegría. Respiramos; nuevamente podemos ser «científicos», como al comienzo de nuestra consideración. Nos preguntamos: ¿qué es política?

Se nos contestará: «La política es la teoría del estado». O bien, como lo formula un erudito con precisión aparentemente definitiva: «La política es una conducta práctica, inclusive las reglas derivadas de ella, que tiene por objetivo la conservación o transformación del estado imperante por parte del gobierno, de determinados grupos del pueblo, o bien individuos». Sin embargo, hoy en día estas son definiciones envejecidas. La verdadera definición del concepto de «política» solo es posible con ayuda de su contraconcepto; la misma reza de la siguiente manera: «Política es lo contrario de esteticismo». O bien: «La política es la salvación frente al esteticismo». O bien, expresado de un modo totalmente estricto: «Ser político es la única posibilidad de no ser esteta». Afirmamos e insistimos en que solo esta constituye la definición de política que en la actualidad está viva y satisface la situación imperante, pese a que no se nos escapa la circunstancia de que definimos algo desconocido sirviéndonos de otra cosa desconocida, la cual no es una definición en tanto y en cuanto debemos definir igualmente esta segunda incógnita, el concepto de esteticismo… ¡Pero estamos dispuestos a ello! ¿Qué es esteticismo? ¿Qué es un esteta?

Al responder a esta pregunta es cosa corriente poner demasiado en primer plano circunstancias irrelevantes y accesorias, para en cambio descuidar lo propia y esencialmente característico, y sobre todo circunscribir con demasiada estrechez el concepto. El esteticismo no es, por ejemplo, la belleza del espíritu, del alma; no es sencillamente un criterio de esteticismo el que alguien insista en «morir en la belleza», o en tener permanentemente a flor de labios expresiones como «pámpanos en el cabello». Por el contrario, es totalmente posible sentir aquel deseo como

insoportablemente afectado, y este giro como bastante absurdo, y no obstante ser un esteta de primer orden. Tampoco basta esa falta de calidez entrañable y de humanidad, esa mezcla astuta e intelectual de trivialidad y refinamiento o de brutalidad y refinamiento, que constituye la esencia de algunas obras de arte modernas o ya no modernas, para agotar y colmar el concepto de esteticismo. El esteticismo en cuanto antítesis de la condición de político —pues solo dentro de esa antítesis despierta hoy en día este concepto a una vida actual—, el esteticismo es antes bien… ¡Pero dejemos que sean los ejemplos quienes hablen!

Un esteta, para tomar el primer caso que se nos ocurre, es Schiller, en aquel pasaje de La novia de Messina en el cual, por boca de un corifeo, y con las palabras más lisonjeras, ensalza la paz, la compara con un amable mozalbete que, a la vera de un tranquilo arroyo y con los corderitos triscando a su alrededor, extrae dulces sonidos de su flauta, pero ya en el siguiente aliento aprovecha la ocasión —o abusa de ella— para hablar, con la misma devoción poética, de la guerra, para declarar que también él se siente honrado de calificarla de «fuerza motora de los destinos humanos», y estallar acto seguido en ese canto de alabanza a la matanza de seres humanos, precisamente en esos versos falsamente morales con cuya cita me atraje las iras tan tremendas de Romain Rolland. En este pasaje, repitámoslo, Schiller es un esteta; pues en él no es político, en absoluto, ni bueno ni malo. Hubiese podido glorificar la guerra y calificar de cobardes y llorones a los pacifistas; hubiese sido entonces un político malo y falso, misántropo y digno de ser combatido. Hubiese podido cantar a la paz eterna, y estigmatizar a la guerra como una recaída en situaciones infrahumanas; hubiese obrado entonces como un político bueno, esclarecido y merecedor del aplauso. Pero sumirse en la naturaleza esencial de la guerra y de la paz con la misma y diletantesca comprensión, amor y libre intuición, eso precisamente era esteticismo, era la volubilidad —he de decirlo con todas las letras— del parásito.

A diferencia de Schiller, cuyo esteticismo a veces parece ser puesto en tela de juicio por su moralismo, Flaubert es conocido en forma general como señalado esteta; sin embargo, sería superficial creer que lo es a causa de su prosa artística cincelada y equilibrada con maniáticos cuidados. No es más que un síntoma, y apenas si es eso, ya que un estilo hermoso es asimismo la característica distintiva de una condición de política genuina, plausible y filantrópica. No, es otra cosa lo que confiere a Flaubert el sello de esteta; lo es, por ejemplo, su modo de conducirse frente a las dos figuras del boticario y del sacerdote en Madame Bovary, en la escena durante la cual ambos se hallan sentados junto ante el cadáver de Emma y se produce el choque entre sus respectivas concepciones del mundo, la famosa cosmovisión del señor Homais y la del cura de campaña. Acaba de preceder a esta escena la muerte de la pobre pecadora Emma; fueron esas páginas severas, terribles, solemnes. Y entonces, como ya dijimos, chocan entre sí sus respectivas concepciones del mundo. «"Puesto que Dios siempre

sabe qué necesitamos, ¿para qué entonces la oración"? "¿No es usted acaso cristiano?" "Admiro el cristianismo, fue el primero en abolir la esclavitud…" "No hablemos de eso. La Biblia…" "¡Déjeme usted tranquilo con la Biblia! Los jesuitas…"». Por momentos los interrumpe la entrada de Carlos Bovary, quien se siente atraído hacia el cadáver. Es él cuya mujer ha muerto, y pareciera que ello lo eleva de alguna manera por encima de las disputas entre ambos caballeros. De cualquier manera, su figura produce un efecto sumamente serio y respetable cada vez que entra. «Apenas abandonaba Carlos la habitación, ambos recomenzaban sus consideraciones. "¡Lea usted a Voltaire!", decía el uno. "¡Lea usted a Holbach! ¡A los enciclopedistas!" "¡Lea usted las cartas de algunos judíos portugueses", decía el otro, "lea usted los fundamentos del cristianismo de Nicolás!" Ambos se irritaban, sus cabezas enrojecían, y hablaban simultáneamente. Bournisien estaba indignado por la osadía del boticario, Homais estaba asombrado por la ilustración del sacerdote. Ambos estaban a punto de dirigirse ofensas…». Finalmente, se quedan dormidos. «Así se hallaban sentados, uno frente al otro, con sus vientres prominentes y sus rostros hinchados con sus frentes plenas de arrugas. Después de su reyerta los unía la misma debilidad humana. Estaban tan inmóviles como el cadáver que yacía junto a ellos, y que parecía dormitar. Llegó Carlos. No los despertó. Entraba por última vez. Para despedirse de ella». No agregaré nada a esto. Esto es esteticismo, pues aquí se queda escandalosamente en deuda con la política.

Schopenhauer se revela como un esteta a cada paso; en los dos pasajes que siguen no lo hace en absoluto con especial desenfreno, pero acaso sí con una concisión paradigmática. Habla de la gloria, de acciones en virtud de las cuales se alcanza la gloria; esas acciones se dividen, según dice, en hechos y obras, y cada uno de esos dos caminos hacia la gloria tendría sus propias ventajas y desventajas. «La diferencia principal es que los hechos pasan, mientras que las obras permanecen. Hasta el hecho más noble tiene solamente una influencia temporal; en cambio, la obra genial vive y actúa, elevando y beneficiando, a través de todos los tiempos. De los hechos solo permanece el recuerdo, que se torna cada vez más débil, deformado e indiferente, que hasta debe extinguirse paulatinamente, salvo que la historia lo recoja y lo transmita a la posteridad en estado de petrificación. En cambio, las obras son inmortales de por sí y, en especial las obras escritas, pueden vivir a través de todos los tiempos». Al pie advierte Schopenhauer que, por consiguiente, flaco elogio es el que se le tributa a las obras si, tal como está de moda en la actualidad, se cree honrarlas asignándoles el título de hechos. Puesto que las obras son de índole esencialmente superior puesto que han emanado de la inteligencia inocente y pura, que se alza como un perfume por sobre este mundo de la voluntad. Esto, en primer término. Y en otro pasaje dice: «La naturaleza no hace las cosas como los malos poetas, quienes, cuando presentan a canallas o tontos, ponen manos a la obra con tanta torpeza e

intencionalidad que se diría que detrás de cada uno de tales personajes puede verse al poeta, desautorizando de continuo sus ideas y sus palabras, y exclamando con voz de advertencia: "Este es un canalla, este es un tonto; no hagáis caso de lo que dice". La naturaleza, en cambio, hace lo mismo que Shakespeare y Goethe, en cuyas obras todos los personajes, así se trate del mismo diablo, tienen razón mientras estén en escena y hablen; porque cada personaje ha sido concebido con tanta objetividad, que atrae nuestro interés sobre él y nos obliga a participar en él: pues, al igual que las obras de la naturaleza, ha sido desarrollado a partir de un principio interno, en virtud del cual sus acciones y sus palabras aparecen como naturales, y a veces hasta como necesarias». Se me ocurre que no es posible ir más lejos en materia de esteticismo antipolítico que declarando esteticista a la propia naturaleza.

Un esteta, y no un político, lo es hasta Tolstói, cuando al final de su relato Lucerna prorrumpe en estas palabras: «¡Qué criatura desdichada y miserable es el hombre, que en su necesidad de soluciones positivas ha sido lanzado a este océano eternamente agitado y sin orillas del bien y el mal, de hechos, consideraciones y contradicciones!… ¡Con tal de que el hombre hubiese aprendido finalmente a no juzgar ni pensar de una manera tan tajante y decisiva, y a no dar constantemente respuestas a preguntas que únicamente se le formulan para que sigan siendo eternamente preguntas! ¡Ojalá comprendiese que toda idea es, a la vez, errónea y acertada! Es errónea porque el hombre es unilateral, y le es imposible captar globalmente toda la verdad; es acertada, porque mediante ella se expresa siempre un aspecto de las aspiraciones humanas. Los hombres han creado compartimentos dentro de este caos eternamente agitado, sin orillas, infinitamente entremezclado del bien y el mal, han trazado líneas divisorias, y esperan que el mar se escinda según esas líneas divisorias. ¡Como si no existiesen millones de otras divisiones desde puntos de vista totalmente diferentes y en planos distintos!… La civilización es el bien, la barbarie es el mal; la libertad es el bien, la esclavitud es el mal. Esta sabiduría imaginaria aniquila en la naturaleza humana la aspiración instintiva, bienaventurada, primigenia hacia el bien. ¿Quién puede definir qué es la libertad y qué es el despotismo, qué es civilización y qué es barbarie? ¿Dónde están los límites que separan a estos conceptos? ¿Quién tiene en su alma un patrón de medida tan infalible para el bien y el mal como para que pueda medir con él todos los hechos fugaces y confusos? ¿Quién ha visto alguna vez alguna situación en la cual el bien y el mal no estuviesen entremezclados?… Infinita es la bondad y la sabiduría de aquel que ha permitido y ordenado todas estas contradicciones. Solo a ti, gusano miserable, que audaz y temerario tratas de penetrar en sus leyes y sus advertencias, solo a ti se te aparecen como contradicciones. Él contempla serenamente desde sus radiantes e inconmensurables alturas, y se regocija por la infinita armonía dentro de la cual os movéis en eterna contradicción». ¡Cuánta flojedad! ¡Cuánta duda! Y en última instancia, ¡cuánta falsa transfiguración! ¿Y los campesinos

hambrientos? ¿Se sacian con tu «infinita armonía»? ¡No es esta clase de trenes de ideas quejumbrosamente conciliadoras lo que lleva a la acción política!

Relata Strindberg: «El administrador del correo y el jefe del lazareto no contemplaban, desde luego, la vida ni los hombres desde el mismo punto de vista, ya que el administrador del correo era un decidido hombre de izquierdas, y el jefe del lazareto era un escéptico, pero podían conversar tan bien […]. La mirada más penetrante del jefe del lazareto se expresaba a veces en alguna reprobación, como por ejemplo: "Vosotros, los hombres de partido, sois como los gatos tuertos. Algunos solo ven con el ojo izquierdo, otros con el derecho, y por eso jamás podéis ver estereoscópicamente, sino que siempre veis las cosas planas y desde un solo ángulo"». ¿Es suficiente esto? Al final de Banderas Negras dice el mismo autor: «En cuanto poeta tienes el derecho de jugar con las ideas, de realizar experimentos con puntos de vista, pero sin ligarte a nada, ya que la libertad es el aire vital que respira el poeta». ¿Es suficiente esto? No, no os dejéis confundir, no basta en modo alguno como prueba de que Strindberg, en cuanto espíritu y personalidad, haya pertenecido realmente al esteticismo europeo que personificara Ibsen en Hedda Gabler, del mismo modo que tampoco las manifestaciones anteriormente citadas han bastado seriamente para marcar como estetas a Schiller, Flaubert, Schopenhauer y Tolstói; pues incluso Flaubert —creo que lo hemos insinuado— no merece tal nombre en su sentido estrecho, común y fatuo. Pero creo que mis ejemplos bastan para ilustrar qué significa el esteticismo en cuanto opuesto a la condición política; y tal es, lo repito, su significado vivo, moderno y actual.

En la manifestación de Strindberg se destaca con especial fuerza la palabra «estereoscópicamente». La misma podría inducirnos a definir sencillamente el modo de ver estético como una manera corpórea de ver. Eso sería insuficiente. Existen productos del espíritu que son incorpóreos, planos, tuertamente unilaterales, y que no obstante —y ya en su propio título— llevan la marca del «esteticismo». Pensamientos en la guerra, por ejemplo, sería uno de tales títulos. Sería una restricción, la expresión del condicionamiento de esos pensamientos, una reservatio mentalis, para expresarse jesuiticamente, la reserva de alguien que sabe que los pensamientos bélicos deben tener necesariamente un aspecto diferente a los pensamientos en la paz, que además sabe que absolutamente todo cuanto solamente se diga es condicionado y atacable, por muy absoluto y apolítico que pueda sentírselo en el momento y pueda presentarse, siendo inatacable única y exclusivamente la forma; que la exquisita superioridad del arte por encima de lo meramente intelectual consiste en su viva ambigüedad, en su profundo carácter facultativo, en su libertad espiritual, esa libertad a la que aludía siempre Turguénev cuando hablaba de libertad… Es indispensable comprender que alguien que no está habituado a hablar de manera directa y por propia responsabilidad, sino que está acostumbrado a dejar que hablen los hombres y

las cosas, que alguien habituado a hacer arte, ese jamás toma totalmente en serio lo espiritual, lo intelectual, puesto que, por el contrario, desde siempre fue cosa suya el tratarlo como material y juguete, el abogar por puntos de vista, hacer dialéctica, hacer que siempre tenga razón aquel que está hablando justamente… El pensamiento intelectual en la obra de arte no se comprende si se entiende como un fin en sí mismo; no se puede evaluar literariamente, cosa que hasta críticos sutiles olvidan o ignoran a veces; tiene una finalidad con vistas a la composición, solo se quiere y se afirma a sí mismo con vistas a esta, puede ser trivial, considerado desde un punto de vista absoluto y literario, pero ingenioso dentro de la composición. Supongamos que una mente de semejante estructura y hábito fuese inducida a hablar directamente, a pensar fuera de una composición, a realizar la tarea de escritor en su sentido restringido: en tal caso sentirá, por una parte, las inhibiciones que se le oponen como casi insuperables; en primer lugar, porque en tal caso difícilmente sabrá cómo ha de escribir, ya que no debe hacer hablar a nadie, puesto que carece de todo asidero artístico; pero en general porque, en cuanto no tenga que habérselas con figuras, no sabrá en absoluto qué hacer. «En ese caso siempre tengo la impresión —confiesa Turguénev— de que en todos los casos se podría afirmar, exactamente con el mismo derecho, lo contrario de todo cuanto digo. Pero si hablo de una nariz roja y cabellos rubios, entonces los cabellos son rubios y la nariz roja, y a ese respecto no cabe reflexión alguna». Por otra parte, sin embargo, su relación curiosamente laxa con lo intelectual le dará, precisa y fácilmente, un deje de cosa aparentemente inconsciente, irreflexiva, dialéctica, abogadesca; no habituado a empeñarse personalmente en cuestiones intelectuales, difícilmente podrá tampoco ahora arribar al sentimiento de una responsabilidad seria, se dejará hablar tal como habitualmente dejara hablar a los seres y las cosas, y en el fondo se identificará, también con este papel, tan poco como se identificaba con los anteriores. La frase según la cual nadie tiene conciencia, salvo el que contempla, y que el que obra siempre lo hace de modo inconsciente, también resulta acertada aquí, aunque de una manera curiosa, opuesta a lo clásico: el «esteta» es consciente en cuanto individuo que obra (que hace, que crea), pues su manera de obrar es tan libre y gozosa que adquiere la dignidad y la frescura de la contemplación; pero en él, la contemplación se convierte fácilmente en acción —acaso solo la conozca y la quiera como acción—, y precisamente como individuo que contempla tiende, por consiguiente, a la inconsciencia.

Pero por allí oigo esta réplica: ¡Todo eso es escepticismo, relativismo, frivolidad y debilidad! ¡Ante todo, debilidad! Pues el escepticismo y el relativismo son lo contrario de todo cuanto sea genio, fuerza primitiva y naturaleza, y son también lo contrario de todo cuanto sea creación y religiosidad. ¿Es cierto eso? ¿No habrá posiblemente, en aquella duda de Tolstói acerca de la validez de los «compartimentos» que crea el hombre en el «caos», un mayor contenido en religiosidad que en cualquier definición

política de qué es el bien y qué es el mal, de qué es civilización y qué es barbarie, de qué es libertad y qué es esclavitud? ¿No será el término «escepticismo» una palabra demasiado ligera, demasiado intelectual como para calificar con ella el modo de pensar tolstoiano, ya que sus palabras implican precisamente una crítica aniquiladora de todo intelectualismo, de cualquier trazado de líneas en el agua? El escepticismo es una postura propiamente intelectual frente a lo intelectual; no es antiintelectualismo, pues este significa veneración, mientras que el concepto de esteticismo jamás carece de una proclividad a lo frívolo. Veneración y duda, escrupulosidad última e incompromiso último, ¿existe semejante combinación? Sí, existe, ya que ella constituye la esencia de la cosmovisión esteticista.

¿Hemos resuelto acaso la tarea de definir el concepto del esteticismo en su oposición actual con la condición de político? Entonces también habremos averiguado indirectamente lo esencial acerca del político, aunque no por ello nos creemos libres de ocuparnos con más detalle de este tipo desigualmente más importante y contemporáneo. Es evidente que no hablamos del político en el significado práctico y común de la palabra, vale decir, del político profesional. Es este un ser bajo y corrupto, que en modo alguno ha sido creado para desempeñar papel alguno en la esfera intelectual. No, el político al cual nos referimos es el hombre de espíritu, más exactamente de un espíritu puro y bello, del espíritu radical y literario; por ello es el hombre de la palabra, más exactamente de la palabra pura y bella, de la palabra radical y literaria. Estamos frente al político de las belles lettres, del político en cuanto literato y del literato en cuanto político, del «intelectual», del «voluntarista», del «activista», y sean cuales fueren los nombres honoríficos que puedan imponerse. Pero, puesto que es un voluntarista, ¿qué es lo que quiere?

¡Lo supremo! Es de la bella índole de aquellos jóvenes que aparecen al comienzo de Der Hagestolz de Adalbert Stifter: «Luego viene el estado. Dentro de él se propone la libertad más infinita, la mayor justicia y la tolerancia más irrestricta. A quien se oponga a él, se le reprime y se le derrota»… ¿Qué es lo que quiere, entonces? Quiere, por ejemplo, verdad, libertad, justicia, igualdad, razón, virtud, dicha… ¡La dicha, en suma! La dicha incondicional de todos, esa condición hacia la cual avanza la humanidad por un esplendoroso camino, que será, solo ella, la condición de la verdadera humanidad, y que el político describe como «sumamente hermosa y absolutamente alegre». Lo que lleva hacia esa meta es el espíritu: el del político, se sobreentiende, el espíritu de la política, el espíritu politizado, una generosa combinación, íntima e inseparable, de política y bellas letras, de rebelión y elocuencia. Pero para que sea posible el dominio del espíritu, de ese espíritu, se requiere determinada constitución social que aún no ha podido establecerse a la perfección en todas partes, y menos aún en Alemania, y hacia la cual debe orientarse, por ello y ante todo, la atención del político, y que significa muy propiamente la etapa preliminar y el

pregusto de ese estado final «sumamente hermoso y absolutamente alegre» de la humanidad, que constituye su meta. Esta constitución estatal y social es la república radical, la república de los abogados y literatos, con filantropía y arte de escribir… Pero digámoslo más correctamente: la filantropía y el arte de escribir, eso es la república, pues la república no significa otra cosa que el imperio de la política, la politización incondicional e íntegra de las mentes y los corazones, mientras que, a su vez, la política no significa otra cosa que filantropía y arte de escribir… No podemos decirlo con mayor énfasis: filantropía y arte de escribir, tal es la definición de la política, es la definición de la república, y es también la definición de la literatura, de la civilización, del progreso, del humanitarismo. Todo esto es una sola cosa; más aún, no solo la literatura y la civilización son una sola cosa, tal como lo hemos reconocido anteriormente por propia iniciativa, sino que también la literatura y la política, la literatura y la república son una misma cosa. Y el político resume toda esta brillante y filantrópicamente briosa unidad de ideas y esfuerzos de la voluntad, con todo cuanto pertenece a ello y que aún hemos de analizar más en detalle, en un nombre, en una palabra, su palabra preferida y predilecta, su grito de guerra y de júbilo, su fórmula mágica y de felicidad, que repite incansablemente, a la manera de un faquir, hasta llegar a la propia inconsciencia: la denomina la democracia.

No se le habrá escapado al lector atento la circunstancia de que estamos renovando aquí las relaciones con un viejo conocido, que el héroe de las presentes líneas, este voluntarista y salvador proveniente del esteticismo, no es otro que nuestro amigo de la Entente y partidario de la justicia, el occidentalista alemán, el adversario del «particularismo» de Alemania, el partidario de la democracia retórica que entusiasma los corazones y proclama la dignidad humana, en una palabra: ¡el literato de la civilización! En realidad, este capítulo no es otra cosa, después de una digresión tan remota, que una continuación de aquel capítulo anterior, bautizado con el nombre del literato de la civilización. Sin embargo, antes de que prosigamos con el estudio de este tipo significativo, es menester prevenir una confusión, distinguir voces y mantenerlas separadas con el oído del espíritu, ya que se mezclan en el ruido de estos tiempos… Es la palabra «democracia» la que nos obliga a tal distinción y a semejante audición polifónica, pues en esa palabra se aúnan muchas voces de la época, pero lo hacen formando un ruido y no música, ya que nada saben unas de las otras.

Reflexionamos acerca del irónico rechazo, por parte de Schopenhauer, de todo pathos patriótico (rechazo este que únicamente se revertía en una apasionada participación llegado al punto de la lengua alemana), y descubrimos que, al igual que lo hacía todo el mundo por aquel entonces, también él equiparaba patriotismo y democracia, y que no podía ni quería ser patriota y «hermano alemán» porque no podía ni quería ser demócrata político, porque su aristocratismo individualista le hacía repudiar la democracia. Recordamos que Wagner no se cansaba de declarar a la

democracia, en algún sentido occidental, como foránea, traducida, no alemana, que la odiaba, y con el mismo odio que le infundía la propia política y todo cuanto fuese de naturaleza política en general; pues esa propia naturaleza se le antojaba no-alemana, antialemana, y nada era más contrario a los sueños y a los deseos de este hombre del cuarenta y ocho que la politización democrática de su pueblo, cuyas predisposiciones lo llamaban, según creía, a cosas más elevadas que la política… Vimos, por otra parte, que los tipos más distinguidos de la época burguesa y pre-bourgeoise de Alemania, espíritus como Uhland y Storm, no carecían de la pasión política, pero que su politización, vale decir su democratismo, era obviamente una misma cosa, absolutamente de un mismo contenido, que su sentimiento nacional, que su amor a la patria; que eran políticos y demócratas en la medida en que eran patriotas, y que esas tres palabras —política, democracia y patria— designaban para ellos, como para toda la ciudadanía política, uno y el mismo pathos, uno y el mismo anhelo, una y la misma exigencia. Nada hay más sencillo, y sin embargo es necesario subrayarlo en este instante. La libertad política, en contraste con la metafísica, no significa otra cosa que la libertad del patriota para la política, que su libertad de actuar sobre el estado, en el estado. Por consiguiente, ello demuestra, como el caso de Wagner, como algún otro caso, como en el fondo toda la era burguesa de nuestra historia, que se trataba de una era cultural, pero no de una era política; si en Alemania es totalmente posible ser nacionalista pero apolítico, y hasta antipolítico, lógicamente no es posible lo contrario: no es posible —o no debería serlo— reclamar la política, la democracia, y al mismo tiempo venerar una ideología antinacional y antipatriótica. El demócrata y republicano Mazzini, precursor de la actual guerra de Italia contra Austria, exigía hacia 1830, echando espuma por la boca, que había que «herir a Austria en pleno corazón, despojándola de la flor y nata de sus posesiones», reclamando como límite septentrional de Italia «la provincia superior de los Alpes», demandando Trieste. A eso llamo yo un patriota y un demócrata. Borne era liberal, y lo era en el espíritu de la ilustración política, lo era de una manera radical; pero era patriota, y lo era a tal punto que Heine solía decir irónicamente, refiriéndose a él: «La patria constituye todo su amor». Herwegh no solo era nacionalista, no solo era patriota, sino que era imperialista, y le cantaba a Alemania la «canción de la flota». Si actualmente se pretende ser de sus semejantes, si se quiere ser un político democrático, es menester hacer, ante todo, profesión de fe de patriotismo. Pero reclamar la democracia y tomar una posición distinguida frente a cualquier patriotismo y a todo sentimiento nacional, es cosa que carece de consecuencia. La democracia no es otra cosa que el derecho de actuar como patriota. La libertad y la patria son dos cosas que van juntas. ¿O no es así?

La inmensa mayoría de quienes exigen actualmente la politización del pueblo alemán, es decir la democratización del sistema estatal alemán, lo hacen de hecho como celosos patriotas y hasta en interés del poderío alemán; la política exterior

influye de un modo totalmente determinante sobre su voluntad política interna, aunque me parece que no siempre tienen una conciencia tan clara como sería de desear acerca de la íntima conexión —o, mejor dicho, de la unidad de significación— que reina entre «politización» y «democratización». Durante el segundo año de la guerra pude asistir en Múnich a una reunión consagrada a la constitución de una «Sociedad de Estudios Políticos Mundiales», una de esas sociedades que se fijan como objetivo la difusión de las ciencias políticas, del sentido y el celo políticos entre el pueblo alemán. Un primer principio que se resolvió incorporar a los estatutos fue el de total apartidismo, la tolerancia político-partidaria absoluta y la indiferencia en tal aspecto; se podía ser conservador, liberal, socialista o lo que se quisiera, pero la adhesión a esta asociación destinada a la propagación del pensamiento político debía estar abierta a cada uno. Mi vecino de mesa era el corresponsal de un periódico liberal de izquierda. Le dije: «Permítame: politización y democratización son una y la misma cosa». «¡Pero si eso es lo que yo siempre digo!», exclamó alborozado. «Sí, pero los conservadores alemanes lo saben tan bien como usted —proseguí—, y por eso dicen que la política corrompe el carácter; ese es un giro auténticamente conservador, y recientemente algún noble agrario aún lo empleó en el Reichstag con gran alboroto. Por lo tanto, si quiere usted la democracia al querer la politización, entonces no debería usted considerarse apartidista ni invitar a los conservadores a que ingresen en esta asociación».

En ese instante no supo qué contestar… Asimismo creo que alguna importancia tenía mi sofística objeción de entonces: la de las «asociaciones de estudios políticos» serían instituciones fundamentalmente democráticas, cuya tendencia política y cuya amplitud, que todo lo abarca, serían un engaño consciente o inconsciente. Estrictamente considerada, la voluntad alemana de politizarse, su comprensión de la necesidad de politizarse, no es de ayer, no es nada nuevo, y sería un error fechar esa voluntad y esa comprensión solamente desde la fundación del Reich, considerando unilateralmente culpable a Bismarck, su fundador, de esa nueva voluntad de política y «realidad», tal como lo hace constantemente Nietzsche, sobre todo en ese brillante pasaje en el cual responde irónicamente a un estadista que «lleva a su pueblo a la situación de tener que hacer, en lo sucesivo, política de grandes alcances, para la cual está mal predispuesto y preparado por naturaleza; de modo que se ve en la necesidad de sacrificar en aras de una nueva y dudosa mediocridad sus antiguas y seguras virtudes»; y prosigue diciendo: «Supongamos que un estadista condene a su pueblo a politizar en general, mientras que, hasta ese momento, él mismo tenía cosas mejores que hacer y que pensar, y en el fondo de su alma no podría desprenderse de una prudente repugnancia —"¡oh, qué espléndido!"— frente al desasosiego, la vacuidad y las ruidosas pendencias de los pueblos realmente politizantes; supongamos que semejante estadista aguijonee las pasiones adormecidas y la avidez de su pueblo,

convierta en un baldón la timidez y el placer de hallarse al margen que ostentaba hasta ese momento, transforme en una culpa su extranjería y su secreta infinitud, desvalorice para él sus inclinaciones más caras, revierta su conciencia, estreche su espíritu, convierta su gusto en "nacional"… ¡qué!, un estadista que hiciese todo eso, a quien su pueblo tuviese que expiar durante todo su futuro —en caso de que lo tenga—, ¿semejante estadista sería grande?». Pues bien, por hermosamente que estén construidas las frases, la culpa y el acto de violencia que se construyen aquí son falsos; pues es falso pretender que en 1870 Bismarck hubiese violado la voluntad alemana, imponiéndole caminos que hasta ese momento le eran extraños y repugnantes; como si, por el contrario, Bismarck no hubiese sido, en alto grado, su comisionado y ejecutor. Sabemos exactamente que la mutación de esa voluntad data de mucho más atrás, por lo menos de diez años antes de 1870, ya que hacia 1860 la política de poderío de Bismarck y el «Pensamiento Alemán» se acercaban entre sí en notable medida. Que Alemania, que entonces salía de su período idealista para entrar en su período realista —y que también lo hubiese hecho sin Bismarck— tenía plena voluntad y madurez para «sacrificar en aras de una nueva y dudosa mediocridad sus antiguas y seguras virtudes», y difícilmente necesitaba ser «condenada» a la política ni «aguijoneada» su avidez. Fue entonces cuando se inició a toda marcha lo que puede calificarse como la realización, el endurecimiento o también la politización de Alemania, cuando abdicaron la poesía y la filosofía, cuando se produjo el auge de las ciencias naturales y la historia, cuando todas las mentes se consagraron a la fundación del estado alemán, y cuando hizo las paces con el principio prusiano del poder la idea de la libertad, que la ilustración liberal siempre estuvo dispuesta a situar por encima de la unidad, en la «asociación nacional». Es verdad, ciertamente, que Bismarck «hizo montar a caballo» a Alemania, pero esta ya tenía un pie en el estribo, y daría la impresión de que Nietzsche no hubiese advertido nada a este respecto en sus sueños culturales musicales y dionisíacos.

Su polémica contra Bismarck y su imperio del poder tiene para nosotros, hoy en día, algo de mezclado o, más aún, confuso, algo tanto envejecido como también anticipatorio; afecta situaciones que, a mi parecer, en parte no subsisten ya tal como él las vio, y en parte aún están por producirse, posiblemente. Se ha considerado que, con su odio a Bismarck —era lo suficientemente filósofo como para reprocharle su incultura filosófica—, fue infiel a su propio ideal del superhombre. Se le ha reprochado que su posición frente al problema nacional es, en general, abstracto e inconsecuente: pues las virtudes militares que veneraba están ligadas a la idea nacional, y su internacionalismo habría sido su recaída en la ilustración. También eso es verdad. Pero los reparos que albergaba Nietzsche en su corazón contra Bismarck y el Reich no eran el encono contra el militarismo, el ansia de dominación y de poder. ¿Qué podía tener precisamente él contra el poder? Tampoco tenía nada que objetar al poder alemán;

pues en otro lugar, por ejemplo, manifiesta el deseo de que Alemania se apodere de México para dar la tónica en el mundo, mediante una nueva silvicultura ejemplar, en el interés conservador de la humanidad futura. Lo que combatía eran dos cosas: cuando dice «La era de Bismarck (la era del embrutecimiento alemán). El interés exclusivo que se presta actualmente en Alemania a los problemas del poder, del comercio y —en última instancia— al "bien vivir"», lo que protesta en él es la propia espiritualidad alemana, el idealismo cultural alemán o, por curiosa que pueda resultar aquí esa palabra, el liberalismo ilustrado alemán, el cual efectivamente determinó su relación para con el Reich de Bismarck, y en la cual en modo alguno se halló solo, como podía imaginar, ya que gentes como Mommsen y Virckow ingresaron entonces en la oposición; su condición de filósofo alemán, la parte mejor y más fundamental de su ser, protestaba contra la situación alemana de las décadas de 1870 y 1880, contra la coexistencia y la mezcla de justicia nacional por mano propia y reacción materialista, de corrupto florecimiento económico, teatro de farsa francesa y conformismo al estilo de David Strauss, todo lo cual no permaneció en signo de los años de los fundadores, únicamente; contra la reversión, el endurecimiento, la adulteración de una cultura carente de estado para convertirse en un estatismo carente de cultura, en una palabra, contra todo ello se orientaba esa protesta, que era la protesta de un «burgués» en el más alemán de los significados de la palabra.

¿Era satisfacción de filisteo el que se sintiese superada esta parte de la crítica de Nietzsche al Reich diez años antes de la guerra? En una alocución contraria, que pronuncié para mí mismo, hice todas las concesiones a la teoría del endurecimiento y la inanimación de Alemania, un poco académicamente; pues en lo personal las cosas sucedieron de tal manera que mi despertar a una vida espiritual consciente había ocurrido en una época que después de todo era nueva y diferente. Ocurrió en la década de 1880, la época de la revolución en la literatura y la irrupción de los naturalistas; a los dieciocho años yo era colaborador de la Gesellschaft de Conrad, mis relatos escritos a los veinte años ocupaban su lugar en el periódico provocador berlinés Die freie Bühne, que acababa de convertirse en la Neue Deutsche Rundschau, y el cosmopolitismo literario —aunque no espiritual— de Los Buddenbrook me caracterizaba como verdadero retoño de esa época. Una época culturalmente revolucionaria, cuya esencia era la oposición precisamente contra esa Alemania que el solitario Nietzsche acababa de denostar. Es verdad, los de mi condición jamás odiaron ni negaron a Bismarck; desde siempre yo me hallaba poco propenso a jugar contra Bismarck, a la manera del afligido extranjero y del literato alemán de la civilización, Goethe; me parecía ingenuo no reconocer a uno en el otro, yo veía en Bismarck una poderosa expresión del ser alemán, un segundo Lutero, un acontecimiento enorme en la historia de la vivencia alemana de sí misma, un gigantesco hecho alemán, empecinadamente opuesto a la oposición europea. Pero esta afirmación se refería a la

personalidad; en cambio, también yo me oponía a la obra o al espíritu de la obra, o cuando menos contra la actuación de ese espíritu en terrenos en los que, en mi opinión, no correspondía su presencia; como ejemplo de ello puedo citar mi crítica a la prusificación y deshumanización de la enseñanza media neoalemana (Los Buddenbrook).

¿No se iniciaba ya, acaso, con la «Novísima Alemania», a la cual pertenecí finalmente, un movimiento que desde entonces no se ha detenido, y no fue ese el movimiento de un nuevo idealismo? Apenas si incluyo aquí la legislación social. Considero alemán el unir la limpieza social con una profunda aversión contra toda sobreestimación de la vida social. Sin embargo, no está mal leer que, a comienzos de este siglo, un germano-americano pudiera calificar a la justicia social como el ideal de la Alemania actual, y la actividad social como la exigencia fundamental de la nueva educación alemana. Pero lo sociopolítico, el ideal de bienestar, es de segundo orden. Se trataba de cosas más espirituales. Se trataba de un reencuentro del espíritu alemán, de algo como una reanimación, como una vuelta al camino y un cambio de orientación, un descenso de las ciencias naturales en toda su significación superior, por muy gloriosamente que pudiese acabar de completarse el cortejo triunfal de la ilustración monística; un refortalecimiento de la filosofía, una búsqueda y un hallazgo de un empalme con las tradiciones idealistas del pensamiento alemán, un perentorio probarse en el terreno religioso, nuevas posibilidades del propio misticismo. ¿Fue así o no? Los escritos de Scheler ya no tenían mucha semejanza con «evangelios de cervecería». E inmediatamente antes de la guerra, casi ya en la guerra, hay un libro, aparecido en 1914, que me parece resumir la última Alemania, la Alemania que debió entrar en esta guerra, y que ya no era la Alemania de 1875, en el aspecto espiritual y con asombrosa síntesis: se trata de Problemas principales de la cultura moderna de Emil Hammacher, el joven filósofo de Bonn que cayera en Francia, a quien mucho me gustaría poder llamar mi amigo póstumo…

Pero Nietzsche prosigue: «el auge de la estupidez parlamentaria, de la lectura de periódicos y del hábito literario de que cada cual pueda hablar también acerca de cualquier cosa… El creciente auge del hombre democrático y el consecuente embrutecimiento de Europa y empequeñecimiento del hombre europeo […]»; y con esta continuación y viraje de su crítica al Reich, por mucho que sea aquí, una vez más, la intelectualidad alemana la que se opone, más exactamente «en el interés conservador», con esa continuación de nuestra cita nos hallamos, de repente, en una esfera totalmente diferente; aquí Nietzsche no solo no parece superado, si es que al principio lo parecía, sino que aquí su polémica anticipa, se adelanta a una evolución que veía entroncando con necesidad casi completa con la obra de la vida de Bismarck, pero que entonces se hallaba en sus modestos comienzos, y que solo después de transcurrida la era bismarckiana, en una época de la civilización alemana y del

imperialismo, podía cobrar claridad en su sentido y sus objetivos: la evolución de Alemania hacia la democracia.

Una vez más se trata de no comprender esta palabra de una manera errónea, ni tampoco solamente superficial; de otro modo podría preguntarse qué otra cosa cabría temer o exigir con vistas a la democratización del mundo. De hecho, exiguas diferencias en las formas del estado no impiden que, en la actualidad, el mundo esté democratizado hasta en su último rincón; que la democracia apenas si lucha ya, sino que triunfa; que también en la Rusia zarista se habla, con razón, de «nuestra sociedad democrático-burguesa»; y con razón, en la medida en que vivimos en una época industrial, partidaria del principio utilitario, cuyo motor principal lo constituye la aspiración del bienestar, y cuyo dominador y otorgador de rango lo es el dinero. Plutocracia y entusiasmo por el bienestar: si es esta la definición exacta de la democracia, entonces podrá afirmarse, después de todo, que también en este aspecto la renuente Alemania ha quedado un tanto a la zaga de la evolución general; sin embargo, esta Alemania era una digna hija de su época, y también hoy en día se revela fielmente como tal. La especulación, el agio con los alimentos en la guerra, a qué espíritu pertenece si no al de la democracia, que ha grabado el dinero, las ganancias y los negocios como valores supremos; y también lo ha hecho con aquellos gobiernos cuyo ilimitado respeto por los negocios les hace vacilar hasta el último extremo antes que intervenir contra el descaro especulativo. Pero en lo que respecta al descaro político, este impera actualmente por doquier y casi en la misma medida, ya viéndolo desde escasa altura, y Gustaf Steffen, el sociólogo sueco, seguramente tendrá razón cuando dice que Alemania «concreta, tanto a través de su ejército como en virtud de su amplia medida de autonomía administrativa en comunidades, ciudades y estados federados, a su manera, una dosis de democracia de monto no menor» que la de los países occidentales.

Pero no es de esto de lo que se habla cuando se predica y se reclama la politización, la democratización de Alemania, puesto que no sería menester reclamarla de modo tan perentorio si fuese perfeccionada o siquiera muy avanzada. Por el contrario, se trata de una verdadera modificación en la estructura del espíritu alemán, de la tendencia de hacer que Alemania sea «libre e igual» no tanto interiormente como en el exterior, en las relaciones internacionales, de un proceso de nivelación europea que es menos económico y político que espiritual, de una evolución que nivela todas las culturas nacionales en el sentido de una civilización homogénea, más aún, nada menos que de la concreción total y de la instauración definitiva del imperio universal de la civilización, del cual habláramos al comienzo de nuestras consideraciones; y Nietzsche, sin perjuicio de su internacionalismo, que no conoce o no reconoce el medio de lo nacional entre el individuo y la humanidad, y asimismo sin perjuicio de lo que él mismo contribuyera a esta evolución por el tipo de su labor escritoril, en cuanto

prosista europeizante, Nietzsche era lo suficientemente alemán y exhibió un «interés conservador» suficientemente intenso en el particularismo y la renuencia de Alemania como para oponerse con la mayor virulencia al proceso de nivelación que veía ligarse a los fundamentos políticos de Bismarck.

Esto surge con total nitidez de todas sus manifestaciones acerca del destino político y espiritual de Alemania; la protesta contra la nacionalización de Alemania, en la cual divisa al mismo tiempo una desnacionalización, una internacionalización y una democratización, se extiende desde el principio hasta el fin a través de toda su obra, y es una protesta en nombre de la filosofía contra la política, vale decir una protesta extremadamente alemana, con la cual la actitud de Nietzsche habrá sido, en todo caso, «extemporánea», pero en modo alguno ajena a su país, obrando precisamente como portavoz nacional y, más aún, coincidiendo con ella exactamente con todo el pensamiento y la voluntad ejemplarmente alemanes. En 1870 murió en Thorn, Prusia, un hombre maravilloso, de nombre Bogumil Goltz, humorista, filósofo y crítico de su tiempo, un escritor que mucho caviló y escribió acerca de Alemania y de la naturaleza esencial alemana: Los Alemanes, Acerca de la característica e historia natural del genio alemán y muchas otras. En algún pasaje dice lo siguiente: «Mientras que en las naciones latinas y eslavas solo la masa exhibe una fisonomía y solo la "masa" se siente como un pueblo, en cambio el alemán, en cuanto individuo, presenta una fisonomía espiritual peculiar, una conciencia de Dios y un espíritu dentro del cual se mueve y se encarna la historia de la humanidad. Observando a una docena de franceses, rusos, polacos e italianos es más fácil construir esas cuatro nacionalidades que captar al pueblo alemán después de haber estudiado a millares de alemanes. El hombre alemán significa un mundo aparte en cada individuo, es una persona en grado máximo; es un hombre de carácter en el sentido más profundo del término, siquiera por el hecho de que, en comparación con los individuos de otras naciones, es una persona, un genio, un original, un hombre de sentimientos, porque no es un figurante ni un animal social o político a la manera de los franceses, quienes se descubren como los personajes más carentes de carácter y de espíritu en el preciso instante en que se los quiere considerar no ya como nación, sino en cuanto personas. La nación alemana no puede tener un carácter a la manera de las otras naciones, puesto que, por medio de la literatura y de la formación de la razón, se ha generalizado y acrisolado para convertirse en un pueblo universal, en el cual toda la humanidad comienza a reconocer a sus maestros y educadores. Sí, hemos sido, somos y seguiremos siendo los maestros de escuela, los filósofos, los teósofos, los maestros de religión para Europa y para todo el mundo. Este es nuestro genio, nuestra unidad nacional ideal, nuestra honra y nuestra misión, que no debemos permutar por esa cosa o por ese fantasma que los franceses o los ingleses denominan nación. Somos y seguiremos siendo un pueblo cosmopolita, históricamente universal en un sentido privilegiado, y precisamente por ello no

podemos ser un pueblo tontivano, agrupado como un rebaño de animales y pegados entre sí como los cardos, que, a semejanza de los gansos salvajes, vuelan en la formación de la A mayúscula romana y que, a similitud de los franceses y de los polacos, cristaliza en cada reunión para constituir una revolución de prueba o una república de un solo día».

Esto fue escrito en la década de 1860, es decir hacia la época en la cual el espíritu alemán efectuaba, en las asociaciones nacionales, preparativos sumamente independientes para hacerse condenar por Bismarck a la política; y he citado aquí este pasaje, que me es caro, con suficiente anticipación, porque está destinado a conferir resonancia a cuanto aún tenga que decir acerca del tema político. Para volver a Nietzsche, seguramente a este le hubiese parecido indudablemente contrario al buen gusto crítico calificar al individuo alemán de genio, de original y de hombre de sentimientos, mientras se calificaba al individuo francés de personaje falto de carácter y de espíritu; pero está fuera de toda duda que su propio criterio acerca de Alemania coincidía en todo lo esencial con el del buen Bogumil Goltz. Lo que Nietzsche —quien se autodenominaba el «último alemán apolítico»— odiaba en Bismarck no era desde luego el que fuese un gran hombre, un señor, un poderoso que ofendiese al término medio. Lo odiaba y dudaba de su grandeza, aunque no de su poderío, porque lo veía trabajar en esa modificación de la estructura espiritual de Alemania, en la nacionalización y politización de Alemania, y por ende en su democratización y simplificación a la manera de la civilización homogénea. Eso está claro. Pero también está claro que la inmensa mayoría de quienes claman por la politización y la educación cívica por motivos políticos no es consciente en absoluto de estas conexiones, como sería de desear, mientras que lo único que importa es, precisamente, la claridad que distingue entre lo necesario y lo deseable, y que no aclama a lo necesario sin más, con entusiasmo fatalista y acrítico, como si fuese lo deseable.

Un gigante aupó a Alemania sobre el lomo del caballo; ahora ha de cabalgar, pues no debe caerse. Esta frase me parece la circunscripción serena, precisa y que omite la consideración de la deseabilidad o no-deseabilidad, de lo que yo califico como lo necesario de la evolución. Quienes reclaman hoy en día una Alemania democrática formulan ese reclamo —cuyo cumplimiento promete el canciller del Reich— no por motivos doctrinarios o teóricos, sino totalmente prácticos: en primer lugar, para que Alemania pueda vivir, y en segundo lugar para que pueda hacerlo de un modo fuerte y dominante, para lo cual le asiste, según su íntima creencia, el mayor de los derechos. Pero estas razones, que son razones que apuntan a los intereses de la vida y el poderío, no lo son de política interna, sino externa, ya que toda política estrictamente interna es instructiva, moral, para no decir virtuosa; la misma no guarda relación alguna con la idea de poder, y tiene relaciones muy laxas con la idea de vida; vive de una idea radical, y no piensa en otra cosa que en la magnánima realización de esa idea. Nada

de esto es el caso en Alemania. La tesis democrática a lo sumo adopta un carácter teórico, político interno, en la medida en que se formula, acaso, de la manera siguiente: «La guerra ha demostrado que el pueblo alemán es un pueblo de un estado. La consecuencia lógica de ello es la exigencia de un estado de un pueblo que haga justicia al elevado nivel moral y político y a las virtudes cívicas de un pueblo semejante». Esta es la voz seria y honesta del hombre nacionalista democrático, que mucho dista de sonar ofensiva a mis oídos, pues, para decirlo de inmediato, de ninguna manera se le escapa a esos oídos cuánto se diferencia la buena y honrada palabra «estado de un pueblo», en su sonoridad y en su sentido, de la palabra «democracia», con sus engañosos ruidos interferentes. En consecuencia, aquí se fundamenta la exigencia de un imperio democrático, de una manera moral, en la circunstancia de que se establezca que la democratización —vale decir, la politización de la nación— es un hecho internamente acabado, siendo una cuestión de veracidad el tributarle justicia por medio de instituciones. Por lo tanto, aquí se considera la democratización de la constitución estatal como una consecuencia lógica y moral de la politización del pueblo, que habría sido ocasionada por la guerra… ¿Está esta premisa establecida con total firmeza? Podría dudarse de ello. Se podría poner en duda que, en el curso de treinta meses, el pueblo alemán se haya convertido en un «pueblo realmente político», cuya constitución espiritual reclamaría instituciones tales como las que son propias y acordes a semejantes pueblos. Pero, por lo demás, los argumentos de estos demócratas patrióticos son de índole «externa», incluso cuando parecen referirse a la política interna; son argumentos de la práctica, de la necesidad. Por ejemplo, se dice: «Debemos realizar política popular, es decir una política cuyo sujeto —y no cuyo objeto— sea el pueblo; política popular a los fines del Reich, para que el Reich se conserve fuerte y vital». Y en esta frase se antepone, de una manera significativa, aunque no lógica, la fuerza a la vitalidad; la idea del poder no solo le pisa los talones a la de la vida, sino que, para mayor claridad, aparece antepuesta y situada por encima de ella, en cuanto a su sentido y finalidad. Entonces se prosigue aproximadamente así: «El Reich solo ha podido pasar la tremenda prueba de la guerra gracias al hecho de que el pueblo y el estado se han convertido en una misma cosa en la tempestad de los tiempos. Pero las tareas de la paz no serán menos tremendas que las de la guerra, y solo se las podrá llevar a cabo si se logra rescatar las conquistas de la guerra y ponerlas a salvo en tiempos de paz, si se conserva la unidad entre el pueblo y el estado. La fortaleza interna es la premisa de una política exterior fuerte, tal como será necesaria después de acordarse la paz. Por consiguiente, es necesaria una vida estatal exclusivamente determinada por la idea de una máxima capacidad de rendimiento nacional, vale decir una vida estatal que el pueblo pueda contemplar como la más propia de sus instituciones, estando aseguradas su participación y su colaboración en ella en virtud de los derechos políticos. No es sobre la base de alguna

teoría o doctrina que reclamemos una conformación semejante del estado, sino sobre la base de la vida y de las tareas universales en las que, por lo que creemos íntimamente, el resultado de la guerra confirmará a nuestro pueblo. De este modo, la educación para convertirse en ciudadano ha de ser la educación en general; sostenemos que ella encierra en sí misma, sin dejar nada al margen, todas las metas y objetivos de la formación del hombre. La politización, la democratización de todas las mentes es necesaria [...] porque, podemos completar, Alemania ha de cabalgar y no debe caer».

Este democratismo patriótico de la oportunidad, orientado según la idea de la vida y, al mismo tiempo, la idea del poder, que mezcla y equipara argumentos «internos» y «externos», me parece que constituye actualmente el criterio político predominante en Alemania. Osaré ensayar una crítica definiendo con breves palabras mi relación para con el estado, tal como ya existía, inadvertida, antes de la guerra, y tal como he llegado a comprenderla conscientemente en esta época, mediante un poco de lectura y reflexión.

Cuando niño, me gustaba personificar al estado en mi imaginación, en la cual lo veía como una severa figura de madera, ataviada con un frac y con luengas barbas negras, con una estrella en el pecho y dotada de una mezcla de títulos militares y académicos, apropiada para expresar su poder y su orden: me lo imaginaba como el General Doctor del Estado. Bajo esta imagen puede presentarse habitualmente el estado (a quien en estos casos se lo equipara a su administrador, el gobierno) ante los jóvenes artistas e hijos de las musas, cuyo libertinaje amenaza con medidas y un orden severo. Y su ironía, que proviene de una conciencia turbia y no obstante alegre, no carece de razón y dignidad. La verdad de su vida, la verdad de la cual viven, es, muy en realidad, la de que existe en el estado y en la vida política una esfera indudablemente superior, la esfera a la cual pertenecen el arte, la religión, las ciencias del espíritu, toda moralidad profunda, una esfera de valores y realizaciones personales y originalísimas. De cualquier modo, quien se halle afincado en esta esfera admitirá que el estado tiene capacidad y atribuciones para un fomento formal, aunque pueda considerar que Su Excelencia se comporta con bastante torpeza en ese cometido. Pero, en cambio, no consentirá en forma apasionada o pasará desdeñosamente por alto, según sea su naturaleza, cualquier intento de reglamentar su contenido: en el primer caso, porque advierte que el estado carece del derecho de efectuar semejante reglamentación, y en el segundo porque sabe que, ante todo y en última instancia, carece del poder necesario para ello.

Todo esto está muy bien. Y, sin embargo, a pesar de lo extraños que son entre sí unos y otros, pese al estricto recelo que impera por un lado, y toda la ironía que reina por el otro, hay algo de común y de afín, una suprema solidaridad entre los representantes de la esfera suprapolítica, la esfera de la personalidad, y el estado, en

la medida en que este es el poder jurídico de una comunidad nacional, y ha de llegar la hora en que ambos, tanto el libertino como hasta el estado, tengan clarísima conciencia de esa solidaridad. Es verdad: lo realmente estimable en el hombre no es lo que lo caracteriza como ser social. El hombre no es solo un ser social, sino también metafísico; en otras palabras, no es solo individuo, sino también personalidad. Por eso constituye un error confundir lo supraindividual con lo social, situarlo por completo dentro de lo social, pues al hacerlo se omite por completo la consideración de lo metafísicamente supraindividual; pues la personalidad, y no la masa, es la verdadera portadora de lo general. Pero, ¿no es este exactamente el mismo caso de la nación, y por ende del estado, en la medida en que precisamente este es la cristalización de la vida nacional? Tampoco la nación es solamente un ente social, sino también metafísico; la portadora de lo general, de lo humano, no es «la humanidad» en cuanto suma de los individuos, sino la nación; y el valor de ese producto intelectual-artístico-religioso, que no puede comprenderse mediante métodos científicos y que se desarrolla a partir de las profundidades orgánicas de la vida nacional, denominado la cultura nacional, es decir, el valor, la dignidad y el encanto de toda cultura nacional, reside decididamente en lo que la diferencia de otras, pues precisamente solo esto es cultura en ella, a diferencia de lo que es común a todas las naciones, y que solo es civilización. Tenemos entonces la diferencia entre masa y pueblo, que corresponde a la diferencia entre individuo y personalidad, entre civilización y cultura, entre vida social y metafísica. La masa individualista es democrática, el pueblo es aristocrático. La primera es internacional, mientras que la segunda es una personalidad mítica de cuño peculiarísimo. Es un error situar lo supraindividual en la suma de los individuos, lo nacional y humano en la masa social. El portador de lo general es el pueblo metafísico. Por eso es intelectualmente erróneo hacer política en el espíritu y a la manera de la masa. Para que pueda existir del todo la posibilidad de experimentar la vida nacional como una unidad, habría que hacerla en el espíritu y a la manera del pueblo, aun cuando de ese modo se sustrajese a la comprensión de la masa en cuanto tal. Sin embargo, esta exigencia está condenada actualmente a permanecer en el plano de la teoría. El avance de la democracia es victorioso e irresistible. Hoy en día solamente es posible aún una política de masas, una política democrática, esto es una política que poco o nada tiene que ver con la vida espiritual superior de la nación; tal es la conclusión a la cual llegó el gobierno del Imperio Alemán en el transcurso de la guerra.

Por consiguiente, el interés del artista y del intelectual en el estado, su afinidad y solidaridad con él, llega hasta donde lo hace el carácter metafísico del estado. Por cierto que la evolución transcurre en el sentido de que el estado va perdiendo cada vez más su carácter metafísico, y parece tener que adoptar un carácter que no es sino social. En verdad, la situación del estado moderno no es especialmente merecedora de veneración. Paritario y tolerante como es, no aboga ya por una cosmovisión

determinada, sino que se presenta lisa y llanamente como una instancia intermediaria para la compensación de los intereses de clase. No es posible retener una coincidencia entre la vida política y la vida religiosa (por emplear el término de mayor amplitud); ¿qué sentido tendría entonces la total disolución de la personalidad en el estado? Cien fuerzas trabajan en la desintegración de la cultura nacional y en la desintegración de la vida; y si antiguamente se calificaba de mérito del militarismo la tarea de impedir la instauración de una cultura puramente utilitaria, el hundimiento del pueblo en la mera civilización, tal mérito ya no es objeto, en la actualidad, de gran reconocimiento: el sentido, la función ideológica de la guerra de servir a la conservación de la idiosincrasia nacional, parece caduca. Insistentemente se manifiesta su conexión con los intereses económicos, una conexión esta que, por cierto, ha existido en todos los tiempos y que jamás ha impedido que el honor de un pueblo fuese más que la transfiguración y cohonestación ideológicas de intereses económicos. Pero si hoy en día realmente no parece ya ser otra cosa; si se ha creado la apariencia de que el antiguo medio económico se ha convertido en un fin en sí mismo, lo cual trae como consecuencia que pueda percibirse la guerra, de modo general, como inmoral y bárbara, y que con ello cae lo último que en una cultura de la conveniencia pueda guiar a la masa hacia el sacrificio en aras de fines supraindividuales, hacia el idealismo, en tal caso sería deshonesto silenciar el hecho de que es la democracia la que ha provocado esta apariencia y este envilecimiento y desespiritualización de la guerra; la democracia internacionalista, que la libra no de una manera espiritual, no acaso para protección y honra de la cultura nacional independiente, que la libra no por la idea alemana, sino que lo hace sin idea alguna, de hecho solamente para la exportación, y por ello también con la conciencia sucia, en medio de lágrimas pacifistas, al tiempo que subraya que solamente ha ido a dar a la guerra por el hecho de haber sido «mal gobernada». Quien en esta guerra se comporte de alguna manera positiva, por simpatía con ese individuo mítico denominado «pueblo alemán» y su lucha heroica, habrá de profesar decentemente ideas conservadoras, vale decir nacionales, y de participar en la guerra en su nombre. La democracia, que en el fondo está totalmente acorde con la Entente de la civilización y que solo «quiere oficiar de tendero allí donde ya hay otro que lo hace», al decir de George Sand, libra una guerra bursátil carente de ideas y, por ende, tal como ella misma lo siente, inmoral. Ni siquiera en cuanto democracia es una idea, sino mero oportunismo. «Dentro de una constitución democrática podrán hacerse mejores negocios», es su modo de argumentar. No es posible negar que, en esta guerra, la idea, y por ende el idealismo, está del lado de los conservadores, y la acusación de que únicamente les importa su poderío personal no resiste el análisis en boca de la democracia, la cual, obviamente, también está interesada en el poderío, y ello con tanta urgencia que, a fin de consolidarlo, no quiere esperar el fin de la guerra, pues entonces una votación popular o masiva podría

resultar menos favorable para la concreción de su voluntad de poder. También en la palabra «democracia» se halla contenido el concepto de la dominación, y se sabe que no es el pueblo, sino personas las que «dominan», también en el estado democrático. Pero en lo que al idealismo respecta, la idea conservadora-nacional es, después de todo, una idea, aunque acaso caduca, mientras que la exportación no es idea alguna. Los conservadores creen seriamente, sin duda, en su aseveración en el sentido de que la instauración del derecho al voto igualitario en Prusia implicaría que Alemania perdiera la guerra. El hecho de que exageren con ella es otra cosa, sobre la cual ya volveremos.

Ante todo repetiremos que el carácter metafísico del estado cede cada vez más su lugar en beneficio del carácter social, que no es posible negar la separación de lo intelectual y nacional con respecto a la vida política. Naturalmente, esto no puede ser propicio a la participación política del intelectual y del artista. Sin embargo, aún queda resto suficiente como para ligarlo al estado no solo por la razón, sino también por los sentimientos. En su «escrito premiado no coronado» acerca del fundamento de la moral, Schopenhauer declara que el estado es imprescindible, pues solo gracias a él no puede manifestarse el egoísmo ilimitado de casi todos, la maldad de muchos y la crueldad de algunos; es preciso leer historias criminales y descripciones de situaciones anárquicas para descubrir qué es, en realidad, el hombre en el aspecto moral; y a esos millares que se mezclan y se apretujan ante nuestra vista en pacíficas relaciones, habría que considerarlos como a otros tantos tigres y lobos, cuyas dentaduras están resguardadas por fuertes bozales, vale decir por la coerción de las leyes y la necesidad de la honra burguesa. Es esta una justificación del poder del estado cuyo fiero pesimismo y escepticismo la hace, por cierto, poco apropiada para recibir premios de las academias. Pero la misma resiste el análisis, y la filantropía individual no es un motivo que impida concordar textualmente con ella. Hoy en día, el tremendo apremio externo del estado, que pone en peligro su vida, produce en lo interno situaciones que en parte y de alguna manera se aproximan a lo anárquico, y de inmediato se revela qué «son en realidad», en el aspecto moral, los hombres en su inmensa mayoría (pues existen consoladoras excepciones, que mantienen erguida la fe). Nunca se manifestó de manera más visible la diferencia entre el pueblo en cuanto personalidad mítica y la masa individualista; y no hay respeto por el primero, no hay participación de todo corazón en su lucha heroica que ponga al resguardo de la comprensión de la naturaleza profundamente miserable de la segunda, de su cobardía, su descaro, su maldad, su falta de carácter y su vulgaridad. Por el contrario, nunca hubo mejor ocasión de convencerse de la presión de poder, coerción, temor y autoridad que es necesaria para inducir a la inmensa mayoría de los hombres a una conducta moral. La suma democrática de lo humano no es tanto una suma de lo bueno como de lo malo que hay en el hombre, y cuanto mayor sea esa suma, tanto más se acercará a lo

bestial. Lo social es un terreno sumamente cuestionable desde el punto de vista moral; en él impera un aire de colección de fieras.

Pero hay más motivos racionales, y superiores, después de todo, para aprobar el estado. Es este quien pone a la acción del hombre, a toda la vida y el esfuerzo humanos, esos límites determinados dentro de los cuales, únicamente, puede el hombre acrisolar sus fuerzas. Es él quien trata de nivelar las luchas sociales, de acercarlas a una conciliación, con lo cual se revela como una condición necesaria de la cultura. También el artista, necesitado de una base asegurada para el despliegue de su capacidad peculiar como cualquier otro, no le negará su reconocimiento racional. Pero además de ello ve —cuando menos si la época le ha aguzado la visión para ello como en la actualidad— que el estado, a pesar de toda su socialización, no ha perdido un considerable resto de dignidad y significación metafísica, y que nunca podrá perderlo.

La tradición histórica de un pueblo, ese tesoro de vivencias de épocas pretéritas de su evolución espiritual, que de por sí constituye un valor cultural, no puede ser plenamente apreciada y cultivada por ningún otro pueblo. El estado, la comunidad supraindividual, es indudablemente el custodio de este tesoro. Pero también en lo que al presente respecta, y a pesar de todo internacionalismo, es totalmente diferente la situación de las vivencias de la filosofía, del arte y de la religión, que la del progreso de las ciencias homogéneas internacionales. Aún hoy en día, esas vivencias dependen en algún grado, que no es dable constatar, de la nacionalidad, y su defensa sigue siendo misión metafísica del estado, siendo totalmente indiferente el que sus dirigentes aprueben tales vivencias o si solo están al corriente de ellas. Para hablar del arte en particular, los de mi condición saben muy bien hasta qué punto se halla sometido al proceso general de internacionalización democrática. El arte palpablemente nacional, el arte patriótico, lo que ha dado en denominarse el arte regional, no puede considerarse muy bien como arte superior. Pero ¿no posee el arte supremo, aún hoy, una relación profunda, aun cuando difícilmente determinable, con la vida nacional? Todo patriotismo de artista en tiempos de guerra tiene su origen y su justificación en esta noción que, no habiendo sido antes nada más que un sentimiento en el cual no se había reparado, solo ha sido elevado por la guerra realmente a la categoría de noción. Hemos visto, sin embargo, que estamos cada vez más obligados a separar la vida nacional de la vida política; y no obstante, el ánimo del individuo podía sentir, en esta época, una vinculación profunda e indudable entre el estado y la vida espiritual; así es como se ha reconocido y dicho cien veces que el concepto alemán del estado y de la libertad comporta la característica de su origen espiritual y cultural esencial con la misma claridad que el concepto inglés acarrea la de su origen puritano, y el concepto francés la de su origen revolucionario. Al estallar la guerra pudo advertirse que el estado alemán, tal como es, había adoptado muchos elementos de la índole espiritual alemana, y en la medida en que el espíritu sentía una vinculación y una determinación

nacionales, es decir, en cuanto no se sentía aún democráticamente internacionalizado de una manera decidida, podía adherir con sus sentimientos a ese estado tan terriblemente amenazado. Digo que podía hacerlo. No digo que debiera hacerlo con certeza; pues incluso en ese caso es muy posible en Alemania que no solo haya indiferencia con respecto al destino del estado, sino que su humillación hasta se cuente entre las deseabilidades espirituales.

Esto se debe a la antítesis específicamente alemana entre poder y espíritu, al hecho de que, desde el punto de vista histórico, esos dos factores, el espíritu y el poder, se desencuentran en Alemania con apariencia de regularidad, a que el florecimiento del estado y el de la cultura parecen excluirse recíprocamente, razón por la cual entre los artistas y creyentes de la cultura pudo y debió consolidarse la convicción de que una Alemania estatalmente poderosa debía ser necesariamente contraria al espíritu y a la cultura, que el florecimiento del espíritu y el auge del estado alemán jamás podrían aunarse. Cuando Goethe definió la cultura como «la espiritualización de lo político y de lo militar», lo hizo calculando a grandes rasgos, ateniéndose a la norma, mirando soberanamente más allá de las condiciones y realidades alemanas. Sin embargo, la validez superior de su definición del concepto de cultura autoriza la suposición o la esperanza de que el descreimiento alemán en la posibilidad de una síntesis entre el poder y el espíritu es un descreimiento prejuicioso. Acaso no esté establecido en ninguna parte que las cosas deban ser siempre así como lo fueron; que Alemania no ha de querer el poder, si es que quiere el espíritu. La de Bismarck no fue una época de cultura. Pero el pathos real y generalizado de los alemanes al estallar la guerra fue el de que entonces se abandonaba esa época para entrar en una nueva; ¿en qué clase de época? En una época tal que posiblemente desmintiese el antiguo prejuicio antitético, incorporado a cuerpo y alma en virtud de una historia desdichada. ¿No fue así, acaso? Por cierto que hoy en día parece estar difundida, por el contrario, la idea de que después de esta guerra llegará por completo a su fin la idea del poder en el mundo, y ya solamente el espíritu, en la efigie de la justicia, blandirá su cetro sobre una tierra absolutamente moralizada; una vez más, una creencia alemana que, por lo que veo, no se comparte en gran medida en otras partes.

Esto es todo en cuanto atañe al estado en general. ¿Cuál es entonces la situación de nuestra política? Es decir, ¿cuál es nuestra opinión acerca de cómo debe conformarse el estado? Y digo «nuestra», pues en cuestiones políticas es presunción y error hablar en primera persona del singular. En estos casos nunca nadie ve por sí solo, no existe la originalidad política, uno es partido, y siempre puede decir únicamente «creemos», o «también yo creo». La esfera política se caracteriza como subordinada por el hecho de ser una esfera impersonal; en ella reina la opinión, y esta no confiere rango alguno. Las opiniones políticas yacen en la calle: recoge una, adósatela, y a más de uno —acaso también a ti mismo— le parecerás más respetable que antes, lo cual,

empero, se basa en una ilusión. Nada queda dicho acerca del rango y del valor de un hombre en virtud del hecho de que sea conservador; cualquier mentecato puede serlo. Tampoco significa nada para el valor ni el rango de nadie el hecho de que sea demócrata; cualquier necio lo es hoy en día. Por lo demás, sería un error concluir, a partir de las elevadas realizaciones de un hombre en materia de política exterior, su comprensión y capacidad políticas, el hecho de que esté destinado a dar su opinión; sería tan erróneo como lo sería, a la inversa, considerar que el hecho demostrado de que un hombre está destinado a la política es signo de que se trata de un hombre importante en general. No existe un criterio extrapolítico acerca de si se está destinado a la política. Lo político es la esfera del individuo (democrático), y no de la personalidad (aristocrática). Y como prueba de que el opinar sobre la política ya es, también, una opinión política, opino que aquí reside la única justificación real y verdadera del democratismo político, que puede resumirse en el siguiente principio: «Cuando es imposible darle a cada cual lo suyo, habrá que darle lo mismo a todos».

En realidad, con esto habríamos llegado al fin. Pero llegar demasiado fácilmente a la meta significa no llegar realmente a la meta. Recomencemos una vez más.

Toda persona no retórica reconocerá serenamente, si es amante de la verdad y cultiva un pesimismo decente, la perenne inabolibilidad de la disputa entre el individuo y la sociedad. Reconocerá que la vida social es y sigue siendo la esfera de lo necesario, del compromiso, de las antinomias insolubles, declarará que es un engaño lleno de unción de los pueblos si la ilustración positivista promete la realización de una armonía entre el interés individual y el social mediante esa imposible delimitación de los «derechos» del individuo con respecto a iguales «derechos» de los otros, es decir mediante la «libertad», el «bienestar individual», la «felicidad». Esto no es motivo para cruzarse de brazos en la práctica; pero sí es motivo para negarle obediencia intelectual a la ilustración política. Su untosa nobleza, su vanidosa credulidad repugnarán a un hombre semejante, no solo porque reconoce como imposible la «felicidad» que promete esta ilustración, sino porque la misma se le antoja en absoluto deseable, indigna del hombre, enemiga del espíritu y de la cultura, de un rumiante pacifismo bovino y desprovista de alma. Sabe que la política —es decir la Ilustración, el contrato social, la república, el progreso hacia «la mayor dicha posible de la mayoría posible»—, no es, en absoluto, medio alguno para reconciliar la vida de la sociedad; que esa reconciliación solo puede producirse en la esfera de la personalidad, nunca en la del individuo, es decir solo por la vía espiritual y jamás por la política, y que es un desatino tratar de elevar siquiera remotamente la vida social al rango de consagración religiosa. Pero precisamente esa inclinación subsiste en todo el positivismo desde siempre, y nunca fue más clara que hoy en día, en que, bajo el nombre de religión de la cultura, de religión del «espíritu», celebra un risorgimento triunfante, mientras que ha permanecido en lo que era: moral utilitaria, y nada más ni mejor.

Visto desde afuera, el problema del hombre se presenta de una manera doble: como un problema metafísico y como un problema social, como un problema moral y como un problema político, como un problema personal y como un problema social. En realidad es solo un problema, y la política, es decir la ilustración utilitaria y la filantropía de la dicha, no es el medio para su solución. El credo contrario es el credo del occidente europeo, de la democracia retórica, y Alemania, que lo resistió hasta ahora porque sabía que no era lícito separar el problema político del problema del hombre en general, que, por el contrario, también este, en cuanto político, solo puede hallar su solución mediante la intimidad, dentro del alma del hombre, Alemania está a punto de pasarse a ese credo, creyendo que con ello se «politiza», como si mereciese tal nombre una política con la cual, a la larga, no resulta compatible ente estatal alguno. Pues no hay ente estatal que sea compatible con los principios de la ilustración utilitaria. Lo que producen estos es ese círculo vicioso en el cual se tocan la anarquía y la dictadura, y que no deseaba para Alemania un estadista alemán nacionalista, vale decir antidemocrático, que hoy en día ha caído ciertamente fuera de moda: Bismarck. Ni la anarquía ni el despotismo son, en general, estado, y en el caso de este último será indiferente si el «poder» se funda en la bayoneta o, como en la Rusia de Kerenski, en «la libertad», o, mejor dicho, si la mantiene en pie «a sangre y hierro». Distinguir en este aspecto es una de las más notables manifestaciones de la necedad humana.

Puesto que, como ya se ha dicho, la política, la vida social, es la esfera de la necesidad y de los compromisos, en ella la conducta verdaderamente razonable será siempre una conducta medianamente moderada, por no decir mediocre, una política de línea intermedia. El radicalismo será procedente o necesario donde se quiera, en la moral o en el arte; pero en la política es un absurdo. «¡Partido! ¡Partido! ¡Quién no habría de tomarlo!», cantaba Herwegh, si es que puede denominarse canto a eso. También tomó partido, siquiera una vez, el apolítico Goethe: exactamente, cuando le dijo a Eckermann que todo hombre racional era un liberal moderado. Cosa que en sus labios significa algo así como «un conservador moderado». Pues tal como lo conocemos, no entendía por «liberalismo» la ilustración, el individualismo igualitario, la república y el «progreso», alguna ética abstracta de los derechos del hombre y sus obligaciones, ni ese ideal de la «libre competencia» a la cual debemos la dominación universal de los intereses económicos. No, Goethe no creía en la libertad «y» la igualdad. No se declaraba demócrata al declararse liberal. Esperamos e imaginamos definir su «liberalismo moderado» al definir el nuestro como sigue.

Su causa es la de la libertad intelectual y social. Es enemigo de la democracia, en tanto que esta se presenta como fin doctrinario en sí mismo y no como un medio. Pero en cuanto medio, más exactamente para la selección aristocrática en interés del estado, es precisamente lo que se denomina libertad social o, mejor dicho, libertad de traslado social: la posibilidad del intercambio entre las dos castas de las cuales habla

Nietzsche en un aforismo de Humano, demasiado humano, la casta de los trabajadores forzados y la de los trabajadores libres; un intercambio de tal índole «que las familias e individuos más obtusos, menos espirituales, de la casta superior sean degradados a la casta inferior, y que a su vez los hombres más libres de esta adquieran el acceso a la casta superior». Sostiene Nietzsche que la cultura debe depositar todo su interés en esta posibilidad. Pero también el estado está interesado en ello. No cabe duda de que reviste interés para el estado la coincidencia más perfecta posible entre el orden de rango personal y el social. Entonces es menester pensar en medios para desbaratar el privilegio de la posesión con respecto a la instrucción. Una legislación impositiva social es el medio más aproximado para ello, aunque no el mejor. Es necesario respetar especialmente a la pequeña y mediana posesión frente a cualquier menoscabo del derecho a la herencia, pues cien veces la cultura ha obtenido provecho de la circunstancia de que alguien tuviese asegurada su libertad social a los veinte años en virtud de su renta heredada, así fuese esta una renta de hambre; y también en lo que respecta a la riqueza propiamente dicha, tiene su razón el reparo de que ciertos valores no solo de índole cultural, sino también de índole política, se hallan ligados a ella. Por consiguiente, es más feliz y también más radical —en el buen sentido, en su sentido espiritual— que la exigencia de una legislación impositiva social-democrática, la otra exigencia, orientada hacia la democracia de los medios de ilustración. El verdadero medio es el de que la cuna no impida ya una carrera superior a nadie que posea dotes especiales, y toda buena voluntad social recomendará este medio, no olvidando que hay asimismo valores culturales que siguen siendo el resultado de la herencia y de la crianza. ¡Posibilidades libérrimas de instrucción! Estas son sumamente importantes. La democracia en cuanto hecho no es otra cosa que el carácter público en constante crecimiento de la vida moderna, y la única manera de afrontar los peligros espirituales y humanos de esta progresiva democratización, es decir el peligro de una total nivelación, de un embrutecimiento y una vulgarización periodísticamente retórica, es por medio de una educación cuyo concepto dominante debería ser, tal como lo reclama Goethe en el terreno pedagógico, el respeto. Goethe, ese pedagogo de linaje, ese educador apasionado, que sabía muy bien que la instrucción, la educación, más exactamente en el espíritu del respeto, habría de ser el correctivo único y amargamente necesario de la democracia en surgimiento. ¿Y por qué lo es, en última instancia? Porque con la idea de la educación, el problema social-político vuelve a ser relegado allí donde corresponde que esté, es decir hacia el interior de la personalidad; porque en virtud de ella vuelve a situárselo dentro de la esfera que jamás hubiese debido abandonar, en la esfera espiritual y moral, en la esfera humana. Su religiosidad social puede aportar la reconciliación a la vida de la sociedad. Eso solo puede hacerlo la religión verdadera, es decir, metafísica, si enseña a reconocer a lo social como subordinado en última instancia. O bien, si no se quiere hablar de religión,

llamémoslo instrucción (con lo cual no puede aludirse, naturalmente, a la semiinstrucción científico-natural), o bondad, o humanitarismo, o libertad. La política embrutece, vulgariza y estupidiza. La envidia, el atrevimiento, la codicia es todo cuanto enseña. Solamente la instrucción espiritual libera. Las instituciones importan poco, lo que importa sobre todo son las convicciones. ¡Sé mejor tú mismo!, y todo será mejor.

Esto es cuanto se refiere al concepto de libertad de nuestro liberalismo. En lo que atañe a su concepto de la libertad espiritual, él mismo deriva de la noción de que no es posible negar la separación entre la vida intelectual y el estado. Pues este, tal como es, no puede ser el vehículo de la vida personal. La ausencia de una cultura uniforme dirigida por el estado significa que no existe una total satisfacción humana en el terreno político, de lo cual se desprende que la teoría según la cual la educación cívica sería la educación es de un mal romanticismo. Es una actitud liberal negar la coincidencia entre lo espiritual y la vida política o, mejor dicho, reconocer su no coincidencia. Aquí también residen peligros humanos; pero si acaso son máximos en Alemania, en cambio el alemán es también el más capaz de soportarlos, y ello gracias a la Reforma, que le ha enseñado a sobrellevar la libertad metafísica de una manera más general. Hegel ha dicho que Francia jamás alcanzaría la paz, porque careció de la Reforma. Y en su estilo heroicamente humorístico, Carlyle nos demuestra que la Revolución Francesa solo habría sido el vengativo retorno del protestantismo, rechazado dos siglos antes.

La democracia que aprueba nuestro liberalismo no es una doctrina ni una retórica filosófica de la virtud del siglo XVIII. Tiene un doble aspecto. En cuanto manifestación de la vida que aún sigue propagándose, es un hecho de la vida moderna, no carente de peligros para el alma y el intelecto; y en cuanto generosidad social y medio para una selección aristocrática, es un factor deseable desde el punto de vista técnico del estado. Por consiguiente, no es objeto del entusiasmo, sino de un sereno reconocimiento racional. Nada tiene que ver con el «espíritu», ni tampoco con la virtud. Pero en cuanto hecho, así como en cuanto deseabilidad, no solo es compatible con un gobierno monárquico fuerte, sino que inclusive este constituye su correctivo necesario. Las opiniones políticas son criterios (opiniones de la voluntad), lo cual está inserto en su naturaleza; y puesto que en este caso, si se nos permite seriamente ligar esas palabras, se trata de una «profesión de fe política», diré entonces lo que quiero políticamente, y sobre todo lo que no quiero. Quiero la monarquía, quiero un gobierno aceptablemente independiente, porque solo este ofrece la garantía de libertad política, tanto en el aspecto espiritual como en el económico. Lo quiero porque fue la independencia del gobierno estatal monárquico con respecto a los intereses pecuniarios lo que logró para los alemanes la conducción en la política social. No quiero el sistema parlamentario y partidista, que produce la contaminación de toda la vida nacional con la política. No quiero que se condene ni que se absuelva a Dreyfus

por razones políticas, puesto que la absolución de un inocente por motivos políticos no es menos repugnante que su condenación por el mismo motivo. No quiero que el estado pulmonar del petit sucrier dé origen a una reyerta en la Cámara, que, por justicia de clases inversa, el tuberculoso sea condenado al servicio militar y haya de reventar, porque las espumantes fauces «justicieras» de la bestia pública requieran una víctima. No quiero política. Quiero objetividad, orden y decencia. Si eso es filisteico, quiero ser un filisteo. Si es alemán, quiero llamarme alemán en nombre de Dios, aunque ello no reporte honores en Alemania. Y ya que estamos hablando de germanismo y de política, también quiero decir dos o tres palabras acerca del problema del derecho al voto, el problema nuevamente candente del derecho electoral alemán o prusiano, desde el punto de vista del germanismo y desde el de la política, los cuales, en mi opinión, son dos puntos de vista que deben diferenciarse muy bien.

Los demócratas declaran que la resistencia de los conservadores contra la instauración del derecho electoral igualitario en el estado federado principal, que abarca territorialmente las tres quintas partes del Reich, se origina en intereses personales de poder. A ello opongo el hecho de que los conservadores se toman indudablemente en serio su aseveración en el sentido de que, si Alemania condesciende al democratismo occidental, habrá perdido espiritualmente la guerra. Para ser de esa opinión es que son conservadores. Ser conservador no significa querer conservar todo lo establecido: los conservadores subrayan su disposición a las reformas. Ser conservador significa querer conservar alemana a Alemania, y esa no es precisamente la voluntad de la democracia. La autocontradicción del así denominado «partido patriótico» consiste en que se mantienen presuntamente «al margen» de la política interna y, empleando la palabra «partido» solamente en su sentido antipartidario, antipolítico, pretenden unir a toda la Alemania hacia el exterior. A eso llamo yo una autocontradicción, pues al agrupar a «toda la Alemania», es decir a todos aquellos que tienen una orientación y una voluntad nacionalista no solo económica sino también espiritual, no se agrupa también a la democracia, sino que se la deja fuera, en calidad de enemiga; de esa manera se es un partido, un partido político interno, un partido conservador; pues conservador y nacionalista es una y la misma cosa, tan cierto como que democrático e internacionalista es una y la misma cosa, y por mucho que en contra de ello pueda decir la democracia.

En ciertos casos, la democracia reclama para sí las mejores tradiciones alemanas, se deriva del humanismo alemán, del cosmopolitismo de nuestra gran época literaria. Pero el humanismo alemán es otra cosa que los «derechos humanos» democráticos; el cosmopolitismo es otra cosa que el internacionalismo; el ciudadano alemán del mundo no es un ciudadano político, no es político, mientras que la democracia no solo es política, sino que es la política misma. Pero la política, la democracia, es, de por sí,

algo no-alemán, antialemán; y la autocontradicción de la democracia, o por lo menos de cierta democracia, consiste en que pretende ser, a la vez, democrática y nacionalista, declara que el nombre de «partido patriótico» es una afrenta, y se siente mortalmente ofendida si alguien hace ademán de considerarla menos fidedigna que los conservadores en el aspecto nacional. En verdad, es posible que sea patriótica al estar honestamente preocupada por el bienestar económico de Alemania, por su dicha y hasta por su poderío (puesto que la economía es, después de todo, un medio y expresión de poderío), y al pensar que únicamente por medio de un «entendimiento» democrático se sirve al florecimiento económico de Alemania; pero no es nacionalista ni lo puede ser, pues su concepción abstracta de la humanidad, toda su tradición espiritual, desmiente dicha pretensión. «Hoy en día —dijo ya Rousseau— no existen ya franceses, alemanes, españoles o ingleses, piénsese lo que se piense al respecto; solo hay ya europeos, todos los cuales tienen el mismo gusto, las mismas pasiones, las mismas costumbres, porque ninguno de ellos conservó un cuño nacional mediante instituciones peculiares». He aquí la tradición de toda democracia intelectualmente digna de ser tenida en cuenta, y no solamente oportunista y estatalmente práctica. La mezcla de la idea democrática con la idea nacionalista es, hoy en día, una liberalidad improcedente, una incorrección intelectual. Y digo «hoy en día», pues setenta años atrás esa democracia patriótica, ese politicismo de los «hermanos alemanes» que repudiaba Schopenhauer, era, con toda evidencia, algo espiritualmente posible. Pero no hoy en día. También las posibilidades espirituales tienen su duración vital, también ellas están expuestas a la destrucción. ¿Se han vuelto estos tiempos más estrictos, más limitativos, más inexorables, más radicales en cuestiones del espíritu? Ciertamente, así ha de ser; pues hacia 1915 es imposible sentir la forma espiritual del hombre nacionalista-democrático de otro modo que como una forma espiritual obsoleta y empalidecida. Es posible que los de mi condición sean de 1880. Pero la democracia nacionalista es de 1848, y solamente parece posible porque al hoy siempre le parece más apetecible el anteayer que el ayer.

He señalado la autocontradicción del «partido patriótico» y la del hombre nacionalista-democrático. Que no se diga que me oculto mi propia autocontradicción y la de los de mi condición. Se trata de una autocontradicción alemana: la misma surge de la contradicción entre germanismo y esencia política, de esa antítesis nacional por la cual abogaron Goethe en 1813, Schopenhauer en 1848 y Nietzsche después de 1871, en contra de la pasión de las masas politizantes, y que también actualmente sigue en vigencia, por mucho que puedan negarla los abogados de la politización, vale decir de la democratización de Alemania. Es así y no de otro modo: en Alemania, afirmar lo nacional implica negar la política y la democracia, yviceversa. Se abrigan sentimientos antipolíticos cuando se abrigan sentimientos conservadores y nacionalistas. Por otra parte, no se es político y demócrata sin ser antinacional, o un

radical cosmopolita. En la esfera intelectual, el llamado a la «politización» de Alemania no significa, en modo alguno, el llamado al poderío de Alemania, como descubrimos a diario. Por el contrario, significa el deseo de revolucionar y desintegrar políticamente a Alemania. Por otro lado es posible que esa misma simpatía y vinculación nacionales que hacen que alguien desee la victoria, el poderío y la grandeza histórica de Alemania, le imponga al mismo tiempo, de una manera espiritualmente irrecusable, una posición antipolítica, y haga suyas categóricamente palabras escritas en 1873 por Overbeck a Treitschke: «Si es realmente tan malo nuestro pasado alemán, si realmente este ha vuelto a demostrar, una y otra vez, de una manera tan lamentable, nuestra incapacidad política, tal como lo has expuesto no menos que otros, entonces podremos dudar de verdad si no nos esperan las palmas precisamente en la política, o si en cambio hemos vuelto a sucumbir tristemente con nuestra actual fiebre política». Este sí-pero-no es mi caso. Debo imputarme esta autocontradicción, que se reconcilia no en el sentimiento lógico, sino en el sentimiento nacional, tal como la del adversario se reconcilia en el sentimiento antinacional; es la autocontradicción de este libro, que a lo sumo se arroga el derecho de presentarla, pero no pretende resolverla.

Hasta aquí lo que a mí se refiere. Pero en lo que respecta a esa democracia que enrojece de ira en cuanto se la atribuye susceptibilidad en este aspecto es, en el mejor de los casos, menos interesada por lo nacional que los conservadores, su ignorancia acerca de su propia voluntad profunda, en la medida en que no sea hipocresía y táctica. En el instante oportuno me llama la atención una noticia periodística que viene muy curiosamente al caso. Se refiere a una petición formulada por los habitantes alemanes de las marcas prusianas orientales a las dos cámaras del parlamento provincial prusiano, y que cuenta con más de 60.000 firmas. Esta petición, se dice, expresa la «ansiosa preocupación» con que los alemanes de las marcas orientales siguen la política del gobierno del Reich; puesto que «la inminente modificación del derecho electoral prusiano y su lógica consecuencia, la modificación del derecho electoral comunal, deben conducir a una intensificación de la influencia polaca en el parlamento provincial prusiano y a la total polonización de la administración, alemana hasta el presente, de la inmensa mayoría de nuestras ciudades». Esto pudo leerse en un periodiquillo sudalemán, que reprodujo —acaso ingenuamente— la noticia de un órgano conservador de Berlín; pero no figuraba en ninguno de los grandes periódicos liberales de izquierda. Esa información hubiese sido tácticamente inoportuna, y cuando se trata de la concreción de la «justicia», a la democracia le da exactamente igual, en el fondo, la nacionalidad de las administraciones comunales de las marcas orientales, la «ansiosa preocupación» de los alemanes apremiados en aquellas regiones.

He querido señalar y fijar este pequeño hecho, y con él me hallo de retorno en el tema más reducido de estas secciones: el del problema del derecho electoral, frente al cual es menester tomar posición, de grado o por la fuerza. Reconozco entonces que

los argumentos morales y espirituales en favor del derecho electoral igualitario me parecen sumamente débiles, de muy poco asidero. Por ejemplo, se dice que la ideología democrática, la voluntad de participar en el estado con un espíritu y formas democráticas, ha sido poderosamente fomentada por la guerra, y ello en razón de los sacrificios brindados por el pueblo. Pero esta guerra ha fomentado y fortalecido todas las ideologías y tendencias, la conservadora y nacionalista no menos que la democrática; y decir «no menos» significa decir demasiado poco. Conozco gentes, y sobre todo mujeres alemanas, que en esta guerra han sacrificado —es decir, perdido— a sus seres más queridos, y que durante estos años han avanzado un gran trecho hacia la «derecha», en lugar de hacerlo hacia la «izquierda». Difícilmente exagerase quien afirmara que estas no eran excepciones, sino la regla, y ello precisamente en aquellos estratos que, en definitiva, son los que importan intelectualmente, en los estratos socialmente más elevados, por no decir en los más instruidos; y el incremento de que goza el «partido patriótico» solo se explica insuficientemente con su empleo en materia de medios propagandísticos. Quien en la actualidad viaje por Alemania y sepa escuchar no regresará a su lugar de origen con la convicción de que el criterio político del pueblo alemán se ha «democratizado»; hablo por experiencia personal, la cual me enseñó, antes bien, lo contrario. Que se interrogue al comerciante, al sabio y al artista (y no me refiero al intelectual literario), sobre todo al artista alemán representativo de fama mundial, al músico; que se encueste a los Pfitzner y a los Strauss acerca de sus buenas relaciones con la democracia y el «derecho al voto igualitario», y uno se quedará pasmado por el asombro —un pasmo que podrá dejarlo azul, pero en modo alguno «rojo»—, descubriendo que el radicalismo en el terreno artístico y una ideología política sumamente conservadora resultan magníficamente compatibles… He oído exclamar a un célebre director de orquesta: «¡Llegaremos al extremo de que la orquesta vote acerca de si un pasaje debe tocarse piano o mezzoforte!». Quien considere que esto es poco serio, que relea lo que dice Nietzsche en Humano, demasiado humano acerca de la ejemplaridad de la relación entre pueblo y gobierno para las relaciones entre maestro y alumno, amo y servidumbre, padre y familia, jefe militar y soldado, maestro y aprendiz.

Es verdad que la gran prensa declara que son los políticamente desprevenidos, los legos, los diletantes y mentecatos in politicis quienes cayeron en las redes del «partido patriótico» y se resisten a la democracia. Pero, ¿no es precisamente la democracia la que predica que la política no es una «ciencia oculta» y que no existe el diletantismo político, el profano en política? La madurez política, ¿solo existe en la prensa? ¿O no habremos de atenernos a la verdad de Wagner, según quien es la democracia la que, entre nosotros, solo existe en la «prensa»? De cualquier manera, la necesidad de concedernos la democracia se fundamenta precisamente con el argumento de que nos habríamos revelado como «maduros» para ella. ¿Maduros para la democracia?

¿Maduros para la república? ¡Qué disparate! Tal o cual forma del estado o de la sociedad resulta apropiada o inapropiada para un pueblo determinado. Este ha sido creado para ella, o no lo ha sido. Pero jamás llega a estar «maduro» para ella; y ciertos pueblos sudamericanos tienen la república y la «libertad» no porque hayan estado «maduros» para ellas con anterioridad…

El principio del derecho al voto general e igualitario es el principio del plebiscito, y hasta los demócratas más firmes prefieren rechazarlo, suponiendo que se trata, por ejemplo, de problemas de territorios en litigio. En tal caso se considera al plebiscito como una exigencia doctrinaria, se sostiene vacilantemente que habrá grandes dificultades para llevarlo a cabo, se pone en duda si ello arrojaría la verdadera imagen de la voluntad popular. Se arguye que siempre aparecerían grandes partidos que calificarían el resultado de la votación como falso e injusto, acaso alguna minoría fuerte, y ¿quién sabe si la misma no abarcaría, en realidad, elementos decisivos? En una palabra, no se es consecuente, se olvida que los mismos reparos argumentan en contra del derecho al voto general e igualitario, aun cuando en el caso de aquellos problemas territoriales se trate de una población con un 75 por ciento de analfabetos, y en el del problema del derecho al voto, de una masa que ha gozado de una correcta instrucción. Si un pueblo es «más que la suma de sus partes», no habrá sido el pueblo quien se manifestó al interrogarse por separado a sus partes. No es jugar con ideas el decir que la voluntad del pueblo puede ser otra que la de la «suma», de la masa. Una votación mecánicamente democrática en la Alemania del tercer año de la guerra arrojaría, en forma deplorablemente presumible, una aplastante mayoría en favor de una paz inmediata e incondicional, vale decir, de una paz ruinosa. Pero de ese modo se habría llevado ad absurdum el principio del plebiscito, pues esto no sería, en modo alguno, la voluntad del pueblo. La voluntad de un pueblo en ascenso histórico es una misma cosa que su destino.

Repito que todos los argumentos positivos en favor del derecho electoral igualitario, en tanto formulen pretensiones espirituales y morales, me parecen frágiles. Lo que pongo en su lugar, por mi parte, es aquella decisión según la cual en una esfera en la cual es imposible dar a cada cual lo suyo, no queda otro remedio que dar lo mismo a todos. Eso no es justo, pero tiene sencillez popular, y vivimos en una época en la cual lo apropiado no es el derecho mejor ponderado, sino el más fácilmente comprensible. Para mí no cabe duda alguna acerca de que precisamente en un pueblo diferenciado con grandes distancias intelectuales, como el alemán, un derecho a la pluralidad de votos, sabiamente regulado, que tomase en cuenta méritos, edad, grado de instrucción y rango intelectual, y que también tuviese en consideración si el votante tiene hijos, por lo cual su participación en el estado sería no solo egoístamente personal, sino de miras más remotas, que semejante derecho al voto podría ser relativamente más justo que el derecho igualitario, ya que en todo orden jurídico

humano siempre puede tratarse solo de justicia relativa. Pero cuanto más ponderado, aristocrático, ingeniosamente escalonado e inventivo en su acercamiento a la justicia fuese semejante derecho electoral, tanto menos apropiado sería para que la masa lo viese como justo, ya que a esta siempre le parecerá justo solamente el tipo más sencillo, tosco y primitivo de justicia, aquel que, sin muchos cumplidos, da a cada cual lo mismo. El hecho de que el mismo hasta le parezca absolutamente justo lo colocará en la situación moral de resistir cualquier derecho aristocrático con un pathos simplemente inalcanzable para la conciencia de la imperfección de ese orden jurídico, y con el cual debe alzarse con la victoria. Y hoy en día solo puede hacerse política ya con la masa y con su pathos jurídico primitivamente antiaristocrático. Todos los afanes del espíritu, de la sabiduría, del elevado ingenio en pro de la política, tales como los hallamos en los pensamientos políticos, como por ejemplo en Adam Müller, cuyas consideraciones políticas acaso sean lo más ingenioso y verdadero que jamás se haya dicho acerca de esta materia, todo ello, decía, da la impresión de un juego bello, lujoso e infructuoso en vista de la marcha, irresistible y no susceptible influencia alguna, de la evolución política, que lleva en forma rectilínea hacia algo cada vez más primitivo y apropiado a la masa, hacia lo radicalmente democrático. Esto puede constatarse y reconocerse con esa atención que debemos a la fatalidad. Pero precisamente del hecho de que el espíritu, la filosofía o el pensamiento exquisito nada tienen ya que hacer ni que decir en la política, se desprende la necesidad de separar la vida espiritual de la política, de dejar que esta transite sus propios caminos fatales, y elevar a aquella, por encima de tal fatalidad, a una regocijada independencia. Tal como están las cosas, no hay exigencia más disparatada ni desvergonzada que la de la «politización del espíritu», como si el espíritu tuviese que politizarse porque la política no tiene capacidad de espíritu, cayendo víctima, cada vez más, de una especie de vulgarización retórica. Pero la vida espiritual es la vida nacional, y es a esta a la que hay que separar de la vida política, decisión que, por cierto, al político conservador puede y debe antojársele difícil o imposible. Pero estos deberían reflexionar acerca de que la cultura nacional no solo puede llegar extensivamente más lejos que el estado, que la vida pública, jurídicamente reglamentada (así ocurre en el caso del Reich alemán, que no abarca en absoluto el territorio cultural alemán), sino que también —y esto en cualquier caso— es más intensiva, más personal, que el orden jurídico, por lo cual se cometería una injusticia de atribuírsele a este una importancia exagerada para la vida superior y propia de la nación. Así como hoy en día una total disolución de la personalidad en el estado no es una posibilidad espiritual (precisamente porque el estado abandona cada vez más su carácter metafísico, y porque cada vez es menos posible conservar una coincidencia entre la vida política y la vida religiosa), tampoco el orden jurídico es capaz de recoger y reproducir lo personal de un orden superior, la cultura nacional. El hecho de que el estado, el orden jurídico sea, en buena o gran

parte, un asunto de la civilización internacional y no de la cultura nacional, constituye una verdad a la cual tanto le cuesta resignarse al político conservador, y a la cual no obstante habrá de resignarse. ¿Acaso tengan razón quienes formulan reparos contra la instauración de una libertad «alemana» particular? «La libertad —dice el Danton de Büchner, y seguramente no citaré esta frase por última vez— la libertad y una ramera son las cosas más cosmopolitas que hay bajo el sol». Por consiguiente, acaso presumiblemente sea demasiado pedir si se le exige nación a la libertad. Por otro lado hay manifestaciones acerca de la libertad que demuestran que la comprensión de la impolitizabilidad de lo absoluto no es una prerrogativa alemana. «La libertad es el más engañoso de todos los espejismos —escribía Ruskin en 1849 en su libro The seven lamps of architecture—. Nada así hay en el universo, y jamás puede haberlo. Los astros no la tienen. La tierra no la tiene. Y nosotros, los hombres, solo tenemos su visión y su apariencia para nuestro más severo castigo». Esta frase podría haber sido escrita por Goethe, por Schopenhauer o incluso por Adalbert Stifter; sin embargo, se debe a alguien oriundo del país de origen de la libertad política. Acaso no deba tratarse a la política de una manera demasiado nacional. No es material para ello, no lo merece…

Pero separar la vida espiritual, nacional, de la vida política, y diferenciarlas, es una manera totalmente alemana, una manera kantiana de separar y distinguir. La diferencia entre espíritu y política es la diferencia entre razón pura y razón práctica; y muy lejos de poder ser jamás objeto del entusiasmo espiritual, también a mí me parece actualmente la concesión del derecho al voto general e igualitario a Prusia como un postulado de la razón práctica. Puesto ante la alternativa, también yo la apruebo. Hubiese podido evitársela si el gobierno se hubiese mostrado oportunamente dispuesto a efectuar concesiones reformistas; tal como están las cosas hoy en día, difícilmente pueda impedírselo sin poner en peligro al propio estado, y el hacerlo por motivos espirituales, de principios, sería presumiblemente, en un sentido sumamente similar, un signo de la imposibilidad y falta de porvenir políticos de Alemania, como una paz de renunciamiento hacia el exterior, ideológicamente determinada. Ese democratismo oportunista patriótico, por impermitido que sea, juzgado desde un punto de vista espiritual, tiene, en última instancia, sus buenos derechos prácticamente políticos; y al intelectual y artista que, por simpatía y vinculación nacionales, desea la grandeza política de Alemania, precisamente esa misma vinculación no ha de impedirle, sino que ha de decidirlo a ser partidario, hoy en día, de una técnica política democrática en Alemania; ello al comprender que no debe sobreestimarse la importancia del orden jurídico para la vida nacional, bajo todas las reservas espirituales, por lo demás, y con la tácita confianza en que el «estado del pueblo» alemán presentará diferencias considerables y bien nacionales con respecto a la democracia del burgués retórico.

Y no necesito más. Es esta la dosis de «política» con la cual me las arreglo para mi uso doméstico. En ella se observa alguna rebeldía contra el principio de que la educación cívica sería la educación en general. Este principio no es alemán, por muy honestas que puedan sonar las voces de quienes lo formulan. La educación es la instrucción del hombre, y el espíritu alemán jamás entenderá por «el hombre», en forma exclusiva o siquiera preponderante, al hombre social. Tampoco creerá jamás que la cultura sea un medio, y que la misma apunte, por ejemplo, en el sentido de dominar a la naturaleza y de una distribución lo más equitativa posible de los bienes adquiridos de ese modo; sino que se aferrará firmemente a la opinión de que la cultura es un «fin en sí mismo»; no dejará de atribuirle objetivos que tienen significación en sí mismos, sin consideraciones para con el estado, por ejemplo. Por lo demás, en esos fundamentos nada hay que contradiga la exigencia del estado del pueblo, despertada por la guerra. Si la misma es verdaderamente una exigencia del pueblo, ya ha dejado de ser mera exigencia. El estado del pueblo no es nada que haya que conceder; existe cuando existe el pueblo que piensa y siente de una manera estatal. Y mi corazón y mi raciocinio estarían con una juventud que, de retorno de la guerra, tuviese que imponer o, más aún, forzar el reconocimiento de un hecho político; a este respecto no quiero dejarme en dudas a mí mismo ni a ningún otro.

El estado del pueblo, la politización del pueblo, para decirlo una vez más, es necesaria porque Alemania ha sido «montada a caballo», y no debe caerse de él; es necesaria a causa de las tareas de poderío a las que se siente llamada. Pero me resulta totalmente insoportable la idea de que siquiera pudiese llegar a dar la impresión de que se nos habría impuesto desde afuera el progreso democrático, en el sentido que tiene en los discursos ministeriales ingleses, por ejemplo, de que Alemania habría tenido que allanarse y doblegarse. Y sin embargo me parece que el peligro nacional reside precisamente en el hecho de que se confunda el «estado del pueblo», en su concreción interna y externa, con la democracia en el sentido y concepto occidental, o mejor dicho de que podría revelarse como imposible concretarlo de otro modo que en las formas espirituales y políticas del occidente; más aún, de que ese proceso transcurriría según la mentalidad de quienes entienden por la politización de Alemania no tanto una conformación más popular de nuestras instituciones públicas, la transformación en más íntima, genuina y familiar de la relación entre la nación y el estado —¡a quién no le parecería eso tan deseable como necesario!—, sino, antes bien, la completa estatización y republicanización de la nación; y esto significaría realmente esa transformación de la estructura del espíritu alemán de la cual más de uno preferiría reconocer su necesidad que su deseabilidad: es decir, su nivelación, su estrechamiento, su empobrecimiento, la transformación de un pueblo universal en un pueblo político, «que vuela en la formación de la A mayúscula romana», que en «cada reunión cristaliza para constituir una revolución de prueba o una república de un solo

día». En ese caso, democratización sería nivelación hacia afuera, equiparación con el nivel mundial de la civilización; nacionalización en ese sentido sería desnacionalización, sería el embrutecimiento del alemán para convertirlo en un animal social y político, sería la desgermanización, ¿yqué sentido podrían tener entonces, por lo que más se quiera, las tareas de poderío alemanas?

¿Imposible? ¡Un proceso semejante no es imposible! Se halla en marcha, entronca con la obra de toda la vida de Bismarck, quien desde luego llevó a cabo su obra con medios aristocrático-conservadores, y no con medios democrático-liberales. Para él, estado y nación no eran, en absoluto, conceptos idénticos, y no tenía interés alguno por la idea pan-germánica, que era democrática. Por consiguiente, no existe ciertamente una Gran Alemania estatal, y la democracia no es, sin más, el accesorio lógicamente necesario del estado pequeñoalemán. Sin embargo, también Bismarck, a pesar de su antiliberalismo, consideró a la democracia como accesorio de su estado nacional en la medida en que unió, al servicio militar de obligatoriedad general, el voto universal; a ello siguió el desarrollo de su imperio de poder continental en un sentido centralista, imperialista; y la fase de la politización y democratización alemana en la cual se está actualmente, o que se realizan esfuerzos propagandísticos por alcanzar, no es otra cosa que precisamente una nueva fase de aquel proceso iniciado por Bismarck, contra el cual se rebelara Bismarck «en el interés conservador», por motivos germánicamente conservadores. Pero es improbable que ese progreso haya debido llevarse a cabo en otras formas políticas que las preformadas, tradicionales, aunque en modo alguno acreditadas, que pueda llegar a ser algo diferente y más que una imitación y un arrastrarse hacia lo no solamente dudoso, sino que notoriamente ineficaz; pues todas las exigencias que van más allá de lo más general y que se perciben actualmente se refieren a la progresiva democratización mecánica, a la reforma del derecho electoral, a la conformación del parlamentarismo. Pero en general —escribe Nietzsche— deseo que la estupidez de las cifras y la supersticiosa creencia en las mayorías no se establezca aún en Alemania con la misma firmeza que entre las razas latinas; ¡y que finalmente también se invente algo in politicis! No tiene mucho sentido, y sí mucho peligro, el dejar que el hábito tan breve, y que puede ser nuevamente extirpado con facilidad, del derecho general al voto eche raíces profundas, habiendo sido su instauración una medida de emergencia y momentánea. Creo que ese «hábito» ya no es «breve» ni «puede ser nuevamente extirpado con facilidad». Pero Paul de Lagarde, quien contemplaba las cosas desde una altura menos elevada que Nietzsche, que opinaba a su respecto de una manera menos incidental y desde arriba, y que era considerado entre los suyos como un patriota sencillo, aunque apasionadamente ingenioso, ha pronunciado expresiones sumamente similares respecto al derecho electoral y a la voluntad del pueblo.

«Habrá que comprender claramente —dice— que un pueblo no está compuesto por votantes primigenios. Lo está tan poco como está compuesto un cuadro de Rafael, en cuanto cuadro de Rafael, de un lienzo y de moléculas de color. Los individuos en cuanto tales, es decir, como egoísmos, hasta se hallan en oposición al pueblo […]. No es en absoluto el pueblo se expresa cuando lo hacen los diversos individuos de los que se compone. El pueblo solo se expresa cuando lo hace la idiosincrasia popular (mucho me regocija emplear la muy apropiada, aunque olvidada expresión Volkheit, acuñada por Goethe) en los individuos; vale decir —citaré esa hermosa palabra por segunda vez; la amo mucho porque creo que expresa por completo hasta dónde le conviene y le compete la política, en general, al pueblo y al artista, al intelectual— cuando se despierta la conciencia de la naturaleza fundamental y originaria común a todos los individuos, y cobra claridad acerca de su relación con los grandes hechos de la historia. Con relación a guerras como fueron las de 1866 y 1870, el que se expresa es el pueblo, aunque solo se interrogue a la suma de sus diversos miembros… Con referencia a las leyes individuales y medidas administrativas aisladas, el pueblo enmudece por completo, aun cuando se interrogue acerca de su opinión a un hombre tras otro, y se obtengan respuestas hombre por hombre. En cuanto ente íntegro, el pueblo solo piensa acerca de lo íntegro… Allí donde el derecho del voto universal es la suprema conclusión de la sabiduría, los votos no se sopesan, sino que se cuentan. Mis discípulos han de reconocer como inmoral esta manera inmoral de arribar a un fin».

Es tal como dice Lagarde. E inequívocamente parte para todo ello de la idea, democrática si se quiere, de que el propio pueblo debe expresar su opinión acerca de los asuntos que le incumben. Sin embargo, puede calificársele de conservador; pues ser germánicamente conservador no significa querer conservar todo lo establecido, sino querer conservar alemana a Alemania, y nada más. Y antes que nada es alemán no confundir al pueblo con la masa compuesta por los átomos individuales. «Los principios de 1789 —dice Lagarde— fueron trasplantados a Alemania, y a sus representantes se los llama liberales… Como es natural, esos principios aún resultan menos aplicables a Alemania que a Francia. Pues si en general provienen de la teoría, y no de la necesidad ni de la verdad, si ya han perdido la brutal honestidad de sus padres —quienes se apasionaban, asesinaban y morían por convicción— desde los tiempos de Luis Felipe, en ninguna parte del mundo les queda ya el derecho a ser principios; a causa de su específico y originalísimo regusto céltico, que trajeron consigo del París de 1789, no resultaron más asimilables ni justificados para Alemania, la cual, aristocráticamente predispuesta por su cuna, solo podía llegar a ser menos alemana, y por ende más desdichada, en virtud de la nivelación céltica». Por cierto que eso no suena democrático. Pero el aristocratismo y el conservadurismo de este praeceptor Germaniae se une naturalmente a la más decidida actitud favorable al

pueblo, y nada puede ser más nacional que esta síntesis. Cuando reclama «que se confiese francamente que, en este momento, no existe aún en Alemania la posibilidad de la libertad y de la autonomía administrativa, sino que por el momento solo hay gobierno; pero al tomarse en serio una verdadera instrucción para unas pocas personas escogidas no por su nacimiento, sino según su capacidad ética e intelectual, se crea una clase que, considerada como dotada de atribuciones por ese pueblo y trabajando por ese pueblo, y apreciada en virtud de esa labor voluntaria, se integrará libremente desde abajo, y alguna vez podrá tomar en sus manos la administración autónoma»; cuando reclama, más adelante, «que se incremente la fortuna del país a tal punto que una clase semejante posea asimismo los medios externos que la independicen, y sin los cuales la autonomía administrativa es una farsa ridícula o un martirio; que se ponga fin a las palabras y los votos de los parlamentos carentes de poder y que no representan al pueblo esta clase de exigencias no parecen ser de 1878, sino de 1917; las mismas tienen hoy en día la mayor actualidad, y tácitamente jamás han dejado de ser actuales; son una misma cosa que la exigencia de libertad social, de ascenso sin cortapisas, de selección aristocrática, que poseen hoy en día la prioridad sobre todas las exigencias de libertad meramente políticas; son populares, pero no democráticas; y cuando Lagarde juzga que es menester iniciar otros caminos que los del recuento de votos para favorecer la idea de que el pueblo tiene derecho a opinar acerca de las cuestiones que le competen, ello no es sino otra formulación del deseo de Nietzsche en el sentido de que finalmente se invente alguna otra cosa in politicis».

El filósofo europeo no dice en qué podría consistir esa cosa nueva; y es poco lo que aporta el político nacionalista para definir las instituciones que desarrollarían la naturaleza propia de los alemanes. ¡Cómo habría de atreverse un artista, distraído por la conmoción de la época de sus tareas específicas, maravillosamente personales, preocupado por el destino de su pueblo, a dar más que aquellas! Solo puede repetir, con la más profunda convicción propia, las palabras de los grandes de este pueblo, de los Nietzsche, los Lagarde y los Wagner, en el sentido de que la democracia nos es extraña, en el sentido y en el gusto occidentales, que es algo traducido, «solo existente en la prensa», y que jamás puede llegar a ser vida y verdad alemanas.

«¡Alemania debe politizarse!» Pero, ¿acaso se habría politizado después de haber imitado las instituciones políticas de otros, de haber instaurado el parlamentarismo, yendo de ese modo a la rastra, sin fe ni esperanza, a la zaga de los pueblos occidentales, hacia lo reconocidamente ineficaz? ¿No poseen acaso los alemanes tanta capacidad política como para crear sus propias instituciones originales, es decir nacionales, su propia clase nacional de libertad o, en la medida en que las mismas ya existan, como para conservarlas, dependiendo en cambio de tener que copiar a los «pueblos realmente políticos»? Si no es así, que no imaginen entonces estar llamados

para la política en general… Pues, ¿qué significa libertad? Todo el mundo me responde que significa poder vivir de acuerdo a su propia ley vital. Pero por mucho que se diga que es erudito, burgués, retrógrado y absurdo, sigue siendo verdad, y jamás será de otro modo, que politizar el concepto alemán de la libertad ya significa falsearlo. Nuestra propia historia religiosa y filosófica influye hasta ahora sobre el más ignorante en el sentido de que, obligado por esta guerra a cobrar conciencia nacional de sí mismo, no pueda pensar ni sentir de otro modo. Existe un símbolo para la separación alemana entre espíritu y política, entre teoría radical y vida, entre pensamiento «puro» y «práctico»: los dos volúmenes de la doble obra crítica de Kant, separados, uno junto al otro. Sé muy bien que al quisquilloso le repugna volver a pensar nuevamente una idea cien veces pensada, aunque sea verdadera. Pero aquí no se trata del valor de novedad ni de rareza de las ideas, sino de lo que es simple y permanentemente verdadero. Y aunque las verdades también envejecen y mueren; aunque es desbordado combatir lo nuevo con verdades fenecidas, hay no obstante algunas que no se tornan caducas, triviales ni despreciables, o que solo pueden volverse tales para esnobs y estetas políticos: hechos del espíritu del pueblo, ligados a la estructura de ese espíritu e incapaces de envejecer. Uno de tales hechos, y una verdad modestamente inconmovible, es, en mi convicción, la de que el concepto alemán de la libertad será siempre de índole espiritual: un individualismo que, para traducirse políticamente, precisaría producir necesariamente otras instituciones que el individualismo desnudamente abstracto del occidente político y de los «derechos del hombre». Lagarde exclama que es menester echar mano nuevamente al individualismo genuinamente alemán de nuestros padres, ya que se trata de elaborar la unidad interna de Alemania, puesto que, resuelto dentro de un marco firme, ya no hará daño ahora. «Todo cuanto importa —exclama— es instaurar al hombre individual dentro de sus derechos, y para que pueda ser instaurado dentro de esos derechos deben existir, por una parte, instituciones que lo eleven por encima de sí mismas, mientras que por la otra deben aniquilarse todas las instituciones que le obstaculizan en el desarrollo de su verdadera peculiaridad: lo primero que cabe eliminar es el sistema de la enseñanza prusiana». Puedo envanecerme algo por el hecho de que la única crítica política que efectué dentro de mi producción literaria ¡estuviese dedicada a la escuela media prusificada!

¡Fuera, pues, el foráneo y repulsivo lema: «democrático»! Jamás adquirirá carta de ciudadanía entre nosotros el mecánicamente democrático estado de Occidente. Si se germaniza la palabra, diciendo «popular» en lugar de «democrático», se estará nombrando y comprendiendo exactamente lo contrario: pues germano-popular significa «libre», hacia el interior y el exterior, pero no significa «igual», ni hacia el interior ni hacia el exterior. ¿Quién habría de querer oponerse a una conformación más popular del imperio y del estado? Puedo garantizar que ninguno de quienes se

rebelan con la más vehemente aversión contra la democratización, contra la politización de Alemania en cierto sentido. Alemania en cuanto res publica es cosa que nadie contradice. Pero Alemania en cuanto república, en cuanto estado de la virtud con un contrato social, un gobierno popular democrático y un «total disolverse del individuo en la comunidad», Alemania en cuanto estado y nada más, y el hombre alemán en cuanto jacobino y citoyen vertueux con su certificado de civismo en el bolsillo, ¡eso sería un espanto! Y, sobre todo, ya no sería Alemania. La evolución, el desarrollo, el particularismo, la multiplicidad, la riqueza en individualidad fue siempre la ley fundamental de la vida alemana. Esa vida siempre se opuso a la centralización, jamás obtuvo conveniencias de un punto central capital. El alemán era libre y desigual, vale decir aristocrático. La Reforma fue, desde luego, un acontecimiento democrático: pues la emancipación del profano es la democracia, y en el terreno político es precisamente lo que Nietzsche llama «que todos hablen asimismo acerca de todo, a la manera de los literatos». Pero también la acción más propia y profunda de Lutero fue de índole aristocrática: perfeccionó la libertad y la soberanía del hombre alemán al tornarla íntima, sustrayéndola así para siempre a la esfera de la reyerta política. El protestantismo ha quitado a la política el aguijón espiritual, convirtiéndola en una cuestión de la práctica. Tenemos de Kant la creencia en el predominio de la «razón práctica», la ética, tenemos de él el imperativo social. Pero el acontecimiento de Goethe fue una nueva confirmación de la legitimidad del ser individual, la gran vivencia artística de Alemania, después de la vivencia metafísico-religiosa que había significado Lutero; una vivencia de la instrucción y la sensualidad, totalmente humana, ajena a toda abstracción, enemiga de toda ideología, de la patriótica en primera instancia, y de toda ideología política en general. Una nación no experimenta un espíritu como este, ni siquiera lo produce, sin guardar, desde siempre y para siempre, una relación diferente a todas las demás con la política, con las «ideas modernas», con las generosas palabras mágicas y mendaces como humanidad, libertad, igualdad, revolución y progreso.

Libertad, deber y nuevamente libertad; eso es Alemania. Se dice que en la historia alternan épocas de pensamiento individualista y épocas de pensamiento social; pero para la disposición espiritual alemana no hay, en este aspecto, contradicción ni necesidad de fluctuar entre dos principios antagónicos. Sigue siendo característico del individualismo alemán el hecho de que el mismo resulta perfectamente compatible con el socialismo ético, al cual se denomina socialismo de estado, y que es distinto al socialismo marxista y de los derechos humanos. Pues al principio social solo se le opone hostilmente el individualismo de la ilustración, el individualismo liberal del occidente. Existe un antiindividualismo que incluye la libertad del individuo, y negar la ilustración individualista no significa exigir la socialización y estatización del individuo, como se creía por cierto en Occidente, y como espero que jamás se comience a creer

entre nosotros. «Organización»; ¡una palabra ingeniosa! «Organismo»: ¡realmente, una palabra de vida! Pues un organismo es más que la suma de sus partes, y ese más es, precisamente, el espíritu, la vida. Pero si «organización», esa otra consigna política de hoy, ha de significar la esclavización del individuo por parte del estado, es decir el absolutismo estatal, así sea el absolutismo del estado del pueblo o, más aún, precisamente si es este, entonces ¡abajo también él! Pues nada habría más antialemán y antihumano que semejante absolutismo de la organización: sería preferible, con tanta serenidad como decisión, el absolutismo principesco, bajo el cual rara vez salía perdiendo, a la dominación irrestricta del estado, incluso del estado del pueblo, si por ello es menester entender una república virtuosa y jacobina.

Realmente, sintiendo en mis oídos las voces de esos desmandados de la religión estatal, quienes sostienen categóricamente que lo humano existe para ser «organizado», para ser organizado y socializado sin reservas y para disolverse categóricamente en lo estatal-social, me resulta difícil resistir la tentación de escoger algunas exasperadas palabras de Lagarde acerca de estado y nación, de estado y libertad, de estado y humanidad; y si resisto a ella, espero que mis eventuales lectores no me reprochen el hecho de que sobrecargue de citas este «libro», que no pretende en modo alguno tener la forma ni la actitud y ni siquiera el nombre de libro: es natural que los de mi condición se vuelvan, a cada paso, en demanda de auxilio, de apoyos autoritarios para sus sentimientos en una obra de angustia y dolor como esta; difícilmente se conformen con ellos, están colmados de gratitud por cada uno que se les ofrezca, y no se preocupan mucho por la legibilidad de su composición. Lagarde, por su parte, cita a Madame de Stáel, se remite con amargura a su frase, según la cual habría tres propiedades en las cuales se fundaría la superioridad del ser alemán sobre el francés: la independencia del espíritu, el amor a la soledad y el carácter peculiar del hombre individual. ¡Sí, eso hace bien! Este hombre repudiaba la política y la «politización» como solo lo había hecho algún gran alemán antes de él; no quería política en el estado, sino lo que calificaba del «servicio altruista del ethos», «es decir, el pleno cumplimiento del principio de que hay, entre el estado y la nación, la misma relación que existe entre el ama y el amo de casa, que él debe velar por todas las cosas exteriores a fin de que la nación pueda prestar atención indivisa, con el ojo avizor y la mano presta, a lo verdaderamente esencial de la vida». Exigía que «se dé autonomía a la religión, la ciencia y el arte, pues estos solo existen, en realidad, cuando son autónomos». Reclamaba «un imperio que solo sea estado en la medida en que la nación no puede prescindir del estado» y «el reconocimiento, educación y transfiguración de nuestra propia naturaleza». Se rebelaba contra Hegel, con una ironía y un odio como solo lo había hecho, antes que él, Schopenhauer; protestaba contra la idolatría del estado, contra la doctrina en el sentido de que el estado sería la forma suprema de la vida humana, protestaba contra ese punto de vista romano y pagano en

nombre de la libertad evangélica y germánica. Quería que se respetase al estado como «una máquina de servicio, frente a la cual no se trata en absoluto de conservador, liberal, librepensador o católico, sino solamente de si esa máquina trabaja para nuestra satisfacción y con los costos más reducidos posibles». No quería parlamentarios profesionales. Quería que el gobierno no solamente estuviese controlado por aquellos «que han aprendido a juzgar y a dirigir la vida pública en círculos más reducidos, antes de comenzar a juzgar y a dirigir la vida pública de gran estilo». En consecuencia, no quería «que todos hablasen asimismo acerca de todo, a la manera de los literatos». En su opinión, «en todos los casos se trata del conocimiento de la técnica, y en la medida en que este se halle presente en el pueblo que no ejerce funciones, también ha de ejercer el pueblo el control del gobierno, pero quien no conoce esta técnica no debe ser tan osado como para dar también su opinión, ni han de someterse al juicio de los no iniciados los terrenos de la vida del estado que, por la naturaleza de los hechos, se hallan situados por completo dentro de los sectores y el criterio personal de quienes los dominan».

No sería gran cosa el «estado del pueblo» sino que, por el contrario, sería algo remoto, un espantajo universal no-nacional, si es que no ha de entenderse por ello otra cosa que la democracia parlamentaria. La politización y la organización serían un horror si por ellas hubiera que entender la estatización de la nación y el «disolverse el individuo en la comunidad». El hombre es un ser no solo social, sino también metafísico, y el alemán en primer término.

La situación económica producida por la guerra traerá aparejada la circunstancia de que al término de aquella cada cual tendrá que trabajar y producir durante décadas, y en forma prácticamente exclusiva, para el estado. ¿No debería entonces tener el hombre el derecho de pertenecerse a sí mismo, cuando menos espiritualmente, en su alma? ¿No habría de aumentar monstruosamente la necesidad de independencia espiritual en vista de las inauditas ataduras y servidumbres sociales que nos esperan? La máxima curiosidad y simpatía frente al alma individual y única, frente al valor individual del espíritu, resultan indispensables como contrapeso al socialismo organizado en el estado del futuro; o de lo contrario, la vida ya no valdrá ni un chelín.

Voces de la época… que se unen para formar ruido, no música, ya que nada saben unas de otras. Es menester separarlas, oírlas por separado, para poder comprenderlas. Cuando hay dos que dicen «democracia», es probable, de antemano, que ambas aludan a dos cosas muy diferentes; es necesario discutir separadamente con ellas. Si nuestro héroe y amigo, el literato de la civilización, demanda «politización» y «organización» —y lo hace—, piensa en algo totalmente diferente al patriota democrático y al demócrata patriótico a quien acabamos de oír utilizar esas mismas palabras. La diferencia entre el liberalismo alemán sudoccidental afrancesado de las décadas de 1830 y 1840, por ejemplo, y el liberalismo de las guerras de liberación, el

liberalismo de los Stein y Arndt, es exigua en comparación con la diferencia entre el democratismo del literato de la civilización y el del patriótico hombre del estado del pueblo. Por cierto que hemos descubierto que la democracia no es otra cosa que el derecho del individuo a obrar en cuanto patriota, y que lógicamente no podría ser posible reclamar una politización general, la democracia, y al mismo tiempo abrigar una ideología antipatriótica, antinacional. Sin embargo, la realidad no cumple este postulado lógico. El tipo de demócrata cuya consideración reemprendemos ahora, es decir el literato de la civilización, nada tiene que ver con el tipo del demócrata patriótico de la razón y la oportunidad de hoy, el cual reclama la democracia, la identidad entre pueblo y estado, la politización de mentes y corazones, para que Alemania pueda vivir, y para que pueda hacerlo fuerte y dominante. Este tipo de demócrata no exige la democracia porque Alemania «debe cabalgar y no caerse de su cabalgadura», ni porque el fin justifique los medios, sino que la exige por la democracia misma. La politización de Alemania es, para él, no tanto lo necesario como lo deseable, el propio progreso, es decir, el progreso por la vía de la nivelación europea, de esa evolución niveladora en el sentido de una civilización homogénea, de la cual ya hablamos, ese progreso que el mayor espíritu fatalista de la nueva Alemania, el propio Nietzsche, alentó indudablemente, a pesar de no quererlo, aunque por otro lado se oponía a él por intereses «conservadores»; actitud ambigua de la lengua y el corazón, que explica y posibilita que también hoy en día pueda haber, en una misma persona intelectual, tanta proclividad a favorecer con los hechos ese progreso, mientras se lo combate con las opiniones…

¡No, no son tareas de dominación alemana de ninguna especie las que constituyen el deseo de nuestro literato político de la civilización! Incluso es demasiado poco decir que no se entusiasma por ellas solamente: incluso las niega, y estaría totalmente de acuerdo con una frontera en el Rin; acuerdo que ya se basaría en la circunstancia de que el restablecimiento de la frontera del Rin implicaría asimismo el restablecimiento de la hegemonía político-intelectual continental de Francia, la patria de su alma. En efecto, si no fuese un francés tan ejemplar, habría que calificarlo de idealista alemán, y realmente uno se ve no solo en la tentación, sino incluso en la obligación de descubrir en él a un idealista alemán y no otra cosa, cuando se percibe la respuesta, noblemente elusiva, que impartirá irremisiblemente en caso de que se le encare seriamente por la cuestión de la frontera del Rin, en que se le insta a formular claramente si es que puede desear seriamente su restablecimiento definitivo. En tal caso, responderá: «En aquel entonces, Alemania tenía una gran literatura».

La tenía. Pero, en primer lugar, la misma no se ha perdido. Hasta oigo decir que algo tuvo que ver con la unificación de Alemania, es decir, con la instauración del Reich (puesto que el Reich pequeñoalemán y militarista es, después de todo, la forma en la cual se llevó a cabo la unificación de Alemania). Oigo decir que nunca, en toda la

historia de los pueblos, una literatura habría desempeñado un papel semejante al de la literatura alemana a partir de 1750 y durante un siglo. Pues mientras que otros pueblos crean una literatura tendenciosa por patriotismo, en bien del progreso del estado, mientras que entre ellos el arte y la poesía sirvieron, desde un comienzo, a la política, de modo que el valor artístico de una obra fue de importancia subordinada junto a su finalidad; mientras que en otras partes las cosas se daban de este modo aproximado, en Alemania la ciencia, la literatura y el arte existían única y exclusivamente por sí mismos (l'art pour l'art, se dice en francés); al arte se consagraron todas las fuerzas, toda la participación de los instruidos; siempre fue nacional, pero jamás político, y no persiguió ninguna otra finalidad que servir a la verdad y la belleza. Pero lo notabilísimo fue que el arte de los alemanes, precisamente porque no «quiso» otra cosa que producir honestamente dentro de su terreno, precisamente por ello, al decir del burgués Freytag, sus llamas puras pusieron incandescente el blanco espíritu de los alemanes, hasta templarlo para una gran lucha política… ¿Qué me sucede, entonces? Nuestra literatura clásica, políticamente carente de voluntad, arte por el arte, egoísta, no-burguesa en el sentido cívico, y solamente «burguesa» en otro sentido totalmente diferente, parasitario, ¿habría sido no obstante un instrumento político, y servido a la preparación de la unificación alemana? Por consiguiente, ¿se podría ser «esteta», y no obstante tener una influencia nacional-política, y hasta podría hacérselo mejor no embruteciéndose al nivel de demócrata activista, sino simplemente obrando, en libertad, de un modo formativo, en el sentido de formar y perfeccionar al individuo? ¡Eso sería la subversión de todo orden moral! Entretanto, aquellos a quienes oigo hablar de esta suerte pueden remitirse, de hecho, a los grandes señores de aquella época de formación literaria, a Goethe, quien, en su coloquio con el historiador Luden, declaró ciertamente, en primera instancia, que había hallado en el arte y la ciencia, ante las cuales desaparecen las barreras de la nacionalidad, las alas mediante las cuales podía elevarse por encima de la miseria política de Alemania; pero luego añadió que el consuelo que dispensaban era solo un consuelo lamentable, y no sustituía la orgullosa conciencia de pertenecer a un pueblo grande, fuerte, respetado y temido (dijo, brutalmente, «temido»); y luego de expresar su fe en el futuro imperialista de Alemania, concluía con estas palabras: «A nosotros, los individuos, solo nos queda entretanto la tarea de incrementar, fortalecer, cada cual según su talento, su inclinación y su posición, la instrucción del pueblo, y al mismo modo ampliarla en todas direcciones; y así como se la amplía hacia abajo, también y preferentemente debe ampliársela hacia arriba, a fin de que no quede a la zaga de los otros pueblos, sino que por lo menos en este terreno se halle a la cabeza, para que el espíritu no se atrofie sino que permanezca fresco y alegre, para que no se acobarde, no se arredre, sino que conserve la capacidad de cualquier hazaña, cuando despunte el día de la gloria». Este último giro tiene un cuño penosamente francés. ¿Pero no da la impresión todo ello de

que Goethe concibió toda la gran época de formación que él denominó como una época preparatoria, como si con el ejercicio esteticista y políticamente quietista de su arte hubiese preparado casi conscientemente —no, en forma totalmente consciente— el «día de la gloria», el día de la unificación y hegemonía alemanas?

«En aquel entonces, Alemania tenía una gran literatura». Oh, sí, la tenía. Pero después de haber considerado si el restablecimiento de la frontera del Rin constituiría una garantía cierta para la resurrección de una literatura clásica, ya no podremos retener por más tiempo, finalmente, el interrogante acerca de quién es realmente, aquí, el «esteta»: si aquel que, en el fondo de su corazón progresista, desea que se prive a Alemania de todo poder, que se la despedace y se la retrotraiga al estado de cien años atrás, a fin de que vuelva a lanzarse por completo a los brazos de la literatura, o bien aquel otro que no solo aprueba a Goethe, sino también a Bismarck, porque considera que, a la postre, Bismarck entendía más a Goethe y lo reencarnaba mejor que el demócrata de la civilización. ¡Seamos sinceros! Para todo alemán intelectual subyace, en la idea de retrotraer a Alemania a su antigua situación apolítica y suprapolítica, una tentación, una profunda seducción espiritual, que no desconocemos ni subestimamos. ¡Cuántas ventajas para el espíritu traería aparejada esta restauración de la antigua situación! ¡Cuánta superioridad hay en la actitud de estar situado al lado, como espectador, sin participar, en el no-querer, en una filosofía cínica que solo dice a Alejandro que se aparte del sol, cuánta libertad, ironía, pureza y humanidad se habría obtenido con ello, aunque la realidad nacional volviese a ser oprimida, pobre y terrenalmente indigna como antes! Pero, ¿puede evitarse el respetar y defender la voluntad universal, de realidad y acción de este pueblo, justificada y demostrada como lo está por la actividad más seria, por tremendos hechos y realizaciones? No es necesario un literato de la civilización para que nos enseñe que el «imperialista» Bismarck significó una desgracia o, para expresarlo de una manera un poco más respetuosamente positiva, una fatalidad no solo para la tranquilidad de los amables y antiguos imperios culturales de Europa, sino, en un sentido muy definido, también para Alemania, y que la realidad de su imperio no fue precisamente la forma de existencia estatal apropiada para satisfacer la inclinación nacional hacia la humanidad, intimidad y espiritualidad puras, como lo fue la situación abstracta de Alemania hace cien años. Pero puesto que el literato de la civilización es un político, y no un esteta casquivano, ¿puede desear y exigir que su pueblo retorne al humanitarismo apolítico, al atomismo egoísta, a la cultura del yo de la época goetheana? ¿Quién, repito, es aquí el esteta? En general, el literato de la civilización no está en buenas relaciones con Goethe, el antirrevolucionario, el quietista, el esclavo de los príncipes. Cien veces hizo jugar contra él a Voltaire, al hombre del affaire Calas, contra aquel que osaba decir que prefería tolerar una injusticia que un desorden. Pero en cambio hace jugar a Goethe contra el Reich, y aprueba, de manera bastante poco

selectiva, la opinión democrática generalizada en el sentido de que el Reich imperialista es una afrenta al espíritu de Weimar. ¿No sería mejor, acaso, que, a partir de la aversión semejante que abriga contra ambos, contra Goethe y contra Bismarck, dedujese la afinidad y correspondencia de ambos? ¿No debería deducir de esta aversión semejante que ambos son tremendas expresiones —o mejor dicho, estallidos— del germanismo maldito, renuente y antiliterario, y más aún, que también lo fue Goethe a pesar de su resistencia contra las guerras de liberación y su amistad con Napoleón; estallidos de germanismo, he dicho, que repugnan al literato de la civilización, y en cuyo medio no debería forzarse ni atreverse a desempeñar el papel de preceptor político?… ¡Política! La creación del Reich fue una creación «política» en un sentido extremadamente alemán, es decir, antirradical, una obra de la razón práctica, una concesión del pensamiento a la materia para que fuese la realidad, la «vida», y la vida no es, obviamente, literatura. El Reich es una concreción alemana no menos de lo que la Francia actual, por ejemplo, es la concreción de la filosofía francesa del siglo XVIII, una cosa viva, con todas las escorias, errores o miserias de lo vivo, sí señor. Pero si el literato de la civilización pretende haber respondido, a toda costa, al interrogante acerca de si Goethe estaría de acuerdo con el Reich, es lícito preguntarle de nuevo si por ejemplo Rousseau o ese magistral filisteo del crimen que se llamó su discípulo estarían de acuerdo con la realidad de la République Française tal como se ofrece hoy en día a las miradas arrobadas del literato de la civilización…

Pero nos hemos desviado. Este libro es un constante desviarse, cosa implícita en su naturaleza. El tipo de demócrata que nos ocupa actualmente no entonaría canciones navales de Herwegh; es eso lo que quise decir. La combinación de democracia e imperialismo podrá ser lícita en otras partes, podrá ser una combinación intelectualmente posible en Francia e Inglaterra, más exactamente, de tal modo que la democracia santifique el imperialismo; pero en Alemania no es lícita, ni lisa ni llanamente posible. Pues por encima de Alemania, por encima del literato alemán de la civilización, por lo menos, se halla la antítesis que —si no me equivoco— ya hemos calificado anteriormente como la antítesis general suprema de este espíritu aguzado y apasionadamente ingenioso: la antítesis entre poder y espíritu.

Hay que contar con el hecho de que, a la postre, también podría ponerse en tela de juicio la necesidad y la inviolabilidad de esta antítesis para Alemania. Suena en mis oídos un fragmento de una carta de 1859 de Adalbert Stifter, quien no conoce esa antítesis, quien evidentemente aún nada en absoluto sabe acerca de ella. «Y Alemania —se dice allí—, que podría estar situada a la cabeza del mundo con el espíritu y el poder, asemejándose a la imagen divina de la Hélade, a la cual realmente se iguala en profundidad del pensamiento, en calidez juvenil, en magnanimidad e idealismo, ¿acaso también ha de asemejarse a ella en el hecho de que su imagen se estrella ante la falta de unidad de sus miembros?» Nunca y en ninguna parte el espíritu y el poder

constituyeron una antinomia en la vida de los pueblos, pues aquello en lo que se basaba esa vida, lo que tenía en realidad una acción que creaba el estado, era siempre algo espiritual, algo así como una idea religiosa, y el estado fue siempre una institución destinada a asegurarle el poder a lo espiritual, al venero ideológico nacional, en el interior, y a asegurarle tranquilidad, difusión y triunfo hacia el exterior. Tanto da. El «y» ha dejado de tener valor copulativo; hoy en día opone, separa a lo bueno de lo simplemente malo, nos pone ante la opción, ante la encrucijada moral, cuando la expresa el político democrático de la civilización; pero ¡miremos con mayor detenimiento su antítesis del espíritu y el poder! ¿No es acaso una antítesis política? ¿Y no habría que darle entonces también un nombre político? «Espíritu y poder» no es otra cosa que «política interna y externa». Pero mientras que, para el sentido de honestidad del demócrata patriótico, del hombre del estado del pueblo, la política interna y externa confluyen inseparablemente, más aún, mientras que la democratización del estado se le antoja, en cuanto política interna popular, como el medio práctico y moderno para una política exterior poderosa, el literato de la civilización, cuando dice «política», se refiere única y exclusivamente a la política interna; para él, esa es la política, no solo «por excelencia», sino la propia política en general. En su opinión, lo que se denomina «política exterior», para no calificarlo directamente de política imperialista, no merece en absoluto el nombre de política, sino solamente el de injusticia, brutalidad y crimen; y no otra cosa que esto, no otra cosa que injusticia, brutalidad y crimen, sería conceder a la así llamada política exterior, a la idea del poder, la menor influencia sobre la política propiamente dicha, la política interna. Por el contrario, esta debe regularse exclusivamente tal como la entiende el espíritu radical, debe tomar absolutamente —en este caso, los únicos giros apropiados al estilo son los formulados en el gusto dieciochesco— «los principios de la razón y la justicia como pauta».

Ya hemos dicho que el político de la civilización es el hombre del espíritu, del espíritu puro, bello, radical y literario; es el hombre de la política interna, y ello en la medida en que la exigencia actual de «politización» no quiera decir, en su boca, otra cosa que la total concentración de todas las mentes y corazones en la política interna —¡y qué política interna!—: las «sociedades de estudios políticos universales» y otras instituciones similares para la educación política del pueblo alemán no pueden, en modo alguno, coincidir con sus ideas; de antemano debe sospechar en ellas no tanto democracia, como imperialismo. Pero la política, la política interna, la política democrática, no es imperialismo ni desmanes del poder, sino que es moral; y el político de la civilización es, ante todo, moralista, nada sino moralista (es decir, un moralista político).

Ahora bien, hay que admitir categóricamente que en la política exterior la moral casi siempre se queda corta. Cuando Macaulay dice que «los fundamentos de la

política son de tal suerte que hasta el bandido más infame se resistiría a insinuárselos siquiera a su compinche de mayor confianza», es indudable que, con esta regocijante muletilla retórica, alude a la política exterior; y se sabe de fundadores de estados que, una vez concluida su obra, han declarado que no sabían si aún podían contarse entre los hombres de honor. Por cierto que algún impertinente podría preguntar si la política interna es más moral que la exterior, o si, por el contrario, no es cinco veces más sucia que esta, y si alguna vez alguien «ha retirado su alma limpia» de aquella. Pero esto solo sería una broma dialéctica, y no podría tomárselo en consideración en este contexto. Podrían despertarse dudas más serias respecto a la unidad de política interna y moral —esa unidad por la que aboga y da la cara el literato de la civilización— cuando uno se topa, en la literatura, con distinciones como por ejemplo «individual-moral-general-político». Este tipo de cosas se dan. Ocurre en la vida intelectual que uno se encuentra con los conceptos de «moral» y «político» tratados como opuestos, como por ejemplo en ese importante pasaje en el cual Taine establece la comparación entre los franceses revolucionarios con su contrapartida inglesa, los puritanos, de quienes dice que su actividad se halla orientada, ante todo, hacia adentro, siendo su primer fin el de negarse a sí mismos: que es moral, antes de convertirse en política. En cambio, el tipo francés presentaría el cuadro opuesto. Este se preocuparía, en primera instancia, del aspecto político, pero no del moral, de las cosas; pondría mucho mayor énfasis en sus derechos que en sus obligaciones; y en lugar de ser un incentivo para la conciencia, su doctrina halaga el orgullo. Como ya se ha dicho, esto es importantísimo y sumamente interesante. Es una antinomia psicológica que los grandes escritores han tratado en múltiples casos, en forma recíprocamente independiente; quien lo hizo con la mayor profundidad y del modo más grandioso ha sido Dostoyevski, en su inmortal e increíblemente contemporánea —contemporánea para Rusia y Alemania— polémica contra el profesor liberal Gradowski, un ensayo bienhechoramente genial acerca del ideal social y la ética personal, sobre política y cristianismo. Se puede encontrar, junto con otros asuntos de candente actualidad en la hora presente, en el volumen intitulado Literarische Schriften (Escritos literarios) de la edición alemana de sus obras completas, y presumiblemente habremos de volver aún sobre este tema.

Pero nos viene bien el hecho de que, en el mantenimiento preliminar de la antítesis entre «moral» y «político», a fin de poder ver las cosas desde el otro lado, desde el otro punto de vista partidario, podamos permanecer en Rusia. Prometo que llegaremos a una fórmula escueta hasta lo simbólico, viva y acertada para nuestra antinomia, de la cual podremos apropiarnos, agradecidos, para su empleo en cualquier momento.

Hacia mediados del siglo pasado, en la época en que apareció Padres e hijos de Turguénev, había surgido en Rusia una juventud politizante, radical, «que penetraba en

el pueblo», una juventud a la cual se le antojaba «incongruente y hasta absurdo todo cuanto no perteneciese a la política», todos ellos «literatos de la acción», como los calificó el esteta Turguénev, todos ellos propagandistas y manifestantes, quienes no perdonaban al esteta mencionado el hecho de que, si bien había politizado en su obra maestra, lo hubiera hecho de una manera poética, vale decir literaria; que hubiera sido justo tanto para con los conservadores, la «chusma reaccionaria», el extremado tory Pablo Petrovich, como para con el revolucionario y radical Basarov; que hubiera sido justo y crítico; que hubiera dado a ambos elementos de su alma, de su alma problemática, a la vez conservadora, hasta reaccionaria y radical, a un tiempo aristocrática y democrática, llena de dudas y disciplina, melancólica y amante de la verdad; más aún, lo acusaban precisamente de oscurantismo y de denostar el progreso, sentían que Basarov era un atentado, un libelo, un insulto, y cuanto decían acerca del amigo de Basarov, del joven Kirsanov, valía también, en su opinión, acerca del esteticista e inconfiable autor, el propio Turguénev: «Kirsanov no tiene osadía ni maldad; los de su índole no irán más allá de una humildad bien nacida o de una indignidad honorable, pero ambas son farsas; nosotros hemos de luchar, vosotros os injuriaréis a vosotros mismos; nosotros injuriaremos y quebraremos a otros, mientras tú solo sigues siendo el blando y liberal señorito». ¡Esta es la fórmula! «Vosotros os injuriaréis a vosotros mismos, nosotros injuriaremos y quebraremos a otros» es una distinción y una definición, buena, clara y válida en todo momento; es la definición de la contradicción entre ética personal y filantropía social, entre puritanismo y jacobinismo, entre deber y derecho, entre cristianismo y socialismo, entre política interna y externa… y nuestro héroe, el literato de la civilización, el político activista, el filántropo, el hombre de la antítesis entre poder y espíritu y el redentor del esteticismo, él, que está empeñado en no injuriarse a sí mismo, sino que quiere injuriar y quebrar a otros, ¿no sería él, entonces, en el sentido moral y tal como lo pretende, el hombre de la política interna, sino más bien el de la política exterior? ¡Sí, así es! La diferencia compleja y cautivante entre el político combativo y su opuesto, a quien no sabemos designar de otro modo que con el nombre de esteta, es la siguiente: en el aspecto político, el filántropo es un decidido partidista de la política interna (del «espíritu»); pero en el aspecto moral es, absolutamente, hombre de la política externa (dispuesto a «injuriar y quebrar a otros»). En cambio, el esteta se tornará político, a lo sumo, por la política exterior (del «poder»), es decir en instantes «en que se manifiesta en los individuos su condición de pueblo»; pero moralmente considerada, su inclinación pertenece por entero a la política interna —(«se injuria y se quiebra a sí mismo»)— considerando la política exterior, es decir la vida social, el problema de las «instituciones», como decididamente de segundo orden. Cree que estas importan poco, pero que lo importan todo la ideología, la instrucción, la bondad, el humanitarismo, la moral del individuo, y reprueba el pesimismo, la misantropía, que se

cree en la obligación de tener que mecanizar toda convivencia humana, regulándola y consolidándola, en el espíritu de la ideología abstracta, por medio de instituciones.

He sembrado la confusión. Me temo que el amable lector no sepa ya dónde tiene la cabeza, y qué es lo que ha de entender ahora, en realidad, por política «interna», y qué por política «externa». El sencillo estado de cosas es que la antinomia de política interna y externa puede entenderse desde el punto de vista moral o desde el político. El tipo del cual estamos hablando la entiende políticamente… ¡pues bien, para eso es político! Entiende por política «interna» o, más aún, por «política» en general, y hasta por «moral», exactamente lo que el esteta entiende por política exterior: la moralidad del político está dirigida hacia afuera, es agresiva, provocadora, revolucionaria, es una combinación de sedición y elocuencia, como ya hemos dicho. Para él, la revuelta es el único estado propiamente digno del hombre, en cuanto estallido de la «dignidad del espíritu humano»; y tenemos aquí un indicio digno de ser tomado en consideración, para la comprensión de lo que, en realidad, quiere decir el literato de la civilización con su clamor de politización: la politización es la educación para la revuelta. La revuelta, dice, es no obstante y antes que nada algo extraordinariamente europeo, y por ejemplo cada vez que ocurre que los indios se rebelan contra sus amos ingleses, deben tener conciencia de que lo que obra no es su sentido propio, sino el sentido de Europa, y que han sido los ingleses quienes «despertaron su alma», o también puede decirse quienes los politizaron. Quien considere que esto es chocante, tendrá no obstante que tener en cuenta que en ello hay mucho ingenio literario, cosa de la cual no cabe sorprenderse, ya que aquí tenemos que habérnoslas, absolutamente con un hombre y un maestro no solo de la más íntima retórica literaria, del brío y del sentimentalismo patético, sino también, y especialmente, del ingenio literario. Pues lo que conduce hacia el objetivo ideal, es decir hacia la revuelta política, lo que prepara para ella al espíritu y al ánimo de la nación, del pueblo, de los ciudadanos, es el ingenio, la sátira, el principio y elemento de la descomposición, la crítica, y la educación para la política es, antes que nada —todos lo sabemos desde antes— una educación criticista.

Pues, ¿qué es la crítica? No otra cosa que moral. No otra cosa que «política interna». Pero una vez más es menester recordar que el político entiende por política «interna» exactamente lo que el esteta considera política «exterior»; también su criticismo, lo mismo que su moralidad en general, se halla moralmente orientada hacia afuera, es agresiva, pues él mismo tiene razón, él mismo es inatacable, el hombre del progreso y de la seguridad moral: solamente los otros necesitan la crítica, la comunidad, la nación, y la crítica del político literario es una burla y satirización pedagógica del propio pueblo.

Que no haya apresuramientos, ni quien objete que una crítica semejante, dirigida hacia afuera, no es la verdad, que toda crítica debe comenzar por la autocrítica, que

solo esta es moral, que el juez de las costumbres que parte de la premisa de que él es justo no es una figura muy moral, sino más bien pretenciosa, y que la pregunta «¿De dónde obtiene su derecho?» queda sin respuesta. Estas serían, por cierto, algunas cosas, pero no todo. Solo presentaría un aspecto de la cuestión. Pues precisamente porque la crítica y la sátira del político literario es crítica y sátira nacional, precisamente porque se vuelve políticamente hacia adentro, por ello es autocrítica; la sátira política es autocrítica de la nación a través de sus escritores.

No dejaré de llamar aquí nuevamente la atención acerca del entrecruzamiento de las orientaciones de la voluntad, respecto al insoluble entrelazamiento y relatividad de toda vida espiritual y moral. El literato y demócrata de la civilización, tal como lo conocemos, no es en general partidario en absoluto de lo nacional, no lo quiere, lo niega, no lo reconoce en modo alguno como medio entre el individuo y la humanidad, es un amante entusiasta y directo de la propia humanidad y de su homogénea civilización, en una palabra, es un político de la humanidad, mientras que su contratipo, a quien calificamos, de una manera un tanto impropia pero apremiados por las circunstancias, de «esteta», se conduce de una manera considerablemente más fría frente a la civilización y —digámoslo sin rodeos— hasta frente a ese ente abstracto que es «humanidad», y que se torna político precisamente «cuando se expresa en los individuos su índole de pueblo (es decir, lo nacional)». Pero visto desde el punto de vista de la crítica y de la autocrítica, de la crítica en cuanto moral, las cosas son totalmente inversas. El literato de la civilización, en cuanto crítico y satírico, necesita absolutamente el medio nacional, su crítica no penetra avanzando dentro de lo propiamente humano, o bien solo lo toca en su manifestación política especial, precisamente en lo nacional, y su «autocrítica» consiste en castigar literariamente a su pueblo, al cual fundamentalmente proclama equivocado, frente a los demás, en todos los casos y cuestiones que se plantean tanto en la paz como, especialmente, en la guerra; a todo lo cual es menester pensar que, para poder calificar de equivocado al otro, es necesario tener razón; y el político tiene razón. Sobre todo en la guerra, digamos, se comporta así; pues aunque en modo alguno sus ideas se oponen a la guerra, en cambio su concepción de la política coincide demasiado exactamente con la de la política interna, de la moral, de la autocrítica nacional, como para que no haya de reconocer en la guerra civil la única forma moral de la guerra, considerando por cierto su manifestación en esta forma como extremadamente deseable y digna de ser favorecida. Fundamentalmente diferente es el caso del «esteta». El esteta en cuanto crítico —¿y por qué no habría de ser la crítica, para él, también una necesidad, y casi el sentido del idioma?— es poco proclive a concebir lo nacional, lo político-social, como un medio entre el yo y la humanidad. Su crítica es asimismo autocrítica, pero no en un sentido político, sino moral; se halla dirigida hacia adentro, pero no hacia el interior político de la nación, sino al propio interior individual, y al acertar en el yo, acierta en

forma totalmente directa en lo humano en general. Por consiguiente, si pudiese parecer osado el político, porque, en cuanto hombre que tiene la razón y «elevado por encima de sus compatriotas en virtud de una espiritualización», castiga y administra justicia, todo ello en nombre de la humanidad, cuya causa defiende; de este modo, la osadía del esteta consiste en que este insinúa su propio yo como vehículo de lo generalmente humano, y que solo ama o censura la humanidad, solo la afirma o la niega por la vía que pasa a través de su yo. Su crítica, en la medida en que se sirve del medio de la comicidad, no es de este modo propiamente sátira, suponiendo, eso sí, que haya de entenderse por sátira la burla de situaciones políticas y sociales. Por el contrario, el esteta es un humorista, un tragicómico de la humanidad; y al pasar su criticismo por encima de lo nacional, descartándolo, no sugiere que solo su propio pueblo es mísero y ridículo, mientras que los otros son nobles y dichosos, idea esta que el crítico político casi siempre parece abrigar, por lo menos, y que constantemente corre el mayor peligro de despertar.

Al fin y al cabo no es sorprendente que ocasionalmente surjan para él reproches de semejante malentendido (si es un malentendido). Se le reprocha que, en virtud de su ironía y su negación pedagógica de su propio pueblo, desnuda a este ante los demás; de esa manera habla a pedir de boca de estos, lleva agua para sus molinos, les proporciona armas y argumentos contra su pueblo, los fortalece en sus prejuicios, en su delirio de ser ampliamente superiores y de estar sumamente adelantados en materia de dicha y virtud, en cuestiones relativas a la verdad, la libertad y la justicia, y de este modo habría contribuido en no poca medida a alentarlos moralmente en la guerra de exterminio que libran contra su pueblo. No me gustan estas inculpaciones. En general, no me gusta el procedimiento de inculpar, lo cual constituye, en verdad, una aversión que el político comparte en escasa medida. Rechazo el reproche señalado porque comprendo que el político, en cuanto moralista crítico, se siente nacionalmente vinculado, que la sátira política es una forma del patriotismo, una función nacional, y no otra cosa —como ya se ha dicho— que la autocrítica de la nación por intermedio de sus literatos, los que ella misma ha producido con esa finalidad, y que cualquier abuso, cualquier explotación internacional de esta autocrítica significa una deslealtad que es lícito desdeñar.

Todo esto estaría muy bien, pero el caso de Alemania —y es este el caso que nos preocupa— es un caso especial, cuya situación difiere de la de otros, y la autocrítica alemana es una autocrítica peculiar, esencialmente diferente a la de otros pueblos, tal como aparece una y otra vez. Es posible que se deba a ello que el órgano literario-moral de este pueblo sea especialmente excitable, o a la circunstancia de que realmente supera a todos los demás en brutalidad interna, estulticia, fealdad, vulgaridad y ridiculez; es posible que existan además otras razones, que acaso ya hayamos insinuado; lo que subsiste es el hecho de que la autocrítica alemana es más

impertinente, maligna, radical y odiosa que la de cualquier otro pueblo, un tipo cortantemente injusto de justicia, una degradación irrefrenada, carente de amor y simpatía, del propio país, junto a una veneración ferviente y acrítica de otros, digamos por ejemplo de la noble —¡no, no se trata de una defensa irónica!— de la indudablemente nobilísima Francia: una expresión de la repugnancia —¡de la repugnancia por sí mismo, a no olvidarlo!— que puede significar generosidad, libertad, audacia, profundidad y cualquier mérito moral imaginable, pero que es imposible calificar de inteligente, de pedagógica con relación a los otros, vale decir, de política. Antes bien, podría calificársela… de esteticista. Pero esto significa excederse en este punto.

Me parece que uno demuestra hallarse en buenos términos con la crítica y la sátira al confesar su inclinación hacia la literatura rusa. Pues bien, hasta 1917, año en el cual se levantó para convertirse en una república democrática, se consideraba generalmente a Rusia como un país especialmente necesitado de autocrítica político-social; ¡y quién puede medir los abismos de irritación y amargura de los cuales surgió la comicidad de Las almas muertas! Es notable, pero… la vinculación nacional del gran escritor crítico no se manifiesta en este libro únicamente como comicidad y sátira desesperadas; en dos o tres ocasiones, por lo menos, se manifiesta como algo positivo, íntimo, como amor; en efecto, el amor religioso por la gran Madrecita Rusia surge hímnicamente en más de una oportunidad, es el trasfondo primitivo de la irritación y la amargura, y en esos instantes percibimos que es ese amor el que justifica, y hasta santifica, la sátira más cruel y sanguinaria. ¡Imaginemos semejantes licencias sentimentales en Alemania! ¡Imaginemos himnos surgiendo de una novela satírica de algún escritor alemán, himnos a Alemania! Es imposible. La repugnancia ahoga semejante fantasía. La mera palabra «amor» obra, en este contexto, de una manera suficientemente penosa, como la más imposible falta de buen gusto bajo el sol. Una sátira alemana en la cual se insinuase siquiera un afecto diferente al del odio extranjero, al de una alegría por el mal ajeno digna de foráneos, no resultaría literariamente sostenible, con seguridad.

Pero dejemos Rusia como estado, como sociedad, como política. Tomemos una crítica aniquiladora en cierto sentido, formulada al hombre ruso por parte de la literatura rusa; tomemos el Oblomov de Goncharov. ¡En verdad, qué figura dolorosa y desesperanzada! ¡Cuánta blandura, cuánta torpeza, cuánta indolencia, cuánta impotencia para vivir, cuánta melancolía desordenada! ¡Desdichada Rusia, este es tu ser humano! Y sin embargo… ¿es posible no amar a Ilia Oblomov, a ese humano hinchado e imposible? Oblomov tiene una contrafigura nacional, el alemán Stolz, un modelo de sagacidad, previsión, fidelidad al deber, dignidad y diligencia. Pero ¿qué medida de pedantería fariseica se necesitaría para leer este libro y no preferir al gordo Ilia antes que a su enérgico camarada —cosa que también hace el escritor,

secretamente pero sin duda alguna—, para no sentir y confesar en última instancia la mas profunda belleza, pureza y amabilidad de su condición humana? ¡Dichosa, dichosa Rusia, que a pesar de toda su miseria y toda su desesperanza debe saberse, en su fuero íntimo, tan bella y digna de ser amada que, forzado por su conciencia literaria a la autopersonificación satírica, erige un Oblomov o, mejor dicho, lo acuesta en su lecho de haragán! En lo que a Alemania respecta, la autocrítica satírica que ejerce contra sí misma por intermedio de sus literatos, no deja duda alguna acerca de que se siente como el país feo por antonomasia, como el país de los feos. Es esta la manifestación de su «espíritu», el cual, en consecuencia y obviamente, jamás podrá querer el «poder» con la conciencia tranquila; es esta su moralidad, su «política interna».

Ya hemos comprendido anteriormente que un «avance de la novela social en el interés público sería el índice exacto» del progreso de ese proceso de literaturización, democratización y humanización de Alemania en cuyo estímulo consiste la misión del literato de la civilización. En este lugar agregaremos lo contrario: que la democracia, es decir el estado humanizado, capaz de literatura, devenido sociedad —más exactamente, sociedad divertida—, que la democracia, pues, es el suelo nutricio y feraz en el cual solamente fructifica de veras la sátira política; la novela de crítica social es precisamente una parte componente e integrante, una de las piezas más importantes del inventario de la democracia, es decir, del estado divertido; aún más que eso: hay en ella un poder, un poder político, y hablando prácticamente hasta un camino hacia el poder político, como lo prueba el hecho de que, en el estado divertido, el novelista puede llegar a ser ministro todos los días, cosa que acaso no quiera ser, pero que no obstante desea poder llegar a ser; y ello ocurre porque el moralista político, el político interior de la literatura civilizatoria, exige la democracia, la república de los abogados y literatos según el modelo occidental: él mismo ofrece a su estilo el óptimo de las condiciones vitales a las cuales aspira instintivamente todo ser terrestre. Habiendo admitido que es esta una interpretación escéptica de su voluntad y de su naturaleza, en lugar de una interpretación moralmente patética, que puede parecer la única apropiada, habrá que concederme que aquí se produce una interacción favorable, un apoyo y mejoramiento recíproco: el literato de la civilización educa, por medio de la rebelión y la elocuencia, para la democracia, y a su vez la democracia, el estado divertido, la sociedad espiritualmente politizada sin reservas, nutre y estimula al órgano de la crítica social, a los escritores sociopsicológicos, hasta la hipertrofia, de modo que al final, en virtud de semejante interacción favorecedora, por la vía de la diversión brillante, se alcanza algo extremo, una situación de anarquía satírica, de desesperación universal y de corrosión crítico-social que el literato de la civilización celebra por anticipado como el objetivo, como el estado de la verdadera humanidad, como un estado «bellísimo y sumamente alegre». Pero el progreso hacia

ese estado, al cual realmente nadie ha de negarle una alegría ilimitada, ese es el propio progreso, y no hay otro.

En el curso de estas consideraciones he manifestado en varias oportunidades mi convicción en el sentido de que Alemania se encuentra en el camino de este progreso. ¡Sí, la tendremos, la democracia, el estado para novelistas, y seremos felices, o por lo menos estaremos entretenidos! Dejaremos a nuestras espaldas, en inesencial apariencia, ese ente estatal malo, abstracto, inhumano y, por ende, especialmente aburrido, el cual alguna vez trató de tomarnos por tanto, al pretender preservar el interés de la totalidad y sustraer la administración a la confusión de las luchas partidarias; aquel ente estatal en el cual se consideraban indispensables conocimientos y dotes particulares, una preparación profesional para investir un cargo. ¡Basta de todo ello! El funcionario profesional se ha convertido en una leyenda. ¡Régimen autónomo! ¡Rotation in office! ¡El botín para el vencedor! Quien tenga ganas y un buen par de codos ha de arrimarse alguna vez al comedero del estado; inútil poseer conocimientos previos. Hemos llegado ya a que cualquier cargo esté a disposición de cualquier ciudadano, y el hecho de que así fuese no hace mucho tiempo se explica a partir del dogma absoluto del «perito», ese bastardo de la humildad y la arrogancia. ¡Oh, por cierto que fue esa una insensatez rastreramente pusilánime de dogma! ¿No fue acaso culpable de la pasividad política de los mejores, de la del artista, por ejemplo? Esta variedad de persona activa lleva profundísimamente innato el sentido del conocimiento y la maestría, el repudio por la chapucería: un dominio soberano de la materia se le antoja la premisa de todo arte, pues este significa para él la eliminación de la materia por parte de la forma. ¿Qué puede sorprender que haya estado más que dispuesto a someterse al dogma alemán del «perito» y a sucumbir al quietismo político? Sin embargo, precisamente él es imprescindible para la democracia, lo es en la lucha contra ese dogma que inhibe el progreso, en virtud de algunos atributos que compensan su repudio por la chapucería. ¿No es casi siempre un arrangeur de instinto? ¿No entiende de deslumbrar? ¿No sabe convertir poco en mucho, a semejanza de su hermano de leche, el periodista, ese experimentado cocinero de salsas que convierte una pequeñísima información en un artículo de fondo a cinco columnas? Conocimientos profesionales para hacer la comedia; ¿no se cuenta eso, al fin y al cabo, entre sus instintos fundamentales? Como novelista, por ejemplo, ¿no te pone allí, si le parece que ello fortalece la composición, todo un capítulo sobre economía política, que da la impresión de que jamás hubiese hecho otra cosa? Basta añadir apenas un poco de placer por la respiración oratoria intercostal, un poco de talento para las tiradas briosas y sentimentales, y ¿qué es lo que falta para el político democrático, para el superador del «perito»?

Democracia significa dominio de la política; política significa un mínimo de objetividad. Pero el perito es objetivo, vale decir apolítico, esto es, ademocrático.

¡Fuera con él! Sus sucesores son el abogado en cuanto propietario de algún semanario, el periodista, el artista de dotes retóricas. Ellos hacen las cosas con un poco de espíritu, y así lo quiere la tradición de la democracia. «Cualquier francés —se dice en los apuntes de un contemporáneo de la Gran Revolución— se considera capacitado para superar todas las dificultades con un poco de espíritu. Nunca hubo número tan grande de personas que imaginaran ser todos ellos legisladores y tener la misión de enmendar todos los errores del pasado, eliminar todos los extravíos del espíritu humano, asegurar la felicidad de las generaciones venideras. No había lugar para la duda en los cerebros…». ¿Existe alguna situación más horrenda que aquella que no deja en el cerebro lugar a la duda? ¡Así pregunta un oscurantista! Lo tendremos, ese politicismo indudable y bellamente literario. La tendremos, la democracia, con la cual hay igualdad y por ende odio, un odio republicano inextinguible y celoso contra todo cuanto sea superior, contra cualquier autoridad idónea. ¿Quién nombrará ministro de comercio a un industrial? Para tal cargo se designa a algún comediógrafo o autor de music-hall, y el principio queda a salvo. Se considerará como un error asignar los cargos de ministro de agricultura o de culto a otros que abogados o a hombres de actividad bursátil y que escriben. Y en lo que respecta a cuestiones del ejército, sería asestar un golpe en el rostro de la democracia si se hiciese una excepción en tal sentido. ¡Preguntar a militares sobre asuntos militares! ¡Pero eso sería la dominación de los sables! ¡Sería la corrupción, poner en peligro extremo la república radical! Pues la autoridad no solo merece el odio cuando es de índole irracional, cuando se basa en la tradición, en la cuna, en privilegios; no, lo merece por principio radical, en general, en todos los casos, incluso cuando deriva del conocimiento, de la eficiencia, de la superioridad práctica y de hecho, de la pericia.

Repitámoslo: democracia significa hegemonía de la política. No debe haber ni habrá nada, ningún pensamiento, creación o vida, en la cual no participe la política, en la cual no se mantengan contactos o relaciones con ella. La política en cuanto atmósfera, oxigenando todo el aire vital, de modo que, aspirada con cada inspiración, constituye el elemento principal de toda estructura espiritual; la política en cuanto desplazadora de la música, la cual hasta ese momento usurpaba el rango supremo en el interés socialmente artístico de la nación, en cuanto su desplazadora, decía, aliada con la literatura, que no puede concebirse de otro modo que como hermana melliza de la política, si no idéntica a ella, y que en la lucha contra el predominio de la música constituye su aliada natural; es decir, la política junto con la literatura, en la medida en que esta sea sociable, es decir que sea retórica, psicología y erotismo; una mezcla de ambas cosas, de política literariamente perfumada, de literatura políticamente condimentada como atmósfera y hálito vital nacional: ¡eso es la democracia, el estado divertido, el estado para novelistas, y lo tendremos! Más aún, el literato de la civilización ha descubierto que la moral literaria de Alemania, la literaturización y

psicologización de Alemania, que genios como Heine y Nietzsche estimularon poderosamente por impulsos, y por cuyo estímulo nos hemos interesado todos nosotros, yo incluido, a sabiendas y adrede o no, que esa moral literaria ha avanzado hasta llegar al punto en el cual debe revertir en el terreno político, en el cual se manifiesta abiertamente la conexión entre modo de pensar psicológico y elegancia formal con libertad política. Esta es su hora, la hora del literato de la civilización; su hora ha llegado, y lo instala dentro de esos derechos nacionales de los cuales goza desde mucho tiempo atrás en otros pueblos. La primera exigencia que cabe formular en esta hora es la de la fundación de una Academia Alemana; yo ya la había formulado subrepticiamente mucho tiempo atrás. La Academia Alemana, o algo así como una contrapartida a la romana Sociedad Lingüística Dante Alighieri, cuyo presidente es el primer ministro Boselli; la institución y concesión anual de un «Gran Premio de Oratoria», lo cual es un accesorio necesario de la época literario-política, parlamentaria, en la cual ingresamos. Que se oficialice la literatura, que se oficialice al literato; esa es la exigencia de la hora política. Elevaremos esa dominación tramposa del espíritu que se ejemplifica en carteles proclamando nombres de tabernas como «A l'Idée du Monde». El «Café Schopenhauer» no estará mal como centro del comercio ganadero en algún pueblito alemán con mercado de hacienda, y si hay vapores pesqueros franceses a los que se bautiza con nombres como «Pensée» o bien «Honneur et dévouement moderne», habrá que traducirlo al alemán, por difícil que resulte; el espíritu no tolerará por más tiempo la mezquindad de que los nuestros ostenten en su proa nombres como «Klaas» o «Schlutupp», y bajo su esclarecida dominación nuestros acorazados no se llamarán «Blücher» y «Gneisenau», sino «Goethe», «Lichtenberg» y acaso también «E.T.A. Hoffmann» o «Wackenroder»; y si a alguien se le antoja más impropio que se torpedee al «Goethe» que a algún «Padre Blücher» y se le hunda, ello solo constituirá una manifestación de esa sensibilidad retrógrada a la cual también le resulta chocante, por ejemplo, que se adviertan ladrones de hotel en la posada «A la Filosofía» o «A la Justicia».

Pido perdón por haberme extraviado en pormenores, en lugar de caracterizar generosamente la situación brillante y optimista que nos espera. Esos detalles no son inservibles para transmitir un hálito de la generosa atmósfera político-literaria de la cual renacerá nuestra vida nacional, y de la cual se hallará siempre rodeada en lo sucesivo. Deben distinguirse dos fases, siempre que se trate de la realización de la soberanía popular y de la democracia. La primera es la revolucionaria; tendremos que pasarla, y puedo añadir que estamos a punto de hallarla. ¿Quién podría desconocer actualmente (estoy escribiendo en abril de 1917) el clima revolucionario de la intelectualidad alemana? ¡Qué otra cosa es el estado del pueblo, por el cual se afanan jóvenes y viejos —y lo hacen con un innegable derecho temporal—, que la voluntad total rousseauniana de la comunidad representada en el estado, la cual sería la verdadera

formadora del estado! Los publicistas no hablan de otra cosa que de Voltaire, del Fígaro, de la «humanidad»; el Marqués de Posa es la gran moda; y las piezas teatrales cuyo académico pathos revolucionario solo se halla encubierto a medias por psicología, esteticismo o histero-erotismo, cuentan con la frenética aprobación de la inteligencia. La primera fase, digamos, es la revolucionaria, durante la cual se inflama con cegadora efectividad la creencia de que acaba de iniciarse el imperio del derecho y de la felicidad, y la pasión de la política se apodera de todos los cerebros, hasta del más necio e ignorante. Taine describe esta situación, al citar a un cronista de 1790: «Cualquier auxiliar mercantil que haya leído La Nueva Eloísa, cualquier maestro de escuela que haya traducido algunas páginas de Livio, cualquier artista que haya hojeado las obras de Rollins, cualquier intelectual que se haya convertido en publicista mediante el expediente de aprender de memoria el oscuro lenguaje del Contrato Social de Rousseau, hace una constitución…». Y completa el propio Taine: «Con ayuda de ocho o diez frases que los catecismos de seis sous, difundidos por millares en el campo y en los suburbios, acomodan al gusto de las gentes, el abogado de aldea, el empleado de aduanas, el revisor de billetes, el sargento de oficina de guardia se convierten en legisladores y filósofos… La consecuencia es que cualquiera de ellos pronuncia conferencias acerca de cosas o personas, todas las cuales anteriormente le parecían habérsele escapado para siempre. Acerca de ellas habla al pueblo, recoge aplausos y se admira a sí mismo por el arte de razones de una manera tan excelente y elevada… La predilección por la disputa, la crítica rebuscada y el sofisma ha desplazado a cualquier conversación razonable. Los bribones hablan sobre moral, las hetairas acerca de virtudes cívicas, y los sujetos más abyectos acerca de la dignidad del género humano…».

Esta, como ya hemos dicho, es la primera fase. No es hermosa ni bienhechora ni especialmente humana. Pues el acaloramiento político general de la estulticia tiene un efecto penoso y humanamente perturbador, cuando menos entre nosotros, donde de hecho (y recuerdo una vez más a mi amigo, el hombre del abrigo de servicio) existe la mayor aversión instintiva contra esta situación. En todo caso, es transitoria; y lo que la sigue es un orden de índole plena de renunciamientos, un compromiso entre divertido y melancólico, la «realización» del principio, que obviamente no puede ser otra cosa que un compromiso semejante, una situación que contempla con ironía y escepticismo desembozado la inmensa mayoría de los ciudadanos, que ahora se cuida mucho de obedecer al llamado político general, dejándolo para quienes lo convierten en una vocación dudosa y ambigua, aunque precisamente es esta una bienvenida disposición de ánimo, pues lleva en su interior la revuelta, convierte al ciudadano inanimado y hostil al espíritu en un elemento móvil e inflamable, lo convierte en un europeo, en un hombre… Pero el espectáculo que contempla con esta disposición de ánimo avanzada es precisamente el del estado divertido que se acaba de alcanzar, la república de los camaradas y arribistas, el resplandeciente y rotatorio milagro de feria de diversiones y de columpio de los periódicos, de las mujeres, de las cámaras, de los cazadores de fortunas, la oligarquía de una «sociedad» que no es, precisamente, la «buena sociedad», pero que sí, con certeza, una fuente de hallazgos literarios, un terreno de estudios extremadamente humano y pleno de vida para los autores de comedias satíricas y novelas escépticas… El estado humanizado, la política literaturizada, eróticamente animada, con un «modo de pensar psicológico» y elegancia formal, la política con servicio de camareras, ¡los tendremos! Difícilmente se entienda de democracia si no se entiende su sesgo femenino. «La libertad y una ramera son las cosas más cosmopolitas que hay bajo el sol». ¿Cuál Internacional fue la que resistió incluso durante la Guerra Mundial? La horizontal. Los ideales político-sociales de nuestro literato de la civilización se hallaron concretados hasta la fecha no tanto en París como en Bucarest. Nosotros los alcanzaremos. También tendremos las absoluciones judiciales de interesantes asesinas, por galantería, o por política partidista o por ambos motivos. Pues, ¿qué cuestión y cuál problema no degenerará de inmediato para convertirse en una prueba de fuerzas de los partidos? ¿Los que no se hallen situados bajo la luz falseadora y distorsionante de la política, es decir de la política partidista? La política como medio del conocimiento, a través del cual se ven todas las cosas; la administración, ejercida en el espíritu de la mayoría eventualmente dominante en la cámara; el cuerpo de oficiales, políticamente desintegrado; la justicia, políticamente contaminada; la literatura, teatro de tesis y psicología basados en la nivelación social hasta el tout est dit; y affaires, escándalos, preciosos conflictos político-simbólicos de época, que elevan e inflaman al ciudadano, en ronda cambiante, uno nuevo todos los años; eso es lo que tendremos, y así viviremos todos los días.

Me dicen que eso es imposible, que el estallido generalizado del asco impedirá la concreción de semejantes imágenes del futuro en Alemania. Pues aquí sería imposible desarraigar la creencia de que lo que ha crecido orgánicamente, lo que se ha formado a partir de la tradición y de la historia, debe preferirse, a pesar de todos sus defectos, al producto de la reflexión y del principio de la razón. La humanidad impera en ambos casos; pero la humanidad de lo que ha crecido tiene algo de venerable, mientras que la de lo que se ha hecho racionalmente incita a la burla y al desdén. Pues bien, he de creerlo, sé que ese es el juicio de los sentimientos alemanes. Sin embargo, es imposible ocultar que el desarrollo de las cuestiones alemanas se mueve en este instante y por lo pronto, bajo los restallantes latigazos del literato de la civilización, en el sentido apuntado. Pero, en segundo lugar, ya he indicado que «la burla y el desdén» son absolutamente deseados por el literato de la civilización como clima generalmente imperante contra el estado y el gobierno, que aquel los desea planificadamente, y ello en la medida en que se inclina a confundir ese clima con el propio «espíritu», que para él el odio y la ironía ponzoñosos contra todo cuanto gobierne significa, lisa y llanamente, el criterio de la espiritualidad. Es un político, por cierto; pero es un político contra el estado, y sabe tan bien como el joven Nietzsche —si es que no lo sabe a través de él— que la democracia es la forma de decadencia del estado. «El desprecio, la decadencia y la muerte del estado —dice Nietzsche en Humano, demasiado humano, cuando echa un vistazo a la política—, el desencadenamiento de la persona privada (me cuido de decir el individuo) es la consecuencia del concepto democrático del estado; aquí reside su misión… Por cierto que es otra cosa trabajar en la difusión y realización de esa idea: es menester pensar muy arrogantemente acerca de la propia razón y entender apenas a medias la historia para echar desde ya mano al arado, mientras que aún no hay nadie que pueda exhibir las semillas que han de ser sembradas en la tierra roturada. ¡Confiemos, pues, en "la astucia y el egoísmo de los hombres", en que el estado aún persistirá, por ahora, por un buen rato, y en que se rechacen las tentativas de destrucción de los seudoeruditos excesivamente celosos y precipitados!» Hasta aquí el aún joven Nietzsche, que el literato de la civilización pretende respetar, mientras que en realidad se ha apoderado mucho más —espiritual aunque no objetivamente— del Nietzsche tardío, convertido en grotesco y fanático. En lo que respecta a él, al literato de la civilización, tiene una opinión suficientemente elevada de su raciocinio, y entiende magníficamente de historia, lo suficiente como para poner manos al arado con toda la «decisión» que cuadra a su amor por el hombre; la tarea de provocar lo más pronto posible el desprecio, la decadencia y la muerte del estado se le antoja la misión «del espíritu», y debemos admitir que, en este sentido, «la democracia» solo es, para él, un medio y una transición, aun cuando también añore y exija el estado divertidamente humanizado más en su carácter de artista y novelista que en su segunda condición, la de profeta…

¡Considerémosle finalmente en tal carácter! ¡Expongamos brevemente su doctrina! Esta es sencilla, de una sencillez axiomática, y aunque ya la conocemos en parte, nos será no obstante de utilidad reducirla, en este lugar, a su fórmula más prieta y medular.

Tanto la literatura como la política —así lo predica— tienen al hombre por objeto; por ello, aunque no sean idénticas, van indisolublemente juntas: no se puede (no se debe) hacer la una sin, a la vez, la otra. Y así como solo hay —como solo puede haber, como solo debe haber— una política, la humanitaria-democrática, la del progreso, así también hay solo —y solo puede haber— una literatura, la de orientación humanitaria-democrática, la que aspira incesantemente, en cada una de sus concepciones, al progreso humanitario-democrático, que insinúa el concepto de la democracia, que oculta a medias y deja entrever a medias esa intención didáctico-voluntarista-política bajo cualquier invención, cualquier belleza y bajo todo arte. Otra literatura no existe, o cuando menos no entra en consideración. Lo que también se califica a veces de literatura es un desordenado esteticismo, ornamentación en el mejor de los casos, pero no lo que hace falta. En el fondo, lo que hace falta no es en absoluto el arte, sino el manifiesto, el manifiesto absoluto en favor del progreso, la convocatoria de los intelectuales por medio del espíritu. El arte en sí y de por sí, l'art pour l'art, que alguna vez fue un llamado en contra de los filisteos, se ha convertido actualmente en un concepto burgués. El arte en cuanto vida, en cuanto conocimiento de la vida, obligado por la forma, liberado y liberador, es lo abyecto, es lo que cabe reprobar. ¿De qué nos sirven el conocimiento y la forma? Lo que importa es la acción, la del espíritu. El manifiesto que convoca a la acción, que ya es acción, compensa cien obras «creadoras». El arte, en la medida en que quiera subsistir, en tanto quiera que se lo considere, ha de ser un instrumento del progreso, de la política humanitario-democrática, debe cumplir su obligación de principio, que ha descubierto como la de mejorar el mundo de una manera consciente, consecuente y conducida por su responsabilidad política. Si no lo hace, a lo sumo sirve a una cultura ornamental, pero no a la civilización, y solo es una cuestión de temperamento el que se lo quiera calificar de una especie de frívola cursilería o de canallada; y puesto que el profeta político cuenta entre sus prerrogativas no solo la razón y el humanitarismo, sino también la pasión, mayormente optará por este último juicio. Pero de su dogma en el sentido de que solo hay, que solo puede y debe haber una razón, una política y un espíritu —a saber, el suyo— se desprende para él la conclusión y la exigencia de lo que él denomina la «solidaridad de todos los intelectuales», la «organización de todos los intelectuales» para conquistar el poder, difundir la verdad, la justicia, la libertad, la dicha, en una palabra, la república democrática.

¿La conquista del poder? ¿Y ello mediante el espíritu? ¿Dónde queda entonces la antítesis suprema, la existente entre poder y espíritu? ¡Pero no nos enredemos aquí en esta contradicción! Soltémonos por esta vez, diciéndonos que esa antítesis

evidentemente se extingue y se anula si es precisamente el espíritu el que asume el poder, el poder político. Debemos seguir adelante. Hay diversas cosas que criticar en la teoría que hemos expuesto vicariamente; la misma hasta da lugar al asombro: más exactamente, acerca de una medida rara vez observada de limitación y fanatismo. En ella se habla de «lo que hace falta» y del manifiesto. Pero si lo que hace falta ha de ser libertad, por ejemplo, entonces el manifiesto podría ser un medio extremadamente dudoso para tal fin. Pues un manifiesto, si es fuerte, podrá fanatizar en cualquier caso, pero lo único que logra liberar es la obra de arte. El profeta político es indudablemente un gran espíritu libre, un libre-penseur y un esprit fort de primer orden, y su desdeñosa relación para con lo nacional así lo demuestra. Pero un espíritu libre del tipo de los que depararon a la Europa de fines del siglo XIX el espectáculo más trágico y heroico de la historia universal, un espectáculo de autocrucifixión crítica, oh no, eso no lo es. Le ha copiado y remedado algunos acentos grotescos y gestos abruptos, como otrora copiara la «ligereza» el folletinista a Heine, pero no ha vivido la severa poesía heroica de esa vida, y si alguna vez la vivió, entonces la ha «superado». ¿De qué manera? ¡Pues mediante la política! No, no es libertad lo que albergan sus intenciones. ¿De qué sirve la libertad?, se pregunta. ¡Sirve tan poco como el conocimiento y la forma! Antes bien, su causa es la decisión; su causa es —para que yo presente la más horrible combinación de palabras que jamás se haya inventado, y cuya exagerada falta de buen gusto asegura la inmortalidad a su inventor, el literato de la civilización y profeta político—, su causa es un «decidido amor al hombre». Pero la decisión, que no es otra cosa, significa el autoembrutecimiento intencional y el espejismo lógico al servicio del progreso, cuando afirma, por ejemplo, la identidad o la correspondencia inseparable entre literatura y política, puesto que «el hombre» es objeto de ambas; es este un sofisma tan palpable y desvergonzado, que la repugnancia enerva nuestra excitabilidad crítica. Pero no queremos aburrirnos ni aburrir a los demás explicando polémicamente que el «hombre» que tiene por objeto la política no es otra cosa que el hombre social en el sentido y al gusto de la civilisation y de la civilization occidentales, y que el tipo de «literatura» y poesía que, después de todo, tiene en común este objeto con la política, no es otra cosa que la novela social según el modelo de esta misma civilisation o civilization, la novela social que el literato alemán de la civilización proclama como la literatura, cuyo espíritu y esencia proclama como el espíritu y esencia del arte, de la poesía en general, y esto en el instante en que Francia, con el sabor desagradable del tout est dit en la boca, trata de recordar cosas mejores, más antiguas, más fuertes, y ello no solamente en la persona de Romain Rolland. «Le roman m'a toujours semblé una sorte de confession», escribía Charles-Louis Philippe en 1905. «Il faut d'ailleurs qu'une oeuvre soit l'expression de la vie de l'écrivain… Pour moi, je conçois le roman, non comme le développement d'une idée, mais comme quelque d'animé, de vivant, de réel, comme une main qui bouge,

des yeux qui regardent, comme le développement de tout un corps. Aussi le roman à thèse me paraît extraordinaire. Je trouve vraiment extraordinaire qu'on ose faire du roman un prétexte d'études sociales ou psychologiques…». Así es: nosotros los alemanes hemos de comenzar a ver en el «hombre» al animal social, y en la novela mi pretexto para la crítica social. ¡En el mismo momento en que Francia está absolutamente harta de hacerlo!

¡Arte y política! ¡El arte y el manifiesto! ¿No ocurre acaso entre nosotros exactamente lo mismo que en aquella Rusia de las décadas de 1850 y 1860, a la cual «todo lo no perteneciente a la política le parecía improcedente y hasta absurdo», y que quemaba la fotografía de Turguénev «con una fría sonrisa» solo porque Padres e hijos no era un manifiesto? Quien mayor sutileza reveló entonces fue una dama, quien dijo: «Ni padres ni hijos; ese sería el verdadero título de su relato, y en cuanto a usted mismo, es usted un nihilista». «Mucho me cuidaré de responder a esto —murmuró Turguénev—; quizás esa dama tuviese razón». Pero no la tenía, pues no es un nihilista aquel que respeta la vida como él la respetaba. Es posible que fuese un esteta, sí, era un esteta, es decir alguien antes bien inclinado a «injuriarse a sí mismo» que a «injuriar y quebrar a los demás»; ¡y además era un gran amante de la libertad! ¿Que eso suena flojo e indisciplinado? Pero lo notable es que, en la esfera artística, la libertad y la disciplina significan una y la misma cosa. Se sabe que Turguénev era, en cuanto a su propia persona, un «sapadnik», un occidentalista y antieslavófilo, un partidario creyente de la cultura europea; era francófilo en cuanto artista, y en cuanto intelecto provenía de Goethe y de Schopenhauer. ¿Qué hizo? Creó una caricatura suya, el occidentalista Panschin en Nido de hidalgos, una mutante parodia de su propio modo de ser, un mozalbete fatuo tan insulso que lanza tiradas esclarecedoras como esta: «En el fondo, todos los pueblos son la misma cosa; ¡no hay más que establecer buenas instituciones, y listo!»; en suma, se trata de un charlatán a quien la tarea de «derrotarlo en todos los puntos» le resulta fácil al eslavófilo Lavretzki. Esto resulta casi incomprensible. Los principios fundamentales expresos de Turguénev —principios tales como «Mis inclinaciones personales nada significan», «Al artista es menester exigirle escrupulosidad con toda severidad», «Es necesario el amor a la verdad, el inexorable amor a la verdad con respecto a las propias sensaciones; es necesaria la libertad de conceptos y opiniones; en nada es tan necesaria la libertad como en cuestiones del arte, de la poesía: no en balde se habla de las artes "liberales" hasta en el lenguaje gubernamental oficial»— no constituyen explicación suficiente de este exceso de autodisciplina, en el cual el amor a la verdad se revierte y se convierte en la parodia del propio ideal. Esto ya no es mera «impassibilité», es una laceración, ascetismo, es el arte como deseo de «injuriarse y quebrarse a sí mismo», es un ejemplo de formato menor y cuño humorístico de esa ética del autoverduguismo que nosotros, los alemanes, divisamos solo hacia fines de la centuria en un ejemplo mucho mayor y

mucho más trágicamente terrible, en un ejemplo filosófico, y cualquier «decisión», cualquier voluntarismo político en la obra de arte no es, en comparación con ello, otra cosa que voluptuosidad intelectual.

«Por más que diga la juventud —escribía por entonces Turguénev a un amigo—, el arte no puede morir, y los servicios que se le presten en la medida de las propias fuerzas siempre mantendrán estrechamente cohesionados a los hombres». ¿Era esa una profesión de fe del esteticismo? ¡Politización del arte! ¡Como si el arte, por mucho que pudiese ser una cuestión del alma solitaria, de la conciencia, del protestantismo y de la inmediatez divina, no fuese en sí, de por sí y por doquier una fuerza social que siempre «mantuvo estrechamente cohesionados a los hombres»! Puesto que los ejemplos históricos nos enseñan que el arte carente de voluntad política, que siempre pareció existir por sí mismo, y que en todo caso solo quiso existir por sí mismo, puede asimismo convertirse en instrumento político del mayor formato y provocar la unificación espiritual de un pueblo; puesto que los ejemplos personales nos enseñan que un arte que jamás se complugo en una actitud social, que un arte parasitariamente impolítico de la ética personal puede, no obstante, ayudar a vivir al ser humano; entonces, ¿qué estoy haciendo yo con el clamor de politización del arte, y con la desvergonzada y estúpida distinción entre el «poeta privado» y el «poeta responsable» que se practica actualmente con predilección? ¿Dónde está el necio absurdo que cree que un instinto productivo pudiese ser jamás de índole no-social o antisocial? La envidia del hombre por el ocioso receptivo, su sentimiento desdeñoso para con él, su incapacidad de entender siquiera cómo es lícito y posible vivir de una manera ociosamente receptiva, ¿no demuestra eso, acaso, el sentido socialmente moral del instinto productivo? Si nuestros manifestantes y «literatos de la acción» supiesen hasta qué punto se alejan de toda la instrucción alemana con su antítesis entre «esteticismo» y «activismo», con su confusión entre lo inútil y lo improductivo, tal vez —aunque no con certeza y en forma natural— se aplacarían un tanto su voz y su ánimo. «Señalar a la poesía, entre los afanes humanos, la posición seria y encumbrada de la cual he hablado anteriormente —dice Wilhelm von Humboldt en su ensayo sobre Schiller—, apartar de ella el punto de vista seco y mezquino que, desconociéndole aquella su dignidad y esta su peculiaridad, la convierte solo en un juguetón embellecimiento u ornamentación de la vida o bien exige de ella una acción y una enseñanza morales directas, es cosa que —no podremos repetirlo suficientemente— se halla hondamente fundada en el modo alemán de pensar y de sentir». Y el propio Schiller ha dicho: «El hombre solo es totalmente hombre cuando juega…».

¡Instrucción alemana! ¡Modo de pensar alemán! Goethe se mostró encantado al leer en Guizot la siguiente frase: «Los germanos nos trajeron la idea de la libertad personal, que le era propia a ese pueblo antes que nada». «¿No es esto extremadamente gentil —exclamó—, y no tiene toda la razón, y acaso no conserva vigencia esta idea entre

nosotros hasta el día de hoy? La Reforma provino de esa fuente […]. También lo abigarrado de nuestra literatura […]». Oh, sí, también esto. Y precisamente ese abigarramiento protestante-individualista es un horror a los ojos del profeta político, para quien, en cuestiones nacionales, la «libertad» está ciertamente muy por encima de la «unidad», pero que en el terreno espiritual es poco afecto a la libertad, y piensa únicamente en la unidad, en la organización militarista, en la fuerza de choque del espíritu. Pero ¿a quién le sorprende que entienda por «politización del arte», en forma totalmente obvia y como si debiese ser así, su politización en el espíritu democrático? ¡Pues la politización del propio concepto alemán del arte significaría su democratización, un signo importantísimo de la nivelación y equiparación democrática de Alemania! No resulta menos cómodo comprender que cualquier sentido politizado del arte guarda enemistad con lo grande no-democrático. El social-religioso Tolstói de su ancianidad (gigantesco inclusive entonces, aunque no derivase de ello sentimientos de colega) calificaba a Shakespeare de salvaje inmoral; el señor Bernard Shaw se adhiere a él certificando que el autor de Coriolano no sería, en modo alguno, apropiado a esta época, que poco tiene que decirnos a los contemporáneos, puesto que su ideología antipopular y antidemocrática es demasiado palmaria. No es posible juzgar más tajantemente. En Alemania, donde el respeto aún está demasiado en boga, aún se trata de mirar más bien de soslayo, y puesto que Goethe manifestó repetidas veces cosas tales como «pues una buena obra de arte puede tener y tendrá por cierto consecuencias morales, pero exigirle a un artista objetivos morales implica echarle a perder su obra», ello ocurre indudablemente con una mirada de soslayo, el literato de la civilización declara que el esteta no es venerable ni siquiera en la ancianidad, que no tiene edad, autoridad ni venerabilidad, y que todas las influencias altamente humanas se encuentran en manos del moralista, más exactamente del moralista político. Goethe no sería venerable ni en su edad avanzada, y también carecería de autoridad; por el contrario, sería un anciano esteta bastante fútil. En cambio Zola… Zola en su jardincito, Zola con el cabello largo cayéndole sobre la nuca, sería un maestro transfigurado de la democracia… ¡La ideología artística alemana! Irritado, un día dejé escapar la manifestación de que el arte es una forma de la moral, pero no un medio moral. Se me respondió que esa formulación era oscura. Sin embargo, Fichte había dicho que el alemán —y solo él— cultivaba el arte como una virtud y una religión, lo cual significa lo mismo, y es una traslación siempre válida a alemán de la fórmula de l'art pour l'art. ¡Politización del arte! Pues bien, hemos visto cosas por el estilo. Hace setenta y algunos años hemos tenido el liberalismo convertido en literatura, la activista Joven Alemania, que arrasó el esteticismo de aquel entonces, el romanticismo… No fueron valores eternos que produjo. Los expertos no lo glorifican recordando sus desbordantes conquistas en el terreno del alma y de la belleza. El romanticismo alemán, nacionalista aunque apolítico como lo fue, será celebrado siempre como uno

de los acontecimientos más encantadores de la historia del espíritu y del arte europeos. Incumbía a los escritores neoliberales de 1840, pero desde luego fomentó intensamente nuestra ilustración política. No obstante, los versos compuestos por Georg Herwegh en el arrebol de los Alpes nos enseñan qué ocurre cuando comienza a cantar la décima Musa, la de la libertad:

Una montaña junto a otra, un incendio junto al otro
arden aquí a un tiempo;
¡Qué incendio! ¡Ah! Así otrora
estuvo Ilión envuelta en llamas.
Una casa real que se hunde
humea ante mi vista,
y yo proclamo al país:
¡Vive la république!

La rima es insatisfactoria, y de buena gana creo que nuestros activistas de hoy en día se inclinan a negar el pathos con olor a chamusquina de este maravilloso ambiente natural. Pero cualesquiera sean las diferencias de gusto y de hipocresía artística que las separan de sus predecesores, y por mucho cuidado que pongan en ocultar la política bajo el escepticismo psicológico y la patología sexual, hasta tornarla irreconocible y equívoca, la «cálida ética» en que se funda su superioridad sobre toda la deshumanización esteticista puede resumirse por completo en la exclamación hacia la cual se alza finalmente ese canto de poderío de un petrolero, en la exclamación «¡Viva la república!», más exactamente, en francés.

¡Politización del arte! En última instancia, ¿qué podría hacer con esta consigna de literatos aquel para quien la música, por ejemplo, significa el paradigma más puro, el sacrosanto tipo fundamental de todo arte? ¿Y no es ella realmente el arte moral propiamente dicho, que es arte precisamente por el hecho de que, en ella, la moral se convierte en forma, y que desde siempre el alemán ha cultivado con predilección «como una virtud y una religión», el art pour l'art alemán? Haré interceder a un músico, al Pobre Músico de Grillparzer. «El eterno efecto bienhechor y la gracia del sonido —dice—, su milagrosa coincidencia con el oído sediento y languideciente, es que el tercer sonido coincide con el primero, y otro tanto el quinto, y la nota sensibilis asciende como una esperanza cumplida, la disonancia se flexiona y emerge como la maldad intencional o el orgullo insolente, y los milagros del retardo y la inversión, gracias a los cuales también adquiere gracia la segunda en el seno de la eufonía… Y la fuga y el punctum contra punctum, y el canon a due, a tre, y así sucesivamente, todo un edificio celestial en él cual un elemento penetra dentro del otro, ligados sin argamasa y sostenidos por la mano de Dios». Y habla en favor de la música absoluta, no quiere palabras ni «programa» alguno: «Señor —exclama—, las palabras le son necesarias al hombre como la comida, pero también habría que mantener pura la

bebida, pues esta proviene de Dios». Esto no es literario, es alemán. Tengo conocidos entre los músicos, y no conozco a ninguno que no haya sentido de una manera nacional en esta guerra ni haya dejado de hacer profesión de fe nacionalista; más aún, esta profesión de fe hasta llegó a asumir formas de expresión ingenuamente políticas, como por ejemplo el hecho obstinado y exaltado de que Hans Pfiltzner dedicase su opus más reciente al Gran Almirante Von Tirpitz. Pero no cabe sorprenderse de ello. La guerra obligó al sentimiento nacional del artista a politizarse, por muy lejos que hayan estado antes de él lo político y lo patriótico. Y la politización del artista, ¿verdad, maestro?, ¡aún seguimos prefiriéndola a la politización del arte!

Decía que no tiene nada de asombroso que el literato de la civilización esté en pésimos términos con la música —con la alemana, más exactamente—, ya que últimamente esta hasta mantiene relaciones con el Gran Almirante Von Tirpitz; a la inversa, resulta comprensible que cualquier intelectualidad de orientación e ideas en cierto modo musicales ofrezca una oposición «en el interés conservador» a los planes progresistas del literato de la civilización, a su declarado criterio de pretender sustituir la supremacía nacional de la música por la hegemonía democrática de la política y la literatura. He sido sumamente explícito, he llenado páginas para aclararme a mí mismo y a algún lector imaginario de dónde proviene mi derecho al patriotismo, al sentimiento nacional político. Hubiese podido ser breve y limitarme al hecho de que, si bien soy literato, soy aún más músico, y que mi vida estuvo y siempre estará bajo el signo mágico de aquella «trinidad estelar», porque los tres —Schopenhauer, Wagner y Nietzsche— también lo fueron: literatos y músicos, pero más esto último. Sí, tengo derecho a aportar citas como la de la novela de Grillparser; acerca de lo que hice, de mis trabajos artísticos, podéis juzgar según vuestra voluntad y vuestro deber, pero siempre fueron buenas partituras, una tras otra; también las han amado músicos, como por ejemplo Gustav Mahler, y a menudo he deseado que fuesen músicos quienes oficiasen de jueces públicos acerca de ellas. El arte como ética sonora, como fuga y punctum contra punctum, como una religiosidad seria y alegre, como un edificio de destino no profano, en el cual un elemento penetra dentro del otro, ligado y sostenido en forma sensual, racional y sin argamasa «por la mano de Dios», ese art pour l'art es verdaderamente mi ideal de arte, que no represento en modo alguno, pero al cual siempre estaré en camino de acercarme. Si esto es alemán, tanto mejor… y peor; pues no confiere ideología progresista, y dificulta al máximo el entendimiento con el literato de la civilización, quien entiende por música la cantilena política, el aria de tenor con acompañamiento de metales al unísono, al gusto italiano, y que, por lo demás, odia la música como brebaje de embrutecimiento nacional y como instrumento del quietismo, con toda su alma. ¿Cómo no habría de odiarla, puesto que lo que le importa es la desnacionalización de Alemania, su alistamiento dentro del imperio mundial de la civilización, y habida cuenta de que este objetivo no puede ser alcanzado si no se

quiebra previamente el poder nacional de la música? ¡No es pequeña empresa! Pues de lo que se trata es de conmover un poder firmemente arraigado en una historia cuatro veces secular, un poder tan antiguo como el protestantismo, y eternamente aliado con él. La educación de los alemanes para la música comenzó con Martín Lutero, un pedagogo de cuño desafiantemente nacionalista, teósofo, maestro de religión y músico en una misma persona, y a tal punto en una misma persona que en él difícilmente pueden mantenerse separadas la musicalidad y la religiosidad, que en su alma una cosa ocupa el lugar de la otra, tal como siguió constituyendo la esencia alemana desde entonces. «Siempre amé la música —decía—. Es un hermoso don entrañable de Dios, y cercano a la teología». También sostenía que este arte es «una semi-disciplina y preceptora, de modo que torna a las gentes más benignas y suaves, más virtuosas y razonables», y «un maestro de escuela debe saber cantar; de otro modo, no lo aprecio». Imprimió a la cultura artística de sus alemanes su orientación natural hacia la música, y obedeció a los dictados de su espíritu el que, según las disposiciones escolares de Melanchton, se concediesen cuatro horas diarias a la instrucción musical en Sajonia. Seguramente que por aquel entonces los niños sajones habrán concurrido de muy buena gana a la escuela. En Lutero tuvo asimismo su origen el canto comunitario, la canción eclesiástica alemana, que desplazó a la salmodia gregoriana, a tal punto que para el católico fue cosa chocante y de burla los gruñidos de los lansquenetes, las cancioncillas galantes y los trinos de hilanderas con que los evangélicos loaban a Dios… Pero desde la acción religioso-musical de Lutero, la música, la música alemana, desde Bach hasta Reger, el punctum contra punctum, la gran fuga, no solo ha sido la expresión sonora de la ética protestante, sino que, con su mezcla poderosamente polifónica de capricho y orden, la imagen y el reflejo artístico-espiritual de la propia vida alemana. ¿Cómo no habría de odiar esta esencia el literato de la civilización, el hombre de los «derechos» occidentales? Y, una vez más, ¿qué podría hacer un músico con su «doctrina»?

No, no se debe ser musical para servirles como adeptos. A quien cacofonías como el «decidido amor por el hombre» o el «progreso del corazón humano» no le desgarran el oído, que cobre valor, ya que a algo puede llegar en esa escuela, a no ser que, en el último momento, su lógica no eche por tierra sus cálculos, haciéndolo fracasar ante el dogma —o el postulado, no sé muy bien qué es— de la «solidaridad de todos los intelectuales», de la «organización de todos los intelectuales»… «¡Organización!» Helo aquí nuevamente, el segundo santo y seña y consigna del momento, común en cuanto palabra a todos los caballeros de la época, aunque no lo sea en modo alguno en cuanto sentido e intención. Conocemos el enamoramiento literario por el vocablo «político», sabemos que, en la esfera política, se ha convertido en la tercera palabra, en el elogio supremo; no otra cosa ocurre con el clamor de «organización». También en ella se auna la voz retóricamente instruida del literato de

la civilización con la voz menos instruida de un patriotismo democrático, si es que el literato no tiene también justamente intenciones patrióticas. «¡Hágase la organización del espíritu! —exclama—. ¡Y que se haga fundada en la solidaridad de todos los intelectuales!»

Es decir, fundada en un contrasentido palpable, para expresar nuestra opinión crítica, en un contrasentido transparente para el raciocinio humano más burgués. Cuando oímos hablar al político de «espíritu» —no, mejor dicho del espíritu— ello nos recuerda categóricamente el airado exabrupto de Schopenhauer contra el «torpe descaro» de los hegelianos, quienes «en todos sus escritos, sin ceremonias ni preámbulos, hablan largo y tendido acerca del así llamado "espíritu", confiando en que su galimatías nos ha de dejar demasiado perplejos como para acercarnos al Señor Profesor, como debería ser, y preguntarle: "¿Espíritu? ¿Y quién es ese mozo? ¿Y de dónde lo conocéis? ¿No es acaso solamente una hipóstasis arbitraria y cómoda que ni siquiera definís, y menos aún deducís o demostráis? ¿Creéis tener ante vosotros a un público de viejas?"». «Ese sería el lenguaje apropiado para emplear contra semejante filosofastro», sostiene Schopenhauer. Estamos muy lejos de hacerlo nuestro. Pero no podemos evitar sorprendernos y asombrarnos en cierto modo por la circunstancia de que quienes proclaman la «solidaridad de todos los intelectuales» obran como si solo existiese un tipo de espiritualidad, un espíritu en sí, que sería el suyo, es decir, el espíritu de la Ilustración y del progreso. Pero precisamente eso no puede ser del todo correcto. ¿Acaso no era espíritu Aristófanes? Pero era un conservador, un oscurantista, si se quiere, un partidario de los «antiguos dioses», el enemigo mortal de ese «corruptor de la juventud», de ese esclarecedor y literato de la civilización preexistente a quien llamaban Sócrates. ¿Acaso no era espíritu Dostoyevski? Pero aunque este no descuidó el «corazón humano», tampoco era exactamente lo que se denomina un hombre del progreso. ¿Son idénticos el espíritu y el progreso? Admitiendo que la democracia significa, en relación con la monarquía, el progreso político, aunque no siempre el progreso histórico, ¿es de índole más espiritual que esta? ¿Es nuestro monismo una cosmovisión más espiritual que la de la Iglesia cristiana?, se pregunta. ¡Solidaridad de todos los intelectuales! ¡Pero eso no existe! Afirmarla o exigirla significaría afirmar o exigir la solidaridad de espíritus como Dostoyevski y Turguénev. Estos se odiaron mutuamente. ¿Dónde está la solidaridad de espíritus como France y Claudel? Estos deben odiarse mutuamente, aunque solo tomasen nota el uno del otro. Acaso él espíritu no sea otra cosa que odio, y en modo alguno humanidad, solidaridad, fraternidad…

Sin embargo, existe una «solidaridad de todos los intelectuales», pero no es de índole espiritual, y menos aún podría ser de índole democrática. Esta solidaridad es orgánica, es constitucional. Se basa en la homología de la forma existencial, de una forma existencial superior, más tierna, más capaz y dispuesta al sufrimiento, más ajena

al deleite que la común; es una camaradería en la nobleza, una hermandad en el dolor. Aquí reside la fuente de toda tolerancia, escrupulosidad, de toda cortesía del corazón y de toda caballerosidad, en suma, de toda urbanidad del espíritu. Aquí reside asimismo la fuente de esa repugnancia que debería ser la más profunda e insuperable de todo ser espiritual: la repugnancia por el ergotismo. El hecho de que el político, precisamente en la medida en que lo es, no conozca esa aversión, o que se haya desacostumbrado a ella en beneficio de la «buena causa», ¿no será un reparo a su humanitarismo, por mucho que siempre pueda machacar precisamente sobre la «humanidad»? «Ceux qui souffrent ont besoin d'avoir raison», ha dicho un poeta francés. Eso es bello y dulce, y deposita una mano suave sobre toda arbitrariedad enfermiza. Pero, ¿no será menos enfermizo, no será hasta más decente, padecer y no necesitar tener razón? Un espíritu en el cual la voluntad, la voluntad políticamente ergotista, poseyese preponderancia absoluta sobre la intuición —la intuición sin ataduras de los estetas—, ¿sería aún, en realidad, «espíritu»? ¿Es espiritual sentir cualquier contradicción, hasta cualquier duda, como un signo de abyección, y excluirla fría, orgullosa y limpiamente de la propia esfera de la virtud? ¡Oh, el político es severo, es un hombre de carácter! Está muy lejos de esos laxos modales del espíritu que aún divisan al camarada y hermano en el hermano y camarada hostil o que se opone dubitativamente. Entre sí mismo y cualquier intelectualidad que contradiga a la «doctrina» sitúa todo el abismo que separa a la virtud de la perdición. Allí enfrente se hallan los estetas, los egoístas, los egocéntricos, los malos ciudadanos; de este lado, los activistas, los manifestantes, los demócratas, los hombres de principios, los políticos. Una separación nítida es imprescindible en beneficio de la «causa». La tolerancia, la cortesía del corazón, los sentimientos amistosos individuales por el hombre supondrían traicionarla, impurificarían su existencia. Su respeto por la libertad del espíritu se halla políticamente condicionado. La solidaridad y la fraternidad de todos los intelectuales son una solidaridad y una fraternidad sumamente exclusivas; las mismas excluyen, excluyen severamente, lo que no es ellas, lo que las contradice dubitativamente. Lo que les importa no es la igualdad de rango y de nobleza, lo humano, sino la igualdad de opiniones, el activismo ideológico. Así es como se rodean de subalternos, de gentes que, aunque no son sus iguales, atacan la misma ideología, y de quienes, por ende, no deben temer contradicciones, interferencias ni injurias. Il a besoin d'avoir raison. Pero de ese modo se adormece finalmente la conciencia, se atrofia el sentido de la verdad y la justicia, y pronto se alcanza ese grado de desmoralización y mojigatería en el cual se deja la opción de calificar de canallesco o idiota a todo cuanto no rinda tributo a la «doctrina». Esta es la libertad de espíritu del político. Esta es la «solidaridad de todos los intelectuales» a la que alude. Y este fariseísmo rígido y frío predica el humanitarismo…

Pero admitamos su premisa. Pronunciemos el credo quia absurdum y reconozcamos el dogma de la solidaridad espiritual de todos los intelectuales; ¿qué ocurre entonces con la conclusión que extrae de ello el profeta político? ¿Cómo va la conclusión y la exigencia de la organización del espíritu con el fin de adueñarse del poder? ¡Mal, mal! Alguna importancia tiene la antítesis entre poder y espíritu: si en virtud de ella le tomamos la palabra al político, no lo hacemos para atarlo a una contradicción exteriormente lógica, a una pseudo-contradicción. ¿No sabe, acaso, que «el espíritu» decae en cuanto llega al poder? ¿Que lo hace tanto más rápida y profundamente cuanto mayor poder alcanza? ¡No es necesario bucear hondo en la historia! Basta por completo tener en cuenta el destino del espíritu al cual alude, obviamente, el político, cuando habla del «espíritu»: el destino de la ilustración. ¿Qué pretende cualquier ilustración, la antigua, la nueva y la novísima? ¡Pues bien, la felicidad! La célebre «mayor dicha posible de la mayor masa posible». Es eudemonismo social, moral utilitaria, la teoría de la «verdadera ventaja» del hombre. Pero no otra cosa. Mas, ¿qué es la felicidad? Nadie lo sabe, y nadie puede definir la dicha con un criterio de validez universal. La dicha es algo total y absolutamente relativo y personal; está «en vosotros» o no está en vosotros, pero se duda de que pudiera provenir desde afuera. Más aún, se duda de que circunstancias sociales puedan favorecer o impedir la felicidad, que el progreso social haya incrementado la suma de la dicha terrenal. ¿No había dicha acaso en el ghetto? Estoy convencido de que allí la había. ¿No hay acaso felicidad en la Siberia de las deportaciones? Siempre he sentido La casa de los muertos como una forma de vida, en nombre de Dios, como una forma de vida del mismo modo que tampoco lo son las cárceles europeas o también los cuarteles; indudablemente, el propio Dostoyevski lo sintió así, pues sus labios jamás pronunciaron una palabra de acusación o rebelión, ni mientras debió tolerar esa forma de vida ni después; es más, se impacientaba cuando, más tarde, se le hablaba de los «padecimientos» que había debido soportar. «Pero qué sufrimientos…», decía interrumpiendo abruptamente, y comenzaba a bromear acerca de cuestiones indiferentes, según nos cuenta Strajoc. Digo que es una forma de vida, y cualquier forma de vida que de algún modo le resulte posible al hombre, es, en última instancia, algo aceptable: la vida la colma tal como es, en su mezcla, en su relatividad de pena y deleite, de placer y tortura… Es inobjetablemente exacto que hasta una idea como esta es un lujo solo permitido por el favor social, y que es menester haber tomado un buen desayuno para tener fuerzas y deseos para pensarla. Pero ¿se ultraja a la humanidad al constatar que no solamente su parte hambrienta, sino que la inmensa mayoría de todos los seres humanos entienden por «felicidad» el comer y beber, o, para expresarlo de una manera más cortés y científica, «el mayor consumo de los bienes gastronómicos»? Así es, sin duda alguna. Sin embargo, esto tiene como consecuencia que toda moral ilustrada, toda doctrina relativa a la «verdadera utilidad»

del hombre, así sea originariamente de la índole más espiritual, aunque inicialmente hasta defina la verdadera ventaja del hombre como la «vida en Dios», decae categóricamente —es decir se materializa, se torna económica y se desespiritualiza— en la misma medida en que alcanza el poder, en que toma posesión del sentido de la multitud; y que, por otra parte, las masas de seres humanos que la profesan, se tornan ciertamente cada vez más codiciosas, descontentas, necias e irreligiosas. Sí, irreligiosas. El liberalismo yerra si cree poder separar a la política de la religión: sin religión, la política interna —es decir, la política social— es imposible a la larga. Pues el hombre es de tal naturaleza que, habiendo perdido la religión metafísica, traslada lo religioso a lo social, eleva la vida social al rango de consagración religiosa, lo cual conduce a una actitud social quejumbrosa anticultural o bien, puesto que el antagonismo social es irrevocable y la dicha prometida no aparece, a la perpetuación de la querella de la utilidad y a la desesperación. La religiosidad es perfectamente compatible con la conciencia social, con la necesidad de limpieza social. Pero solo comienza en el instante en que cesa la sobreestimación de la vida social, es decir, con la comprensión de que la reconciliación debe buscarse en otra parte que en la esfera social; y acaba, huye y no deja tras sí otra cosa que una reyerta desesperada, cuando aquella sobreestimación se apodera de los espíritus, cuando comienza la apoteosis incondicional de la vida social.

Esta es, pues, la situación de toda ilustración antimetafísica: por mucho «espíritu» que sea al principio, decae, decae hasta el monismo y mucho más profundamente aún al llegar al «poder», al conquistar a la medianía. Pues «quand la populace se méle de raisonner, tout est perdu». ¡Voltaire, señores demócratas míos! Pero mientras no se me señale la diferencia esencial entre el espíritu del «decidido amor por el hombre» y el de la moral ilustrada utilitaria, el cual en realidad ya no necesita clamar por el poder, puesto que ha llegado demasiado lejos en él y en la «democratización», entretanto no encuentro el nexo, que Dios me ayude; y me asombra cómo es posible atreverse a proclamar ese espíritu, últimamente, como «el» espíritu, y a proclamar, precisamente en su nombre, la solidaridad de todos los intelectuales.

La «dicha» es una quimera. Jamás se postrará la armonía del interés individual a la de la comunidad, jamás acabará la distribución desigual de las utilidades, y no le expliques al hombre por qué los unos siempre han de ser amos y los otros esclavos. Sin embargo, el principio de la ilustración democrática, una vez entronizado, no tolera que se pongan cortapisas a su dominación; debería abandonarse a sí mismo si recelase de alguna conclusión. Dejad que se haya realizado el imperio de un socialismo individualista masivo, y se rebelará contra la presión y la coerción que también y aún entonces —y precisamente entonces— tendrá que padecer el ser individual, y avanzará hacia el anarquismo, hacia el «individuo autónomo, liberado de toda tradición»: a la larga, ningún ente estatal resulta compatible con el principio de la

ilustración, y al cumplirse lógicamente, conduce a la destrucción de las condiciones de toda vida cultural.

Por suerte, el espíritu es más veloz que la realidad, y no necesita realizar primeramente para descubrir luego. Un francés, Sorel, comprendió a tiempo lo que a otros solo se les reveló al estallar la guerra: que el movimiento obrero parlamentario solo puede consolidar el estado actual, y que, en efecto, no ha hecho más que consolidarlo. Comprendió el peligro de la conciliación, la corrupción del «espíritu» por la conquista política del poder, anticipó al mismo tiempo el descubrimiento del sesgo tiránico del socialismo y fundó, al comenzar a predicar la lucha de clases apolítico-anárquica, el así llamado «sindicalismo revolucionario». ¡Ruego que se me preste atención! Esta última consecuencia del principio de la Ilustración, este paso más allá del socialismo radical, significó al mismo tiempo el primer paso hacia la reacción. Pues ¿cómo reza el título de la obra programática de Sorel? Reza: Les illusions du progrès. Bien, esto podría bastar. Mas, ¿qué se dice en ella? En ella se dice que la democracia conduce a la aniquilación de la grandeza y a la dominación de la mediocridad; que además se torna ilusoria a sí misma mediante la instauración de una inevitable autoridad centralista. ¡Y dice más aún! Dice que es menester romper todos los vínculos existentes entre el pueblo y la literatura del siglo XVIII para conjurar el peligro de su aburguesamiento. El hombre estaba maduro. Llegó el día que debía llegar, en el cual comprendió la imposibilidad también de su «sindicalismo» (que podía prescindir aún menos de un jefe que de la democracia existente hasta ese momento), la reconoció con toda la vehemente honestidad de que estaba imbuido y… se pasó al partido monárquico. ¿También se pasó a la religión? ¿A una evaluación más serena de la vida social, y a la noción de que la política es imposible sin una religiosidad metafísica? No lo sé, pero es probable. ¿Veis el círculo? Del radicalismo extremo hasta el conservadurismo extremo no hay más que un paso. Pero el espíritu humano no quiere volverse atrás. Quien haya sido anarcosindicalista ya no puede convertirse en socialista. Dará el paso «adelante», allí donde —en Francia— se halla situada la Iglesia Católica.

Por cierto que en el reino puro de la teoría, este peligro es más significativo que en los hechos. Es posible que el homme d'action ni siquiera se percate de la corrupción del espíritu por el poder, de su propia corrupción. ¿Conocéis la historia del señor Briand? «No importa, podéis oírla de nuevo», dice Pedro en Preciosa. El abogado tenía treinta y nueve años cuando asumió la defensa forense del señor Hervé, acusado de invitación antimilitarista. En aquella ocasión dijo: «Al igual que Hervé, soy de la opinión de que no debemos contentarnos con una vana crítica de los ejércitos permanentes sino, a fin de exterminar la plaga del militarismo, debemos atacar el mal de raíz, quiero decir, en lo que el bourgeois denomina la patria». ¡Eso era «el espíritu»! Pero puesto que el señor Briand era un hombre dotado, cuatro años más tarde fue nombrado ministro de Instrucción Pública, poco después ministro de Justicia, y cuando llegó

inclusive a primer ministro… pero todo aquel que aprecia los informes parlamentarios franceses en cuanto lectura entretenida, sabe muy bien con qué férrea mano defendió entonces contra el enemigo interno «lo que el bourgeois denomina la patria», ¡antes que nada contra el enemigo interno! ¿Llegó a sospechar siquiera su decadencia? Presumiblemente, no. Pues no se traiciona a la revolución presentándose como bourgeois, y es muy difícil distinguir entre decadencia y desarrollo. También los conceptos se desarrollan: el concepto de revolución, por ejemplo. En las tablas de piedra de la historia se halla grabado, para todos los tiempos, lo que un día escribió Le Temps acerca del impuesto de la renta. «Contra él —escribía— hicieron nuestros padres aquella revolución, cuya honra inmortal es la de haber aportado al mundo el espíritu de la libertad». Entonces supimos qué entiende «el espíritu» por libertad, una vez que ha hecho suyo el poder.

¿Consideraciones de un apolítico? ¿Se pensará que esa expresión solo es correcta en su sentido impropio? Pero por mucho que lo contradigan las apariencias, no soy parcial, realmente, no combato la democracia. Tenía yo veinte años cuando leí por vez primera estas frases: «Si en el caso de toda política se trata de hacer tolerable la vida para el mayor número posible, entonces que determine también ese mayor número posible qué entiende por una vida tolerable; si confían en que el intelecto también halle los medios adecuados para ese objetivo, ¿de qué sirve dudar de él, entonces? Por una vez quieren ser los forjadores de su propia dicha y desdicha; y si esa sensación de autodeterminación, el orgullo por los cinco o seis conceptos que su mente alberga y produce, les torna efectivamente tan agradable la vida como para soportar de buena gana las consecuencias fatales de su limitación, entonces poco es lo que hay que objetar». Así se dice en Humano, demasiado humano, y entonces solo se trataba de frases buenas y sabias, sin una actualidad intensa, que se aprobaban ingenuamente por su resignación graciosamente distinguida. Indudablemente, esas frases pervivieron en mí mientras yo me preocupaba por otras cosas, y puesto que ahora, a los cuarenta años y en circunstancias apremiantes, vuelvo a buscarlas, descubro que también en la actualidad las mismas describen con la mayor brevedad y perfección mi relación con el problema político. ¿O no es tanto así? ¿Puede nuestra conducta para con lo que, en nuestra opinión, sobreviene necesariamente, ser realmente solo de índole negativa, pura-resignada? ¿No es positivo, no adquiere un dejo de color y calidez cuando menos en la medida en que reprobamos la imprudencia que piensa en evitar lo necesario? Acontecimientos como los actuales fortalecen obviamente todas las tendencias, y no puede dejar de ocurrir —ni debe dejar de ocurrir— que la guerra también acerque abundante nuevo espíritu y nueva sangre también a las fuerzas conservadoras-retardatarias, a todo irracionalismo, a toda «reacción». Pero para Alemania habría de significar un poderoso paso adelante en el camino hacia la democracia, antes que nada, cosa que yo sabía el día de su estallido, y lo manifesté, ante la enconada

contradicción del literato político, quien no quería vincular a ello otras expectativas que las más sombrías.

Tal como el orden político de Alemania ha recorrido muchas y grandes transformaciones desde el patriarcal estado de policía y súbditos del siglo XVII, es seguro que habrá de seguir progresando según los mandamientos de la época y de la evolución. Como cualquiera, estoy imbuido de la idea de que, con el tiempo, mucho de nuestro orden estatal se habrá convertido en desorden, y ya no podrá sostenerse, sino enmendarse; de que de las tantas transformaciones producidas, de naturaleza social, económica y política externa, deben extraerse conclusiones irrecusables, que de las instituciones educativas democráticas, de la obligatoriedad general de la enseñanza y del servicio militar se desprenden derechos, derechos de auto y codeterminación del pueblo que requieren expresarse en un orden político, y que debe sucumbir aquel estado que se niegue a reconocer la realidad. Y me lo repito: contra lo que me rebelo no es contra la democracia venidera, que ojalá comparezca en una forma tolerablemente alemana y no demasiado engañosa, ni contra la concreción de algún estado popular alemán, el cual, pensándolo serenamente, no tendrá por qué ser un estado plebeyo ni un estado de literatos. Lo que me indigna es la aparición del satisfait intelectual, quien ha sistematizado para sí el mundo bajo el signo de la idea democrática, y que ahora vive como ergotista, como poseedor de la razón. Lo que me amarga, y contra lo cual me pongo a la defensiva, es la virtud consolidada, el descaro arrogante y tiránico del literato de la civilización, quien ha encontrado dónde hacer pie, que se halla permanentemente anclado allí, y proclama que todo talento que no se politice democráticamente y deprisa está condenado a secarse; es decir, su osadía de comprometer al espíritu y al arte en una doctrina salvacionista democrática. Pero lo que no solo lesiona mi necesidad espiritual de libertad y decencia, sino que especialmente exaspera hasta el fondo mi sentimiento natural de justicia, es la «objetividad», vale decir la necedad enamorada con que este individuo demasiado alemán da moralmente la razón a las civilizaciones enemigas en contra de su propio país y su pueblo; lo es su teoría verdaderamente desvergonzada del «nivel moral superior de la democracia», esa teoría de la cual no vacila en deducir la conclusión, oculta o desembozada, de que Alemania tiene la culpa de la guerra precisamente por no haber sido democrática, que en virtud de la guerra, mediante la demora, deberá ser y será desmentido, castigado y quebrantado su brutal aristocratismo, y hecho entrar en razón y virtud (de los otros). Si declara que la guerra es un castigo, y hasta un autocastigo de todos los pueblos sangrantes, si quisiese ver en ella una tentativa inconsciente y religiosa de todos ellos por expiar los pecados y los vicios de la pingüe paz y por purificarse, me llamaría a silencio, y hasta lo aprobaría. ¿Quién no tiene horas durante las cuales le es absolutamente imposible ver como enemigos a las naciones que se despedazan entre sí? ¿Durante las cuales cree comprender que, a pesar de

todo ello, se trata, en el fondo, de una acción común de Europa, de una tentativa común de renovación del mundo y del alma, aunque acaso emprendida con medios extremadamente inservibles? Lo que dijera Dostoyevski refiriéndose a su pueblo amado —«Y sin embargo, poco tiempo atrás, cuando ya casi parecía pudrirse por el pecado, el alcoholismo y la inmoralidad, se alzó en renovada alegría y frescura espiritual, librando la última guerra por la fe de Cristo, a quien los musulmanes daban de puntapiés. Aceptó la guerra, diríase que echó mano de ella, como quien echa mano de una posibilidad de purificarse por medio de sacrificios de los pecados y las inmoralidades; y envió a sus hijos para luchar y, si era necesario, para morir por la causa sagrada, y no gritó que el rublo caía y el precio de los medios de subsistencia aumentaba…»—, ¿no tiene eso alguna validez, y en comparación con otras cosas no tiene hasta una gran validez referido a cualquier alzamiento bélico de cualquier pueblo, e incluso a este alzamiento general que los filántropos deploran categóricamente como censurable «recaída»?

Pero, ¿en qué sentido entiende el literato alemán de la civilización la frase relativa al «castigo»? «Cuando los obreros alemanes hayan derrocado al bando de los militares y nobles agrarios, cuando hayan ahorcado al káiser, a los Von Bernhardi, los Von Tirpitz y los restantes miembros de esta casta en una larga hilera en la avenida Unter den Linden, cuando hayan comenzado efectivamente la instauración de una república democrática, entonces supondremos que han dado pruebas de sus deseos y de sus intenciones en el sentido de castigar a los criminales autores de la guerra». Para ser exactos: no fue nuestro literato de la civilización, sino el socialdemócrata francés señor Hervé, quien escribió esto. Pero el resultado es el mismo. El literato de la civilización lo dice exactamente igual, no solo en cuanto a su sentido, sino que también con las mismas palabras, con la misma jerga salvaje y absurda de sans-culottes. La arrogancia con la que la democracia celto-románica, inclusive la anglosajona, «juzga» acerca de cuestiones alemanas, con la cual insiste en «mejorar interiormente» a Alemania, es infantil, horripilante, simple hasta lo grotesco. Jamás le arrancó al literato de la civilización siquiera una sonrisa, y menos aún le ha hecho subírsele la sangre a la cabeza. Lo alienta, lo aprueba, en su propia jerigonza estimulante repite sus desvergonzadas expresiones. Pues la democracia posee «el nivel moral superior». Y nosotros… nosotros tenemos «señores».

Pues bien, al parecer también los tienen los otros. «No sospecháis la cobardía de nuestros señores —hace decir Rolland a su Cristóbal, dirigiéndose a los franceses—. Os dejáis oprimir, insultar, dar de puntapiés por un puñado de bribones». Pero estos bribones y señores son bribones y señores democráticos, y por ello pueden ser bribones, después de todo, ya que verdaderos «señores» ciertamente no lo son; mientras que, a la inversa, los alemanes posiblemente sean más señores que bribones… Pero considerándolo exactamente, el asunto tiene aún otra explicación: la

de que el literato de la civilización no solo es profeta, sino también artista, y en cuanto tal tiene una mentalidad probadamente juguetona, que se ha excedido en la lectura de la historia de la revolución de Michelet, tal como le ocurriera a don Quijote con sus libros de caballería, y ahora lucha contra manadas de ovejas y molinos de viento, a los cuales no tiene por caballeros y gigantes, cuando se toma las cosas totalmente en serio, pero que finge tomarlos por tales en homenaje a los sentimientos elevados. Sabemos desde mucho tiempo atrás que vive y discurre espiritualmente en una época situada ciento treinta años atrás, en la de la Revolución Francesa; la consecuencia de ello es que trasplanta, mediante su fantasía, de una manera totalmente juguetona, las condiciones de aquel entonces a la Alemania actual. Puesto que odia de todo corazón a los seigneurs prerrevolucionarios, que los aborrece como un sans-culotte de 1790 y que quisiera combatirlos no solo históricamente, sino oratoriamente, como algo real y presente, los traduce al alemán, tal como está habituado a hacer con todas las cosas, y los llama «los señores». Tenemos señores, que son los militares, los nobles rurales de sable, a quienes les quedó en Alemania «el poder», quienes representan el poder en cuanto tal y en contraposición al «espíritu»; y es imposible hacerse una idea de la abyección de esta casta de señores y guerreros sin haber asistido a la escuela del literato de la civilización. Si bien durante cuarenta años de paz no «osaron» nada —es decir, no iniciaron guerra alguna— ni realizaron nada, mantuvieron en cambio la lucha de clases, la guerra civil crónica, produjeron crisis internacionales, sin que se supiera más que en raras ocasiones si por astucia o por inacción, extrayendo beneficios personales tanto de la discordia de la nación como de sus temores. Para ellos, la nación no es nada, sino la materia de su señoría, y solamente su escueto egoísmo les impidió aniquilar por completo esa materia prima. Sí, esos son señores, y rara vez se han visto otros semejantes. Pero si el pueblo alemán los soportó, si (literalmente) «recibió de ellos humillaciones por generaciones», ello se debe a que (y aquí la psicología del literato se torna «profunda»; siempre lo es cuando ha avanzado hasta el sexo y da a luz una mezcolanza de Nietzsche y Krafft-Ebing), se debe a que la misantropía de los tiranos «apela a todos los instintos perversos». Como se ve, se trata de una manera tan sencilla como abominable de una interacción entre sadismo, por un lado, y masoquismo, por el otro. Por perversión el pueblo hasta logró bienestar bajo sus «señores», y el «esfuerzo» (l'effort) contra los «señores» sería poco menos que un «esfuerzo» de la nación contra sí misma. Sin embargo, los tremendos affaires de Köpenick y Zabern desencadenaron, a pesar de todo el masoquismo, una tempestad contra los señores en el pueblo alemán, esa tempestad «que remueve lo más profundo», ¿y cómo se denomina entonces —pregunta el literato de la civilización— a una dominación que tiene en su contra la voluntad de la nación íntegra? Se la llama dominación extranjera, responde con presteza; y la nación se hubiese abandonado a sí

misma y hubiese merecido el derrumbe si enmudeciese definitivamente ante la violencia…

Este galimatías dionisíaco —con toda certeza aún he de explicar por qué lo califico de dionisíaco— fue producido antes de la guerra, pero sería un acto de justicia superfluo el de subrayarlo, ya que sería erróneo suponer que el literato haya permitido que la guerra enmendase en ínfima proporción su concepto de Alemania. Tal como hablaba en mayo de 1914 hablaría hoy en día, y así lo hace, en efecto. Pueblos foráneos que habían creído seriamente que el pueblo alemán había sido lanzado a la guerra por la mano de sus señores, y que anhelaba que los ejércitos de la civilización lo liberasen de esos «señores», lograron ver mejor las cosas gracias a unos pocos meses de guerra. Cada uno de ellos sabe, desde hace ya mucho, que en esta guerra tienen que habérselas con la propia Alemania, con el mismísimo pueblo, con la nación, y no con algunos alborotadores «señores» de ese país. Un francés rebelado contra el espíritu dominante de su patria dijo a sus burgueses compatriotas que nada entendían acerca «de ese pueblo heroico». Otro, el ex ministro señor Hanotaux, habló en un periódico de «ese pueblo terrible» que habría «soñado con la hegemonía mundial»; si se equivocó en ese concepto, cuando menos lo hizo de un modo más correcto que el literato alemán de la civilización, quien cree, con todo el ardor de su talento, en una dominación extranjera de señores en Alemania, bajo la cual el pueblo gime y rechina voluptuosamente; y ya que sabe expresar su ironía y su odio literarios en un ritmo tan apasionado, hemos de creerle que ha sido un pueblo de esclavos masoquistas el autor de las hazañas de esta guerra. Un verdadero político, es decir un político que se preocupa un poco por la realidad, y que no considera la política como un estupefaciente y una ocasión propicia para las pasiones, el diputado demócrata Konrad Haussmann, declaraba en un periódico democrático: «No hay ni rastros de contradicción entre el ejército y el pueblo en la Alemania presuntamente militar —decía—. El gris de campaña ha desplazado a los "paños de dos clases"… Las acciones de la reserva, de las milicias, de la nación en armas, coexisten dignamente con las de las tropas y oficiales de línea». Esto es, indudablemente, filisteísmo, pero es la verdad; mientras que los cantos del literato de la civilización tienen, ciertamente, a su favor el talento y la pasión, pero en cambio hacen muy poco honor a la verdad, que, en cuestiones políticas, aunque no en el arte expresionista, algo debe tener que ver, al fin y al cabo, con la realidad. Cualquiera que haya podido ser la actitud de la nación para con sus señores, de hecho aquella parece no haber merecido el «derrumbe» que el literato de la civilización no estaba lejos de profetizarle, puesto que actualmente revela un poder de resistencia para el cual no bastan las explicaciones mecanicistas, y acerca del cual el mundo no ha aprendido aún a asombrarse como lo merece. Algún día comenzará a ver; y de cualquier modo que concluya la guerra, ya de ninguna manera puede producir una derrota alemana en cualquier sentido moral. ¿Qué charlatanería

hubiese podido hacer mayor promoción del derecho de este pueblo a participar en la administración de la tierra, que su acción actual? Pero si las risas producidas por la broma farsesca de Köpenick, si nuestra indignación cívica por las pendencias de Saverne fuesen «lo más profundo» que hay para «remover» en el pueblo alemán, entonces este sería menos profundo de lo que se pensaba hasta ahora. Creo que lo político no logra remover en absoluto lo más profundo que hay en el hombre. Pero lo más profundo de un pueblo sí que resulta removido por una lucha física y espiritual decisiva como la actual, pero no por ningún affaire Zabern.

Brindar una apología de los dirigentes políticos de Alemania es tarea que me atrae tan poco cuanto que no es esa mi función. Sin embargo, en cuanto a este punto creo estar en mejores relaciones con la justicia que aquellos cuyo grito político de campaña constituye. No creo que nuestros dirigentes y señores hayan sido inferiores, humanamente, a los de los pueblos enemigos, precisamente por la misma razón de que se han revelado como políticamente tan inferiores, lo cual demostrara la terrible situación de Alemania en el verano de 1914. Además, a priori me parece probable que esa inferioridad existía de hecho; pues, en última instancia, todo pueblo tiene los dirigentes que se «merece», que normalmente es capaz de producir; y por mucho que esos años de guerra puedan haber «politizado» al pueblo alemán, hasta 1914 se lo consideraba como un pueblo con mala predisposición política, sin que se objetara mucho esa opinión. Pienso que los dirigentes deben ser considerados como exponentes; en el fondo, al injuriárselos uno se injuria a sí mismo, y por consiguiente sería mejor comenzar por injuriarse a sí mismo. Una vez hecho esto, puede tenerse en cuenta, a modo de disculpa, la maligna complicación de la tarea política externa frente a la cual se ve expuesta en exceso Alemania, muy a pesar suyo, desde que es un imperio, y precisamente esto puede hacer que se sienta impulsada a dejar prevalecer su sentido de la eficiencia y del rendimiento, antes que nada, en cuestiones de conducción, y a idear métodos mejores y más seguros de selección para todos los cargos estatales. Eso estaría muy bien. Pero repudio las inculpaciones, el procedimiento de privar a los demás de toda influencia, las reyertas politiqueras con los «responsables», el cristicismo latino de política callejera del «Piove? Abbasso il governo!». Es posible que los dirigentes de Alemania hayan atendido muy defectuosamente los asuntos oficiales; es posible que hayan carecido de todo tacto en el tratamiento de los extranjeros, que hayan empleado palabras dañinas, que hayan realizado gestos nocivos y, ante todo, que hayan despertado la ominosa idea de que Alemania se habría vuelto gorda y cobarde y que, en cuanto se viese frente a una poderosa alianza de adversarios, no aceptaría la guerra bajo ninguna circunstancia; todo eso se dice, y seguramente ha de ser verdad. Pero en lo esencial, en lo principal, en cuanto a dirección y objetivos respecta, condujeron a Alemania tal como esta quería que se la condujese, vale decir por el camino imperial, el cual, si no lo señalaba

un nuevo y acrecentado Bismarck, y aun así, debía llevar a un choque con los poseedores de «derechos más antiguos». Sería una necedad engañarse acerca de la medida de agresividad implícita en los deseos de la nación de ser conducida de este modo. No se debe negar esa agresividad, no se debe fingir que el pueblo alemán no hubiese deseado para sí nada mejor que cultivar sus coles en satisfecha estrechez, ni escribir lo que he leído textualmente: que la sensación predominante de este pueblo alemán al estallar la guerra habría sido de «espanto ante los horrores inminentes». Sabemos que las cosas fueron diferentes. Lo ocurrido después del incidente de Echterdingen fue un poderoso indicio. Y el indescriptible alzamiento del verano de 1914 fue un alzamiento de la fe, de la disposición ilimitada… ¿Emergencia? Oh, sí, ese era el pathos del momento. Pero la expresión alemana Not, tal como ya le diéramos a entender al señor Rolland, no es ni la escueta «nécessité», ni la intrepidez del desesperado; el de Not es el nombre solemne de un afecto creador, en el cual elementos de la defensa se mezclan, hasta en gran proporción, con los del ataque. No se alza así un pueblo, no se apodera así de las armas, por millones y antes de que se la convoque, una juventud que no quería, en ningún caso, otra cosa que la paz, y a la cual pérfidos «señores» seducen para quebrantar el derecho y cometer fechorías. El pueblo universal del espíritu, fortalecido hasta alcanzar exuberante fuerza física, había bebido un prolongado trago en la fuente de la ambición; quería convertirse en un pueblo universal, como que Dios lo convocaba para ello, quería convertirse en el pueblo universal de la realidad de ser necesario (y evidentemente debía serlo) mediante una irrupción violenta. Una vez desencadenada la guerra, Alemania creyó fervientemente que había llegado su hora, la hora de la prueba y de la grandeza. Miente quien no quiere reconocerlo actualmente, y habla de «espanto ante los horrores inminentes». El pueblo alemán, en cuanto pueblo con un ánimo totalmente heroico, dispuesto a asumir la culpa y poco proclive a la hipocresía moral, no lloriqueó por lo que le hicieron los por su parte radicalmente despiadados enemigos de su vida, pero tampoco dudó de su derecho de emergencia al empleo de medios revolucionarios, aprobando, y aun más que eso, el empleo de tales medios. Aprobó la invasión de Bélgica y nada tuvo que objetar a ella, salvo las palabras del canciller acerca de la injusticia que se cometía. Aprobó la aniquilación de ese impertinente símbolo de la hegemonía naval inglesa en una civilización que seguía siendo confortable aún, la del gigantesco barco de recreo «Lusitania», dando frente a la hipocresía humanitaria que puso el grito en el cielo, colmando el mundo con él. En cambio no solo aprobó la guerra submarina irrestricta, sino que clamó por ella y riñó hasta la rebeldía con los jefes que vacilaban en librarla. Incumbe a la ortodoxia democrática de los enemigos, para la cual «el pueblo» siempre debe ser, naturalmente, «bueno», así como a su sagacidad política, la tarea de distinguir entre el bondadoso pueblo alemán y sus repudiables «señores»; pero no a nosotros. Y

cualquiera que pueda ser ahora el resultado de la guerra, hemos de asumir la parte alemana de la «culpa» de la misma, cada uno de nosotros, exceptuando acaso a un puñado de pacifistas y de santos de la literatura; pero no hemos de convertir en chivos expiatorios a todos los funcionarios casuales.

Sin perjuicio de su poder de atracción estética, el cuadro brutal que traza el literato de la civilización acerca de la vida espiritual de los «señores» alemanes exhibe innegables oscuridades y contradicciones. Durante cuarenta años no se atrevieron a nada, es decir que no pensaban seriamente en la guerra sino que, al preparar crisis internacionales, solo amenazaban con ella y atemorizaban al pueblo a fin de poder mantenerlo más cómodamente sojuzgado, los muy taimados. Eso es lo que leíamos antes de la guerra. Pero apenas hubo deflagrado esta, se dijo que la habían maquinado ellos, y con los mismos propósitos. Pues está firmemente establecido que señores de su género, esto es verdugos de la democracia, jamás se ven arrastrados a una guerra que no hayan maquinado antes ellos para oprimir a su propio pueblo. ¿Cómo, maquinado? ¿Y en el instante más desfavorable de todos, bajo las circunstancias más agravantes? ¿Después de haber rechazado, durante décadas, una oportunidad tras otra de librarla en condiciones mucho más fáciles, como una verdadera «guerra preventiva»? ¿Se lanzaron a esa empresa aventurada solo cuando el riesgo se había hecho inmenso, mientras que se habían resistido a hacerlo en casos en que su éxito parecía prácticamente seguro? Y si fracasaba ahora, ¿qué sería de ellos y de su despotismo? ¿Y qué sería de él en caso de vencer Alemania? ¿Creían poder sojuzgar más seguramente al pueblo con ayuda de una guerra victoriosa? ¿Cuál estrato de la nación habría de ser, acaso, el que obtuviese los principales beneficios de la victoria de Alemania, cuál si no el que se califica, en un sentido más restringido, como el «pueblo», los trabajadores alemanes? ¿Se oprime a esas gentes al elevarlas, enriquecerlas, interesándolas en el estado? ¿Acaso no habrían visto los «señores» lo que veían hasta los de mi condición, con ojos totalmente inexpertos en materia de política: que una guerra del pueblo, como esta, debía traer la democracia en forma innegable, categórica, y hasta independientemente de su resultado? ¡Pero en ese caso no eran solamente canallas, sino que eran tan, pero tan tontos, que resulta cosa indecible!

Pero tontos, o pícaros, o ambas cosas, ¿cómo no iban a haber maquinado la guerra, ya que ellos, y solo ellos, estaban tan repugnantemente preparados para esa obra criminal? El literato de la civilización nos mostró cuando menos al enemigo francés —que es quien, en realidad, le interesa—, en esa mala disposición «propia de los enemigos de Alemania a comienzos de la guerra, y conocida por los periódicos alemanes»: sus raídos uniformes de paz, el cordel del cual pendía el arma blanca, sus zapatos de charol agrietados. Y así, mientras él, el político, súbitamente antepone lo individual y humano a lo político, hace que la sangre del pacífico Jean Bonhomme,

desde el rústico Café Voltaire, susurre melodramáticamente a su asesino: «A ti y a tus compatriotas los odié muchísimo menos que al tipo que me quiso quitar mi amiga». Del mismo modo hubiese podido hacerle hablar a la sangre de un campesino alemán tendido en el lodo a su «enemigo». Pero prefiere lo contrario, para honra del Café Voltaire. ¿Es decente abusar tan lacrimosamente de la inocencia individual, y precisamente de la del «enemigo», cuando lo que está en juego es la vida de los pueblos? «Está establecido —dijo el procurador general del estado holandés en su alegato contra el director del Telegraaf— que los gastos de armamento de la Entente superaban, antes de la guerra, a los de las potencias centrales». De ser así, ¿dónde quedaron esos gastos, para que Jean Bonhomme calzase zapatos de charol tan conmovedoramente agrietados? ¿Qué pasó con el «Archiprê», que en toda ocasión se proclamaba por megáfono, desde el gran Café Voltaire, hacia allende el Rin? ¿Qué pasó con el júbilo guerrero por la ventaja aérea de Francia, «conocida por los periódicos franceses», y con el renovadamente fortalecido espíritu ofensivo en general? A comienzos de la guerra, ¿se vio Austria frente a una tremenda supremacía rusa, o no? ¿Debió tolerar Alemania la invasión de Prusia Oriental, o no? Si se había preparado bien, ello fue porque los compromisos que habrían de surgir para ella en caso de guerra le habían dado motivos para ello. A fines de 1916, sus ejércitos disponían, en los escenarios bélicos, de un frente de 1.800 kilómetros, mientras que los franceses disponían de 600 y los ingleses de 250. Si es francés el decir que «on n'est pas prêt et on se bat tout de même», ¿es ello culpa nuestra? Lo mismo ocurrió en 1870; solo que esta vez se os dio tiempo, mucho tiempo como para poneros a la altura de las exigencias, de las cuales todo el mundo abrigaba ideas sumamente atrasadas. ¿Acaso estuvo a su altura la preparación alemana? ¿Se había extendido esta a las colonias? ¿Acaso no fracasó gravemente, más de una vez, en la propia Europa? Todos estaban preparados para una guerra, y ello ampliamente. Pero nadie estaba preparado para esta guerra, esa es la cuestión, y el hecho de que pudiese producirse se debe a que asimismo todos creían estar preparados para ella.

En 1875, Theodor Mommsen, un erudito liberalísimo, un noble representante de la intelectualidad alemana, pronunció, en su carácter de rector de la Universidad de Berlín, y en ocasión de celebrarse un acto rememorativo de su fundación, un discurso que contenía las frases siguientes: «Ciertamente también sabemos que el káiser, antes que nadie, pero en general todos los estadistas alemanes, comparten este deseo de quedar a salvo de ulteriores victorias. Sí, no cabe duda alguna de que cuanto mayor sea su influencia, cuanto mayor sea su comprensión, tanto más las comparte, tanto más seriamente se esfuerza por sofocar cualquier emoción de la susceptibilidad, por muy justificada que esté, cualquier abuso siquiera aparente de la posición de poderío recién conquistada, y en general por empeñar en el establecimiento de un estado de paz duradero absolutamente todo, salvo el derecho y la honra de la nación […]. Si una

nación como la nuestra expone a los peligros de la guerra a la parte más ilustrada de la juventud en la misma década —y, más aún, si se toma en cuenta la proporción de oficiales, hasta en mayor medida— que a la parte menos instruida, si en cada guerra lleva necesariamente a la tumba a una parte de la flor y nata de su juventud, es evidente que en la ingente magnitud de ese riesgo reside una advertencia frente al propio juego de la guerra que ningún estadista alemán, y ante todo ningún soberano alemán, podrá desoír ni desoirá jamás. Guerras tales como las que el último emperador francés inició petulantemente en playas lejanas, y luego contra nosotros, y que luego interrumpió a menudo con idéntica petulancia, son, por cierto, formalmente lícitas de acuerdo a nuestro ordenamiento estatal, pero imposibles en los hechos […]. Bajo la dinastía de los Hohenzoller ocurrió, en gravísimo detrimento de la nación, que no se libraron guerras necesarias; ningún Hohenzoller ha librado guerra innecesaria alguna, ni puede librarla».

¡Ah, sí, los señores alemanes, qué perros sanguinarios! ¿Tenéis capacidad de reconocer voces? ¿Queréis oír de inmediato aullar a unos cuantos perros sanguinarios? «Victorias rápidas y fáciles —escribía en ocasión del año nuevo 1915 el mariscal y futuro ministro de guerra Von Stein— no hubiesen contribuido a la felicidad de nuestro pueblo. Las aberraciones producidas luego del éxito de las campañas de 1870-1871 se hubiesen manifestado con mayor intensidad aún. Desde entonces, el tremendo impulso ocasionó una mayor desviación en dirección a lo material. El equilibrio entre las fuerzas espirituales y materiales aún no se había establecido». ¡Oh, qué voz impertinente y perruna! ¡Cómo resuena en ella el ansia de infligirnos humillaciones por generaciones! Pero callad, que ahora aúlla el segundo. En los periódicos apareció el año pasado una carta que Moltke el joven, un señor sin duda, había dirigido al editor de una revista. «Mucho antes ya de que esta guerra pusiese a nuestro pueblo en la balanza de precisión del desarrollo mundial —se decía en ella—, yo era consciente de que nos era cruelmente necesaria la renovación de nuestra vida espiritual, y con toda mi alma esperaba que nuestro pueblo pudiese revelarse como merecedor de la elevada misión que le fijó el rumbo mundial. Aquí se trata de armas espirituales; solo con ellas puede dominarse el porvenir. En el alma de nuestro pueblo hay infinidad de elementos ideales, que aspiran a elevarse. Durante mucho tiempo, los mismos estuvieron sofocados por la espesa capa de la vida material; nuestro pueblo la quebró cuando la guerra hizo desaparecer lo exterior de la existencia ante la tempestad del amor a la patria, que bullía en todos los corazones […]. Divididos en clases, escindidos en bandos, apenas si nos conocíamos antes de la guerra. Queremos abatir las barreras que había erigido entre nosotros el egoísmo de la existencia individual, y acercar a los hombres entre sí. Se tratará de coadyuvar a la victoria de la nobleza del alma sobre el espíritu comercial […]. Nos disponemos a ello de inmediato, pero nuestro pueblo ha de vivir proyectándose hacia los siglos venideros, ha de vivir hacia arriba…».

La voz campesina de Gianettino Doria. Una mirada al ánimo atávico de uno de esos rústicos del poder y sistemáticos del terror, de quienes el burgués «recibió humillaciones por generaciones». Pero ¿no llama la atención el que ese hombre de espada hable su idioma, el idioma de la instrucción y el humanitarismo germano-burgués? «Vivir hacia arriba… Coadyuvar a la victoria de la nobleza del alma sobre el espíritu comercial…». ¿Desde qué otro país se oyó la declaración de semejantes objetivos bélicos? ¿Tal vez de Inglaterra, donde la moral señorial, el derecho señorial y el orgullo señorial están realmente a sus anchas junto con la democracia? Sus objetivos bélicos no son directamente de índole político-competitiva; deben sonar extrañas a los oídos del imperialista burgués. El caballero está pasado de moda; bien, para eso es un caballero. Pero aunque idealice de una manera pasada de moda el sentido y el objetivo de esta guerra, que después de todo es, en sumo grado, una guerra competitiva burguesa, no faltan razones para creer que los de su índole no están muy de acuerdo con el cuño externo del duelo moderno. Un industrial químico pone en conocimiento de un auditorio de militares de alta graduación la existencia de un gas exterminador recién inventado. Realiza algunos experimentos, describe y recomienda en fluida exposición los efectos aniquiladores de su ozono… Uno de los oficiales ha escuchado con el ceño ligeramente fruncido. Finalmente gira sobre sus talones, se dirige a un rincón de la habitación, regresa y dice: «En realidad es horrible. En realidad ya no está bien… como medio de lucha… no puedo evitarlo…». El químico se encoge de hombros. «Bueno, ¿quiere su excelencia que fabriquemos un gas inocuo? También podemos hacerlo…». Las risas eran de quienes estaban de su parte…

Es cierto, pues los señores a veces son pasados de moda. En cambio, frente a la modernidad su conducta es benévola hasta la debilidad. Cuando el señor Delbrück abandonó, junto con la nobleza hereditaria, el servicio estatal, la prensa conservadora le achacó que no solo no había tenido sensibilidad para la agricultura, sino que también había manifestado inclinaciones cada vez más radicales en materia de política social; en su repugnancia contra cualquier legislación especial de protección de los trabajadores voluntarios había ido tan lejos como rechazar la prohibición de los piquetes de huelga. ¡Régimen de señores y espadas! Durante la guerra parecía que el pueblo alemán lo deseaba en mayor proporción de lo que lo tenía. Pues el hecho de que el Dr. Von Bethmann Hollweg venciera a Tirpitz junto con todo su férreo bando no estuvo acorde con el sentir de la inmensa mayoría; y llama la atención la circunstancia de que, mientras que en Francia, bajo el gobierno de Briand, el hombre de la derecha, se miraba desde la cumbre a una prensa del estilo de la Action Française, entre nosotros se percibieron quejas en el sentido de que el censor favorecería a la prensa de orientación izquierdista-liberal, occidentalista e internacionalista, en detrimento de la prensa conservadora-nacionalista. Dejemos a otros la tarea de investigar la justificación de semejantes quejas. En todo caso, el órgano principal de la cultura

burguesa en Alemania, el Frankfurter Zeitung, se opuso en vano a ser considerado oficioso para la opinión pública; y la lealtad inglesa recordaba el hecho de que Bertrand Russell, un sabio, quien a comienzos de la guerra se oponía a la incitación difamatoria contra Alemania, no solo no obtuvo el pasaporte para viajar a Norteamérica, sino que perdió asimismo su cátedra en Cambridge, mientras que el pacifista y profesor cristiano Förster gozaba de plena libertad de cátedra y viaje.

Poco más o menos así era el régimen alemán de fuerza, el despotismo de los nobles agrarios y de los militares durante la guerra. ¿Cómo había sido antes de ella? No quiero hablar del aspecto social, acerca del cual he oído decir que la instrucción pública y el bienestar del pueblo fueron decentemente fomentados. Pero, ¿yacían maniatadas en tierra, en Alemania, las artes y las ciencias? ¿Silbaba el látigo sobre las osadías del espíritu? ¡Terrible despertar! Yo, que creía tener una piel dolorosamente sensible, que imaginaba ser penosamente irritable y necesitado de libertad, llegué a los cuarenta años en Alemania sin saber, sin advertir, que era un esclavo bajo el puño de «señores». Evidentemente, yo vivía en un país en el cual podía aparecer, sin padecer persecuciones ni objeciones, un libro que concluye con estas palabras: «Califico al cristianismo de la única deshonra inmortal de la humanidad». Un país semejante se me antojaba libre…

«La única deshonra inmortal de la humanidad». ¿Conocéis el acento, el estilo, el gesto, ese énfasis horroroso? ¿Lo reconocéis? Realmente poco a poco se ha ido convirtiendo hasta tal punto en nuestro alimento literario cotidiano, poco a poco nuestro oído se ha insensibilizado a tal punto a su respecto, que prácticamente ya no nos asombra que se haya osado pronunciarlo originariamente en un país esclavo y hostil al espíritu. Por cierto que entonces, originalmente, esa sulfúrica injuria fue lanzada por la pasión más elevada, intelectual y abstracta en la lucha titánica contra una ley de valores morales que debía ser legada al desprecio por el espíritu como empequeñecedora y calumniadora de la vida. A la dignidad de esa esfera y del tema correspondía la altura terrible y estática del pathos polémico, la horrorosa violencia de ese acento que ya no era crítico, sino religiosamente anatematizante. Además, la misma correspondía a un estado anímico personal de tensión y excitación extremas y tremendas, a la etapa final de una tragedia vital, indeciblemente venerable, que realmente «despertaba temor y compasión», dentro del cual penetraba ya audiblemente la risa ahogada de la megalomanía clínica, y la del colapso psíquico, a la cual sucedía de inmediato la irrupción de la demencia. Desde entonces hemos asistido a la acuñación democrática de ese estilo tardío para el uso literario cotidiano, ¡qué digo!, para el uso político cotidiano. Crítica dionisíaca… ¿no hemos hablado ya de ella? ¿Y no hemos acotado ya que nuestro literato de la civilización se ha adueñado mucho más, en el aspecto formal, aunque no objetivamente, del Nietzsche tardío, devenido grotesco y fanático, que del más joven, quien consideraba que «todo aquel

que abogue violentamente, con su palabra y su obra, por sus opiniones, es considerado como un enemigo de nuestra cultura actual, o cuando menos como un rezagado»?

Constituye una peculiaridad de la evolución intelectual-técnica el hecho de que el talento imitativo y evaluativo se atenga preferentemente a las obras tardías y la ancianidad de los maestros, como si los resultados extremos de la evolución personal fuesen realmente definitorios de la evolución a grandes rasgos, y como si no fuese una mascarada pueril el que un artista situado en los comienzos de su destino individual hable el idioma de una edad avanzada, solo porque cree que la misma significa, para él, la conquista última. Es así como compositores de veinte años imitaron las últimas obras de cámara de Beethoven, así el estilo de la senectud de Ibsen y Wagner fue el que más influyó sobre la época, y así fue como quien más escuela hizo no fue el Nietzsche de la época temprana y de madurez, sino el último, cuyos medios y acentos no fueron, por cierto, los de una avanzada edad, sino los de una demoníaca fosforescencia decadente, y correspondían a una fase espiritual que precedió a la locura.

Mucho es lo que nuestro literato político ha aprendido de Nietzsche. Overbeck calificaba a su gran amigo, en comparación con Pascal y Schopenhauer, de un retórico en el mal sentido de la palabra; y es verdad: a Nietzsche se debe una tremenda intensificación, y, más aún, hasta la legitimización del elemento prosaico-retórico en Alemania; hemos descubierto en él uno de los elementos principales de la democracia, y vemos por cierto que la retórica del Nietzsche es el punto de contacto del literato occidentalmente politizante con la vida intelectual alemana, en cualquier caso. Además resultaba políticamente aprovechable la genial proclividad de Nietzsche a la sátira (¿no es acaso sátira lo mejor de Zaratustra?), pero sobre todo —cosa vinculada con ella— su tardío estilo caricaturesco in psychologis; en cuanto crítico, Nietzsche fue, en última instancia y categóricamente, caricaturista y artista del grotesco, su psicología del cristianismo, de Wagner, del germanismo, por ejemplo, fue una psicología de fanático grotescamente caricaturesca, y de ella ha tomado en préstamo nuestra crítica literaria-política su gesto, su acento atrozmente burlesco. El cristianismo era, en definitiva, «la única deshonra inmortal de la humanidad», y ¿cuánto falta entonces para que el literato de la civilización lance el mismo juicio contra Alemania, o por lo menos contra el régimen de los señores alemanes? Difícilmente nos hubiese revelado que habríamos «soportado humillaciones durante generaciones» por parte de los señores, si el crítico del Nuevo Testamento no se hubiese calificado a sí mismo, con anterioridad de «atentatario contra dos milenios de antinaturaleza y profanación del hombre».

¿Existe algo más intolerable que el pathos titánico trastrocado y democráticamente extraviado? El lenguaje tenso y torturado de un espíritu que se alza para aniquilar y recrear valores supremos, ¡aplicado a la crítica política, malversado en una pasión

ejercitada, pero con un estado de ánimo totalmente puesto a cubierto, con fines de agitación democrática! Verdaderamente, el fanatismo, lo grotesco y caricaturesco que hay en la crítica del profeta político, no debe hacer preocuparse a nadie por la salud espiritual de este crítico; no es un signo de excentricidad ni sobretensión real, martirológica, que prepare el colapso. Tras ello no está la locura; confesándolo francamente, tras ello no hay nada, salvo acaso un placer de artista, totalmente irresponsable, por el gesto. La sobriedad resulta perfectamente compatible con este acaloramiento, con un estilo grotesco crítico, que no es una pasión devastadora sino… una escuela literaria, y con el cual es posible vivir divertida y exitosamente. En todo caso, el zarismo y el régimen policial ruso eran otra cosa que nuestro régimen de «señores», y Dostoyevski sí que sufrió. Pero nunca salió de sus labios ni de su pluma una palabra contra el gobierno, y menos aún se desconcertó ante Rusia. ¿Qué es lo que ha debido padecer políticamente, en nombre de Dios, el literato alemán, y en qué lo han afectado las «condiciones» alemanas? Mientras él nos invitaba a orgías del erotismo cerebral, el esbirro se mantenía a prudencial distancia. Sin ser importunado, sin arriesgar nada, sin tener que pensar siquiera en alguna Siberia, el político ha lanzado sus manifiestos radicales en favor de la república, del ideal de la verdad, y al hacerlo emplea contra el Reich, el poder y los señores el lenguaje empleado por Nietzsche contra el cristianismo.

Esto es ridículo. Y no lo hace menos ridículo el hecho de que la gran mayoría de los alemanes no se preocupó especialmente por esos manifiestos. ¿Es imperdonable que no se los tomase objetivamente muy en serio, sino como un placer y evasión de artista? Si hubiésemos tenido, durante cuarenta y cinco años, cédulas de arresto, lits de justice, Bastilla, Parque de los Ciervos, una corte parasitaria, un pueblo en la miseria física y espiritual, en suma, todos los abusos del régimen de los Borbones, no hubiese podido bramar atrozmente la desesperación del literato de la civilización por lo que debió «soportar» la nación de sus señores. Pero si alguna vez hubiera de rebasar la medida —aseguraba entonces—, incluso si alguna vez se agotase la paciencia de ese pueblo insensible, procediendo entonces a ajustarles las cuentas a los «señores», ¡entonces el tribunal sería descomunal y terrible! No lo creo. La historia y sus comentaristas nos enseñan que la ferocidad y el horror de una revolución siempre corresponden exactamente al horror del desgobierno que la ha provocado finalmente. Todos los horrores y necedades de la Revolución Francesa, la pueril impotencia de la Asamblea «constituyente», los desatinos teóricos y los crímenes prácticos que colmaron el gobierno de los literatos y de los filántropos, fueron consecuencias necesarias de la ilimitada inmadurez política de la nación, correspondían al estado anímico de un pueblo al cual la opresión había tornado cruel e ignorante. Supongamos que en la Alemania de hoy o mañana se concretase una reforma constitucional de las dimensiones e incluso de las formas exteriores de una revolución; no creo que se

cumplieran las tremendas amenazas del literato de la civilización, sino que, por el contrario, a su mirada perdida en la visión de ahogamientos, fusilamientos, guillotinamientos, de cabezas expuestas en picas y otras orgías racionales, se le ofrecería la imagen de un pueblo bien preparado para nuevas libertades por aquellas que ya poseía, y que correría acaso peligro de caer en manos de teóricos, buhoneros de generalidades radicales, ergotistas, maestros de escuela revolucionarios, curas libertarios, demócratas inquisidores y organizadores de mascaradas filantrópicas.

En verdad, pues, no se dejaban conmover especialmente por aquella elocuencia, se la tomaban como un «fin en sí mismo», como art pour l'art político, como manifestación temperamental; no encontraban una verdadera relación entre ella y la realidad, pues consideraban, por ejemplo, que a veces había existido un «régimen de sables» en Francia, pero nunca en Alemania. No sabían que cuando el literato alemán de la civilización hablaba de régimen de sables, de esclavitud alemana, de una mísera condición de súbditos, de humillaciones por generaciones, no había expresado otra cosa que la opción democrática mundial acerca de Alemania, que era y sigue siendo la suya. Eso solo surgió a la luz al estallar la guerra, cuando la prensa liberal de todos los continentes repitió en forma prácticamente textual lo que él venía diciendo desde siempre, y entonces sí se sintieron impulsados a defenderse. Puedo comprobar que toda reflexión alemana acerca de sí misma, que la conciencia subjetiva de la nación contradecían estrictamente los hechos internos de aquellas declamaciones. En aquel entonces no me fie de mí mismo; era posible que yo hubiese sido paquidérmico y desatento. Pero investigué bien, averigüé bien entre gentes a quienes encajaba un juicio, en quienes podía confiar con justificación, de quienes todo el mundo podía aprender sin que ello les causase menoscabo —entre ellos había mentes bastante radicales—, y su dictamen, que contradecía las iras del literato de la civilización, se produjo con una univocidad que algo debía significar. «No vamos a permitir que se denueste a nuestro cómodo, seguro, limpio y ordenado hogar patrio, dentro del cual somos más libres que casi todos los así denominados pueblos democráticos…». Así decía Oppenheimer, un sabio inconfortable por lo demás, partidario de eliminar de raíz la propiedad latifundista; y el subrayado no es mío, sino suyo. Pero así resonaba desde todos los sectores. «La libertad personal y la dignidad humana no sufre en ninguna parte entre nosotros». «La libertad cívica está tanto o mejor protegida que en ninguna parte contra el arbitrio de las autoridades estatales». «Todo cuanto se diga acerca de un militarismo alemán anticultural, asocial y despótico son palabras de gentes que no tienen o no quieren tener conocimiento alguno de nuestra situación interna». «Un pueblo libre y orgulloso, que se siente llevado en alas de grandes fuerzas del porvenir…». ¿El más monstruoso auto-engaño? Pero no, pues el sentimiento de libertad, de fuerza y de futuro se objetivó en hechos gigantescos, se confirmó en virtud del triunfo que, repitámoslo, ya no puede convertirse en derrota en ningún sentido

superior; y siempre que, entre combatientes y no combatientes, una inteligencia que no se deja deslumbrar ha enfocado las cosas o se puso en movimiento el instinto histórico, se ha sospechado o descubierto el carácter de pionero, de conductor, totalmente opuesto al carácter esclavizado y, de algún modo, colmado de porvenir, del ser alemán, sea ello con alegría o con preocupación y la conciencia turbia.

Por cierto que, desde el estallido de las hostilidades, no quedaron dudas acerca de que Alemania tiene en su contra al liberalismo mundial, que se confunde irreflexivamente a sí mismo con el progreso mundial, y que solo las fuerzas conservadoras le prestaban apoyo moral. Pero eso solo era un fenómeno equívoco y conducente a error en sumo grado, que en el fondo no demostraba sino lo hueco de la terminología política. Georg Brandes, quien ciertamente ha sido siempre un hombre liberal, pero en especial un hombre libre, publicó durante la guerra, en Alemania, un ensayo intitulado Berliner Erinnerungen (Recuerdos berlineses), en el cual relataba: «Cuando se hubo consumado la ruptura decisiva de Bismarck con los principios manchesterianos, el modo en que los liberales desarrollaron su lucha contra él me pareció tan absurda que, cuatro años después de establecerme en Alemania, publiqué un artículo, "Los adversarios del socialismo de estado", en el cual, a pesar de poderosísimas reservas, debía darle la razón contra ellos. En él escribía: "Sería un rígido doctrinarismo si, en la disputa político-económica, se pretendiera calificar categóricamente de reaccionario al gobierno, solo basándose en su posición frente a la reacción religiosa y al hecho de que emplea antiguos prejuicios de casta y de clase, creyendo que, en ese caso, progresismo significa progreso. ¡Por el contrario! En este caso es Bismarck quien representa el punto de vista moderno o, mejor dicho, la revolución, sobre todo la iniciativa, la audacia genial, mientras que los progresistas representan un conservadurismo pobre en ideas y estéril"». Seguramente que no fue por casualidad que este anciano e inteligente señor publicó, por entonces, en una revista alemana, esta anécdota alusiva. Quería decir con ella que el progresismo no significaba progreso, tampoco en esta guerra; quería insinuar dónde se hallaba, en realidad, el «punto de vista moderno», la «revolución», la «iniciativa», la «audacia genial», y dónde el «conservadurismo estéril»; y, en efecto, si el liberalismo mundial («la civilización») representaba aún el progreso, si tenía para sí el futuro, entonces no tendría a su favor a todo el mundo ni hubiese avanzado hasta los salvajes que ya se exaltaban por la «libertad». Sea cual fuere hoy en día (mayo de 1917) el poder de resistencia espiritual de Alemania, en 1914 había descubierto que la creencia en que las ideas occidentales aún eran las ideas conductoras, triunfales y revolucionarias solo era una superstición; estaba imbuido de la noción de que el progreso, la modernidad, la juventud, el genio, la novedad se hallaban al lado alemán; creía comprender palpablemente que, en comparación con el conservadurismo de los «principios

imperecederos», su propio conservadurismo espiritual significaba algo verdaderamente revolucionario.

Sostengo que esta creencia se objetivaba en los hechos y en la victoria; poseía la fuerza de confundir en sí mismo, al menos por momentos, al liberalismo mundial. ¿Qué presentían los redactores del Manchester Guardian cuando, en ocasión del viaje del «Appam», compararon la intrepidez inventiva de los hombres de mar alemanes con las realizaciones de los marinos ingleses, considerando que estos «rara vez se distinguían por esas ideas refrescantes, infatigables y revolucionarias, que son las únicas que producen las grandes transformaciones en el mundo»? ¿Qué presentía aquel publicista romano que escribió: «Pues dondequiera tenga uno sus simpatías, no puede cerrar los ojos al hecho de que los alemanes han revelado en todos los terrenos una iniciativa decisiva, y que el papel de las demás potencias se limitó, en general, a imitar a los alemanes»? ¿Qué presentía, finalmente, el ciudadano Hervé, cuando en su periódico calificó a los alemanes de enemigo que «repugnaba» a Francia, pero que renovaba todos los atributos de nuestros padres de la época de la Revolución; capacidad organizativa, poder de decisión, audacia, «todo cuanto parece faltarnos hoy en día»? Si atributos tales como los que enumera no constituyen el patrimonio fijo de un pueblo, sino que pasan de uno al otro, ¿qué es, quién es el que se los confiere a uno en cada caso, los despierta en él, los hace obrar en él y desde él? ¿No es acaso la época, la historia que, al dotar tan notablemente a un pueblo, indica que en ese momento ha puesto su mano sobre él?

Así pensaba Alemania en 1914, y así podía pensar. Si hoy en día ya no puede pensar así, si se halla a punto de capitular intelectual y espiritualmente, antes de capitular físicamente, ello no se debe única y exclusivamente a que la pasión externa es demasiado poderosa, a que los padecimientos la han enervado. En buena y grave parte, el enervamiento procede de adentro; no creo tributar homenaje excesivo a la acción del literato de la civilización si afirmo que el proceso de descomposición que corroe en su derredor es, en buena parte, obra suya, el efecto de su prédica, que necesitamos una «enmienda», no como todo el mundo, sino una enmienda según la idea de los otros, una enmienda a través de los otros: su doctrina del «nivel moral superior» de la democracia. Para repetirlo, no creo que con esta afirmación esté sobreestimando su influencia; pues cuando se me dice que nuestro agotamiento espiritual es solo resultado de nuestra debilidad nacional, de la proclividad alemana a la autotraición, replico que debe reconocerse precisamente en el literato de la civilización al instrumento y expresión de esa debilidad y esa proclividad. ¿Y el «nivel moral superior»? ¿Cómo se lo explica? ¿Qué os parece si, para pasar este difícil rato, entramos a considerarlo un poco críticamente?

La situación del mundo era grave antes de la guerra, ¿quién lo niega? Ignoro si alguna vez su situación será menos grave, si no irá siempre de mal en peor pero de

otra manera, y, más aún, confieso no poseer la suficiente magnanimidad retórica como para preverlo con certeza. Lo que es cierto es que las formas de su pecaminosidad eran crasas y repelentes. Se halla hundido en una inmensa adoración del bienestar. Para él la economía lo era todo, y el nombre, la índole y la forma de su economía era el capitalismo, mejor dicho el imperialismo, al cual también podría denominárselo el «militarismo capitalista»; creo que así lo denomina el literato. Pues bien, ciertamente no niego que la manera en que este santo habla del capitalismo y del imperialismo como de la obra diabólica más abominable y de un crimen de lesa humanidad siempre me pareció bastante ridícula. Como si la expansión capitalista, me decía yo, no fuese una etapa necesaria del desarrollo de la vida económica. Como si además existiese alguna perspectiva de que después de esta guerra hubiese menos «imperialismo» que antes de ella; si todos los indicios no nos engañan, el futuro verá unos pocos imperios mundiales gigantescos, que —pertenezca o no Alemania a ellos— tendrán repartida entre sí la administración del globo terráqueo; y la frase acerca del «derecho de las naciones pequeñas» se tratará entonces, en forma generalizada, como la mentirosa frase sentimental que ya es hoy en día. Y, sobre todo, como si la democracia estuviese de algún modo en contradicción con el imperialismo o el capitalismo, en lugar de ser, por el contrario, casi solidaria con él e idéntica al mismo. Pues allí donde se encuentra, o donde se pretende que esté en una forma retóricamente aceptable, cubre, a los ojos del literato de la civilización, todos los pecados con el velo de la «belleza».

Esto es, para decirlo en pocas palabras, mendacidad doctrinaria. No es una actitud viril libre, justa y veraz, de la cual era muy capaz, hasta hace poco, el credo liberal. Acaba de aparecer en los periódicos una carta del anciano Theodor Mommsen, fechada en 1898, el año de la guerra hispano-norteamericana. «Durante los años de mi juventud —rezaba la misma— se hallaba difundida en forma bastante generalizada la creencia de que el ordenamiento universal avanzaba hacia una mejoría constante, y que ese progreso se expresaría mediante la instauración cada vez más generalizada de la república. Paulatinamente nos hemos desacostumbrado a esa necedad juvenil, después de haber tenido ocasión de experimentar en los hechos esta clase de transformaciones. Pero aún no estábamos preparados para la grave decepción que depara esta guerra a los partidarios de la república. El humanitarismo hipócrita, la violación del más débil, el hecho de guerrear con fines especulativos y el lucro esperado, imprimen a esta empresa norteamericana un sello más indigno aún que el de la peor de las que se han dado en llamar las guerras de gabinete, y son ciertamente apropiados para liberar de sus sueños hasta al último republicano». ¡Realmente reconforta oír el lenguaje de esta dolorosa honradez, después de que nuestros oídos percibieran, durante seis años o más, duramente, el lenguaje de un doctrinarismo histérico y de una idealización democrática! ¿Dónde estuvo la protesta del santo de la literatura, cuando Italia improvisó, con ligereza verdaderamente maligna, la conquista

de Libia, sin que allí, como escribiera Guglielmo Ferrero al comienzo de la Guerra Mundial, «nadie tuviese idea de la repercusión que hubiese podido tener una tan grave violación del derecho internacional y una tan súbita perturbación del equilibrio europeo»? Puesto que se trataba de la voluntad de la democracia, ¿dónde estaba entonces la ira antiimperialista de nuestro literato de la civilización? Este halló palabras de tierna comprensión psicológica por el temor de Italia de que se cerrasen las puertas del colonialismo, y eso fue todo. ¿Dónde estaba su moralismo antiimperialista cuando Francia, cubierta por Inglaterra, con una arbitrariedad que no le iba en zaga a la anterior a 1870, «penetró» Marruecos, lesionando acuerdos con la mayor tranquilidad? Admiró a Francia, admiró alzando las cejas el poderoso imperio colonial francés, admiró la democracia imperialista. El sentimiento popular de Alemania estuvo acorde con el de Francia en su repudio por la brutal injusticia de la guerra de los bóers; pero por entonces nuestro literato aún se hallaba en la etapa esteticista, y se mostró moralmente imparcial. ¿Acaso se escandalizó alguna vez de que Inglaterra, sin necesitar defender su país, mantenía un ejército de mercenarios única y exclusivamente con fines de agresión y conquista? Jamás. Eso estaba bien. Nunca podrá señalarse suficientemente la circunstancia de que la conciencia, la irritabilidad moral de este cosmopolita y filántropo confeso, siempre se ha revelado como íntimamente nacional. Por los pecados de los demás, no tiene sino disculpas; pues ¡qué es lo que no disculpa, idealiza y transfigura en nombre de la democracia!

Pero mientras planteamos este problema retórico, nos hallamos en condiciones de abrirnos paso hasta la noción de que «democracia» significa, muy propiamente, la síntesis y la reconciliación del poder y el espíritu. Estamos en el punto de descubrir que al literato de la civilización, a ese presunto antitético del poder y el espíritu, le interesa en realidad, en cuanto educador político, la síntesis del poder y el espíritu bajo el signo de la democracia. Observémoslo bien: los representantes más antiguos de la democracia son Inglaterra y Francia, el país clásico de la economía política y el país clásico de la revolución. Pero la economía política y la revolución son la utilidad y la virtud, y el nombre que las agrupa a ambas es, precisamente, «democracia». También, «política». También, «civilización». Más aún, todos estos son, a su vez, solo nombres de algo más elevado y general, del europeísmo. «El europeo —afirma un principio de su "doctrina"— quiere hacer negocios, en primer lugar; pero mientras atiende a sus negocios, aún quiere producir, en segunda instancia, algo más, algo moral, es decir, algo progresista y humanitario». Esta es la definición del europeísmo; la es, al mismo tiempo, de la política y de la civilización. Lo que el literato de la civilización quiere inculcarnos a nosotros, los alemanes, es la impagable capacidad psicológica de ver y suponer en una misma cosa la moral y los negocios, el humanitarismo y la explotación, la virtud y la utilidad; precisamente en eso consiste la politización. Durante la guerra celebraba al espíritu inglés como la encarnación

suprema de ese europeísmo. «La Compañía de las Indias Orientales —decía— constaba de hombres de dinero, pero se trataba de hombres de dinero humanitarios, quienes aspiraban a ganar dinero mientras hacían la felicidad». Y así hubiesen sido, junto con sus sucesores y hasta hoy, los más crueles de cuantos explotadores hayan existido ¿cabe acaso duda alguna acerca de que la razón ha permanecido de su parte, y que las oscuras masas de la India jamás hubiesen conocido, de no ser por Inglaterra, una felicidad humana relativa, siquiera fuese únicamente la mayor seguridad de su mera vida?» ¡Líbrenos Dios de dudar de ello! En las zonas rurales de la India, la cifra de mortandad ascendió, durante los últimos treinta años, del 24 al 34 por ciento; yo mismo lo he leído. Y ello ocurrió en virtud de las pestes y hambrunas en las que la sangre fría de los señores ingleses ve la providencia contra la superpoblación. «¡Reflexionad! —exclamó un día el ex secretario de estado norteamericano W.J. Bryan—. Se justifica a la administración inglesa diciendo que impide que los indios se maten entre ellos, y se ensalza la peste porque la misma arrebata a quienes el gobierno ha protegido del exterminio». Esto es cuanto cabe decir acerca de la «felicidad humana relativa», la «mayor seguridad de su mera vida», esa manifestación humanitaria acompañante del hecho comercial de que, al margen sea dicho, centenares de millones de dólares fluyen anualmente desde la India hacia Inglaterra. En última instancia se trata de Asia, de «oscuras masas», de niggers. Uno es «europeo» y aristócrata hacia afuera, aunque sea demócrata hacia adentro. Sin embargo, es en Europa donde se halla situada Irlanda, un país hermoso, fértil, que, conquistado por un pueblo vecino emparentado, ha sido violado e incorporado por él, en nuestros días, en la segunda mitad del siglo XIX, y reducido a la mitad de su población de otrora. ¡Qué cosa subalterna es mencionarlo! ¡Autocrítica! ¡Autocrítica! ¡Ocúpate de tu propio país, patriota! ¡Pero no encuentro nada! Pero, por la salvación de mi alma, no hallo en la historia alemana nada que pudiese parangonarse con el tratamiento dispensado por Inglaterra a Irlanda; por motivos valederos puedo negarme a comparar con él los casos de Schleswig-Holstein y de Alsacia-Lorena, y debo dejar a cargo de los nacionalistas foráneos antinacionales, quienes son al mismo tiempo alumnos de la clase retórica, la tarea de demostrar el beneficio moral y la felicidad humana relativa que se produce en el caso de Irlanda, así como en las restantes magnánimas empresas del instinto de enriquecimiento democrático: en la guerra de los bóers, en la guerra del opio, en la guerra hispano-norteamericana, donde el teutónico raciocinio de Mommsen no lograba descubrirlo… ¡Negocio y virtud! El pueblo de los hombres de dinero humanitarios se ha alzado para esta guerra con el fin de matar un dragón que obedece al nombre del militarismo alemán, para proteger a las naciones pequeñas, para proteger la libertad y la justicia. Sin embargo, ha aprovechado la ocasión no solo para ocupar, con el mayor cuidado y precisión, y empezando por Calais, todos los puntos europeos y extraeuropeos de importancia para la conservación y expansión de su

hegemonía mundial, sino también, y por medio de un amplio espionaje postal, para entrar en posesión de los secretos comerciales de todo el mundo, para aniquilar el comercio exterior alemán, para disolver las empresas ultramarinas alemanas, para concluir y consolidar el aislamiento económico alemán mediante el procedimiento de enredar en la guerra a todos los países posibles, incluso a aquellos carentes de significación militar, y para organizar, mediante las resoluciones de la Conferencia de París de junio de 1916, el bloqueo económico permanente. De este modo se gana dinero mientras se hace la felicidad.

«Mientras los alemanes se afanan en la resolución de problemas filosóficos —decía Goethe a Eckermann—, los ingleses, con su gran sentido práctico, se ríen de nosotros y conquistan el mundo. Todo el mundo conoce sus declamaciones contra el tráfico de esclavos, y mientras pretenden ilustrarnos acerca de las máximas humanitarias en que se basa semejante procedimiento, ahora se descubre que el motivo verdadero es un objeto real, sin el cual, como es sabido, los ingleses jamás hacen nada, y que hubiésemos debido saber. En la costa occidental de África ellos mismos utilizan a los negros en sus grandes posesiones, y atenta contra sus intereses el que se los exporte desde allí. En Norteamérica ellos mismos han establecido grandes colonias negras, sumamente productivas y que anualmente proporcionan un gran rendimiento en negros. Con estos abastecen las necesidades norteamericanas, y puesto que de ese modo desarrollan un comercio sumamente remunerativo, la importación desde el exterior constituiría un gran obstáculo a sus intereses mercantilistas, por lo cual predican, no sin objeto, contra ese tráfico inhumano. Todavía en el Congreso de Viena, el representante inglés argumentó muy enérgicamente contra él; pero el enviado portugués fue suficientemente astuto como para contestar, con toda calma, que esa reunión no había sido convocada, que él supiera, para establecer un juicio universal general o para instituir fundamentos de moral. Dijo que conocía muy bien el objetivo inglés, y en consecuencia también tenía el suyo, en favor del cual sabía hablar y que no ignoraba cómo lograrlo». Este es aquel Goethe de quien yo decía que exhibe mayor cantidad de rasgos bismarckianos que los que quieren admitir los antitéticos de Weimar y Potsdam. Pero es sumamente improbable que en el congreso mundial de la paz aparezca algún delegado alemán que responda a los ingleses del modo en que lo hiciera el enviado portugués de entonces.

Si el espíritu de Inglaterra —es decir, el instinto feliz de aunar la «máxima humanitaria» con el «objetivo real», sin el cual «jamás hacen nada»—, es la esencia misma del europeísmo, entonces Norteamérica no le va a la zaga a Inglaterra en materia de espíritu europeo. En este instante ofrece un brillantísimo ejemplo del arte democrático de la conciencia limpia, de la síntesis política de espíritu y poder, moral y negocios, al fortalecerse, convirtiéndose en una gran potencia, mediante la militarización y la estructuración de una flota, en ocasión de la «justicia» y bajo las

palabras de alabanza del mundo democrático. Para decirlo una vez más: hacerse entendido en la archimentira cómicamente miserable de la reconciliación entre la virtud y la utilidad, instintiva, ingenua y que hace mucho ha dejado de ser hipócrita: eso es la democracia, en eso consiste la politización, y el literato de la civilización ha sido enviado para educar a su pueblo para ello.

Decíamos que el mundo iba de mal en peor antes de la guerra, y Alemania con él. Desde que optó por la realidad y el poder, Alemania participó de un estado espiritual general que se designa, en la forma más general, con el nombre de «materialismo». Fuimos materialistas. ¿Lo fuimos más que otros? Lo pregunto porque se habla del «nivel moral superior» de la democracia. Si es verdad que nos parecía —es decir que la guerra, una vez que hubo estallado, se concibió preferentemente en Alemania, con una cierta sensación de liberación moral, como una manera de castigar el materialismo—, si eso llegase a ser verdad, ¿no constituiría ello un signo de que, en el ámbito alemán, había permanecido viva una resistencia mayor que en otras partes contra la disposición espiritual general? ¿No era acaso el dinero en Francia, en Inglaterra, en Norteamérica, en los trois pays libres, una fuerza mayor, más decisiva y más absoluta que lo que jamás lo fue entre nosotros? Desde siempre, la «libertad» y la plutocracia se hallaban estrechamente vinculadas… Esa fuerza era menos perfecta entre nosotros, porque aún había algunas cosas, unas pocas potencias titubeantes, que se oponían al perfeccionamiento de la democracia. ¿O no? Si el materialismo —tanto el materialismo de las costumbres como el materialismo en cuanto concepción filosófica— caracterizaba esa época, ¿no ocurrió así acaso porque se trataba de una época fabril, partidaria del principio utilitario, en suma, de una época democrática, cuyo motor con mucho más poderoso lo constituía el impulso hacia el bienestar? Después de todo, la guerra, vista desde un ángulo, es consecuencia de esta disposición de espíritu, planeada como lucha competitiva de la democracia por el bienestar. Y, sin embargo, es posible decir que probablemente no se hubiese producido, que es probable que no hubiese sido espiritualmente posible, si no hubiese estado agonizante ya, desde mucho tiempo atrás y en todas partes, el materialismo teórico el materialismo en cuanto filosofía y forma del conocimiento. Pero, ¿qué sucede ahora? ¿No tenemos buenas razones para dudar en el sentido de que esto concordaba y concuerda, en realidad, con las ideas del literato de la civilización? El proclamador de una teoría de la bienaventuranza social, por muy «espiritual» que se presente, ¿no debe sentir la mayor preocupación en vista de un creciente y ya casi acabado apartamiento de la explicación materialista del mundo? Si su activismo político divisa ya en cualquier metafísica un medio de embrutecimiento del pueblo, resulta claro que, a la postre, debe reaccionar, frente a cualquier viraje hacia un renacimiento religioso, con su anatema máximo, con la terrible palabra «¡reacción!». Aquel deseo monárquico de soberana simplicidad, en el sentido de que

el pueblo «conservase» la religión, produce un efecto anacrónico precisamente por el hecho de que hace ya mucho tiempo que se le ha quitado la religión al pueblo, con lo cual se regalan infinitamente, mientras sigue inconmoviblemente en pie la verdad de que sin la religiosidad metafísica, esa esfera de verdadero humanitarismo, la reconciliación social es imposible por siempre jamás. ¡Pero que se le pregunte al literato —no, mejor que no se le pregunte— si aprobaría algún esfuerzo por devolverle al pueblo si no la religión, por lo menos algo así como religiosidad! Él es un monista, por cierto que no en el sentido escolástico, pero monista al fin. Pues cualquier ilustración antimetafísica, cualquier adoración democrática de la felicidad, de la utilidad, de la ciencia y del trabajo, solo se diferencia del monismo confeso y registrado en cuanto a su grado, de una manera inesencial, solo en cuanto a su gesto y a su tonalidad literaria. La filosofía moderna no carece de tentativas de encarar nuevamente una duplicidad de cuerpo y alma, de divisar solamente un instrumento en el cerebro-órgano, pero puedo asegurar que casi se produjo una tragedia cuando el literato de la civilización oyó hablar de ello. Enrojeció, empleando expresiones poco selectas. «¡Adelante! ¡Adelante! —exclamó—. ¡Vuelvan a introducir aunque solo sea el "alma" por caminos sinuosos! ¡Eso es suficiente! ¡Volveremos a tener toda esa porquería!» Espero que entiendan. Pero para volver al materialismo: ¿puede el literato de la civilización ser lógicamente su adversario? No, no puede serlo. El materialismo práctico, la plutocracia, el entusiasmo por el bienestar constituyen el carácter fundamental de las épocas democráticas; y sin un materialismo teórico volvería «toda esa porquería».

Se logrará —ya se ha logrado— convencernos a nosotros, los alemanes, de la necesidad vital de esa reconciliación psicológica entre la virtud y la utilidad, la moral y los negocios, en suma, de la necesidad de la democracia. Hemos comprendido que sin democracia ya no es posible hacer negocios en el mundo, que es necesario anglizarse para hacerlos, y de esa noción proviene la voluntad oportunista de la democracia alemana. Pero lo que difícilmente ha de lograrse, y contra lo cual —si puedo juzgar por mí mismo— aún sobreviven alguna oposición y resistencia libertarias, es la tentativa más remota del egotista y sistemático democrático de comprometer el espíritu y el arte, como decíamos, en una única teoría salvacionista democrática que brinde la felicidad. En general, esta tentativa —es menester decirlo: una tentativa extremadamente mojigata, osada y antilibertaria, en la medida en que entra en consideración el arte— se basa en una incalificable sobreestimación de la política; como si el progreso y las innovaciones audaces solo fuesen posibles en el terreno del arte en conexión con el progresismo político, como si el principio revolucionario en la política favoreciese siquiera lo revolucionario en el arte. ¿Quién fue el primero que hizo representar Tannhäuser en París? Un déspota. El mismo déspota cuyo golpe de estado arrancó a los señores Bouvard y Pécuchet este hondo e inmortal suspiro: «Hein, le

progrès, quelle blague! Et la politique, une belle saleté!», esa expresión de un estado de ánimo para cuya producción la politización generalizada constituye un medio infalible. Por otra parte, el romanticismo francés, que era lo novedoso, el progreso, se desarrolló al amparo de la monarquía, mientras que los liberales y republicanos defendían empecinada y conservadoramente el clasicismo, siendo claro el porqué: en homenaje a la virtud. ¿Y Cézanne? ¡Un innovador audaz, sin duda! Pero desdeñaba a Émile Zola, el adorador de las masas, el profeta y servidor de la democracia, quien calificaba al público de «nuestro amo supremo», en forma total y absoluta; estaba distante de todo futurismo y de todo «progresismo», se reía de nuevos principios, teorías y orientaciones en el arte, convencido, a semejanza de nuestro Hans Pfitzner, de que solo existe un arte, precisamente aquel que vive en todas las obras maestras del pasado, y que nada puede «superar» a una obra de este arte único; era conservador, católico devoto; consideraba intocable todo lo antiguamente tradicional, la monarquía, el ejército, la iglesia. ¿Era un miserable por eso? ¿Se secó su talento en ese clima vital y espiritual? No entiendo nada de pintura, pero creo que puedo dejar tranquilamente la respuesta en manos de los expertos.

El tremendo y rígido error del literato de la civilización consiste en creer que el conservadurismo y el talento se excluyen mutuamente. Pero las relaciones entre el arte y la política, si existen, son total y absolutamente diferentes de aquello de lo que quisiera persuadirnos el literato de la civilización. En la hermosa novela El retrato de Gógol se pueden leer las siguientes palabras: «No son en absoluto los gobiernos monárquicos quienes reprimen los impulsos elevados y distinguidos del alma; bajo esos gobiernos, las obras del espíritu, de la poesía y del arte no se desprecian ni se persiguen en modo alguno sino que, por el contrario, los monarcas son sus protectores naturales, y solo bajo su magnánima protección surgen un Shakespeare o un Molière, mientras que, por otro lado, un Dante no pudo hallar sosiego en su patria republicana. Los verdaderos genios solo se desarrollan en las eras esplendorosas de poderosos reyes y monarquías, y no bajo la influencia de horribles acontecimientos políticos y repúblicas terroristas, que hasta ahora jamás le han dado al mundo ni un solo poeta». Es una emperatriz a quien Gógol hace decir esto, y le hace añadir: «Es menester recompensar y distinguir en abundancia a los poetas y artistas, ya que ellos brindan al alma paz y sosiego, y la preservan de desagradables pasiones y disturbios; los sabios, los poetas y todos los artistas creadores son las perlas y diamantes de las coronas imperiales; son las gemas supremas que coronan la era de un gran monarca, y le confieren soberano esplendor». Mientras la zarina pronunciaba estas palabras estaba infinitamente hermosa y divina, concluye Gógol, y de buena gana lo creo, ya que la noble ingenuidad siempre produce un efecto hermoso y divino, y las palabras un tanto femeninas de la zarina, son, en el fondo, totalmente ciertas; incluso aquellas de que el arte brinda al alma paz y sosiego, y la preserva de pasiones desagradables. Eso

también lo dijo Schopenhauer, aunque de un modo menos imperial; y nadie se atreverá a sostener que el terrorismo político, el terrorismo de la política, sea beneficioso para las artes.

¿Lo es para el espíritu? Una negativa a este interrogante no basta. Hay que añadir que cualquier terrorismo de la política es espiritualmente imposible desde mucho tiempo atrás. La política se ha desprestigiado. Ya nunca podrá la vida política dominar la intelectual, ya nunca habrá un poder político que maniate al espíritu y lo lleve al cadalso; eso es imposible, y menos que ninguna podrá lograrlo la doctrina salvacionista democrática. ¡Qué obstinación el creer otra cosa, como por ejemplo pretender, por amor a la «libertad», que la doctrina democrática domine a los espíritus! Antes de la guerra se había reconocido como una insensatez el que la democracia brinda mayor libertad. Se había comprendido que el gobierno del pueblo concluía al dar carácter público a la vida, que solo podía ser representada mediante leyes y reglas de todo género; que, en consecuencia, implicaba una restricción de la libertad, un acrecentamiento de la burocracia, un control constante, el poder de la mayoría sobre la minoría, de los presumiblemente tontos sobre los probablemente inteligentes. Hoy en día, a fin de justificar intelectualmente conveniencias políticas, o para envanecerse del poder de su credo, tratan de hallar la salida de sus mejores opiniones y elevar el pensamiento democrático al nivel de dogma. ¡Realmente, la democracia como dogma del espíritu! Y a todo esto se halla firmemente establecido que igualdad no solo no significa libertad, sino que hasta resulta magníficamente apropiada —más aún, que lo resulta únicamente ella— para oficiar de pedestal de la grandeza, del señor, de la tiranía, ¡con la cual se halla en tan malos términos el literato de la civilización!

La república democrática, dice, permitirá finalmente iniciar el proceso que decide acerca del futuro de los grandes hombres, de esos monstruos, el horror de los pequeños, cuya parte devoran, de esos injuriadores y depresores del nivel de la humanidad. El gran hombre debe ser suprimido, exterminado, debe ser devuelto a la medida común, hermano entre sus hermanos; ¡que la república democrática nos ayude para ello! Es imposible no admirar la circunspección y la consecuencia radical con que este espíritu verdaderamente sistemático persigue su principio y lo piensa hasta el fin; ¿cómo habría de alterar en algo esta admiración nuestra comprensión, que por cierto es totalmente clara, del antigermanismo esencial de todo sistema de criterio? Demasiado bien sabe el literato que Alemania es, muy específicamente, el país del gran hombre; lo sabe tan bien como el poeta que, en «La estrella de la alianza» dirige a los alemanes estas palabras:

… Los vegetales medianos florecen y se hinchan
allí más pletóricos y fragantes que entre vosotros…
Solo crece aquí lo más noble entre lo noble.

Pero el deseo de deshacerse de los grandes hombres es tan antiguo como el propio ideal de la civilización, y fue concebido por vez primera por los chinos, entre quienes vive este refrán: «El gran hombre es una calamidad pública». Solo que podría ser que el medio civilizatorio para dar cumplimiento a este deseo sea inconfiable, que la creencia de que la igualdad, la nivelación, impediría el surgimiento del señor constituyese un error. «Aún no hallé motivo alguno de desaliento», se dice en Der Wille zur Macht. «Quien haya preservado y educado una voluntad fuerte, junto con un espíritu amplio, tiene perspectivas más favorables que nunca. Pues la adiestrabilidad de los hombres se ha vuelto muy grande en esta Europa democrática; los hombres que aprenden y se doblegan con facilidad constituyen la regla: el animal gregario, inclusive inteligentísimo, está preparado. Quien sabe dar órdenes encuentra a quienes deben obedecer: pienso, por ejemplo, en Napoleón y en Bismarck. La competencia con la voluntad fuerte y carente de inteligencia, que es la que más molesta, es escasa…». La nivelación inteligente no precisamente como medio contra el «gran hombre», sino exactamente como tierra nutricia del cesarismo. Puede pedírsele al literato de la civilización, en nombre de su libertad espiritual, ¿que tome conocimiento de esta posición? ¿Prefiere el cesarismo a la monarquía? Eso hablaría en favor de su buen gusto, sin ser severo en sus conclusiones. Pero alguna vez la realidad alemana conoció —¡ay, es como un sueño!— una combinación de ambas, de la monarquía y del cesarismo, conoció al genio como «fiel servidor alemán de su señor», y esa fue la época políticamente más dichosa de Alemania; más aún, es fácil predecir que Alemania no volverá a ser feliz antes de que no vuelva a establecerse esta dichosa constelación. Pero si, a falta y en espera de la misma, se pretendiera convertir en canciller del Reich a una figura eckhartiana en materia de fidelidad y objetividad monumentales, al mariscal Hindenburg, nadie debe esperar que, por devoción al «espíritu», yo me oponga a semejante régimen militar. Por el contrario, solo bajo un conductor que posea rasgos del Gran Hombre de cuño alemán podrá ofrecer el «estado del pueblo» un aspecto tolerable, y ser otra cosa que la democracia engañosa a la cual no nos «referimos».

Comoquiera que se exponga y se muestre este concepto, democracia significa gobierno del pueblo; y la fe en la democracia, vale decir la creencia de que ella sería la manera más noble, justa y más portadora de felicidad de todas las formas de gobierno, es tan antigua como el propio estado… y tan antigua como la creencia en su contrario. Es imposible imaginar nuevos argumentos en pro o en contra de ella. Si esta disputa pudiese dirigirse, tendría que estar dirimida ya desde mucho tiempo atrás; y es asombroso que los principios políticos, a pesar de todo el desgaste que experimentan en virtud de la historia, el pensamiento y la práctica, conservan su lozanía y su energía, que súbitamente, en razón de un cambio de iluminación, se hallan nuevos y brillantes

ante los ojos de la humanidad, la cual se apodera de ellos, alborozada, considerándolos «la verdad».

El gobierno del pueblo… Esta expresión tiene su parte de horror. Tengamos en cuenta, después de todo, que en alemán es como, de lejos, menos horrible suena. No es solo un preconcepto patriótico el hecho de que, cuando oímos la curiosamente orgánica, espontánea y poética combinación de palabras «pueblo alemán», imaginemos y sintamos algo que no solamente en el aspecto nacional, sino en su esencia, es diferente, mejor, más elevado, más limpio, hasta más sagrado incluso que las expresiones «pueblo inglés» o «pueblo francés». La palabra «pueblo» es, realmente, una palabra sagrada; pero ¿no tiene aún solo un sentido vivo únicamente combinada con el hombre alemán? La disolución de nuestro concepto del pueblo por parte del espíritu foráneo, por parte del marxismo, esa fusión de revolucionarismo francés y economía política inglesa, se halla bastante avanzada. Sin embargo, el pueblo de Alemania es el que menos ha degenerado para convertirse en clase y masa; y es por esta causa sentimental que, al oír la expresión «estado del pueblo», pueda escuchar con simpatía aquel cuyo instinto se irrita ante el clamor en demanda de democracia.

Los derechos del pueblo… Verdaderamente, poco le importaría hoy a un alemán, al pueblo alemán, al héroe de esta guerra, discutir el derecho de coparticipar en la vida de la nación, de codeterminarla. Ciertamente tengo la impresión de que este derecho y esta bella posibilidad no debe tanto «expandirse» —puesto que apenas si existía— sino que aún debe ser creada, y de que con la «expansión» mecánica de los derechos ya existentes nada se hace, o se comete un error. En todo caso, mis oídos se hallan abiertos a advertencias tales como las que llegan desde el frente, y que me dicen, aproximadamente, que cada vez que rechazo el proceder impuro y la demagogia democrática, cada vez que intervengo en contra de quienes de buena gana se servirían de la democracia para llegar al poder, contra literatos impotentes y la sucia chusma, tendré infaliblemente a los mejores de mi parte; pero que si no quiero quedarme totalmente solo he de cuidarme de tocar y denigrar al pueblo, al hombre común, «al obrero industrial alemán, que gana la guerra y es un tipo magnífico, sin odio, lleno de humanidad, con un profundo sentimiento del derecho y de la privación de derechos, y con una robustez y una diligencia innatas, indeciblemente acrisoladas y a la altura de cualquier situación…». Agradezco tales palabras, que me aclaran la vida, la realidad, y cuya sensibilidad comparto con orgullo y alegría. Pero ¿me compromete ello a olvidar todo cuanto alguna vez albergó en su corazón la distinción humana en contra del pueblo en cuanto monstruo político, contra la «bestia multicéfala», la «muchedumbre veleidosa y sucia», y que pronunció para siempre a fin de aliviárselo? ¿Acaso se ha convertido la sensibilidad corioleana en un horror antinatural, inaccesible para los sanos sentidos?

Ama al pueblo,
pero no le obligues a compartir su lecho.
……
Amo a vuestro pueblo conforme su valor.
……
Caudillo del pueblo,
cómo puedo lisonjear a vuestra hormigueante multitud
(si hay uno bueno entre mil).
……
Mandadle lavarse los rostros
y los dientes. Ay, allí llega una pareja.
……
¡Oh, mira! Se acercan los tribunos del pueblo, las lenguas
en boca del populacho: los desprecio.
……
Quieren inclinarse a la voluntad de la nobleza: lo toleran
y viven con el pueblo, que no puede gobernar
ni se deja gobernar.
……
Una vez más lo digo: si los mimamos,
cultivamos contra nosotros y el Senado
las malezas de la rebelión, la insolencia, la sedición,
que nosotros mismos hemos arado, sembrado, esparcido,
puesto que los mezclamos con nosotros, los nobles,
a quienes nada nos falta en fuerza y poder, salvo
lo que hemos obsequiado a los mendigos.

¿Acaso esta era una mera «caracterización indirecta»? ¿No era lírica de protesta, y no está allí para la eternidad? Aproximadamente doscientos años más tarde, un hombre escribía con su pluma sobre el papel: «El pueblo es justo, sabio y bueno. Todo cuanto hace es virtuoso y verdadero, nada es exagerado, erróneo o criminal». Era Robespierre. ¿Hemos llegado nuevamente a ese punto? ¿Ha vuelto a llegar allí nuestro pensamiento tiranizado por el tiempo, al extremo de tomar por cierta esta repugnante santurronería?

Sin embargo, esta constituyó el progreso. Pues el progreso social y político es solo consecuencia de que el pueblo llegó a conocer su fuerza. A ello replicó Disraeli: «El pueblo nunca es fuerte, el pueblo jamás puede serlo. Las tentativas del pueblo por imponer ellos mismos sus derechos solo terminarán en confusión y padecimiento. Es la moral la que ha provocado y siempre sigue provocando esa transformación; es ella la que enseña a los ilustrados sus deberes sociales». Yo sería un mentiroso y un hipócrita

si reprimiese y negase mi convencida aprobación de estas palabras, el aplauso inmediato que suscitan en mí, por complacer al literato.

¡Dios mío, el pueblo! ¿Acaso tiene honor, orgullo, para no hablar de criterio? Es el pueblo el que canta y grita en las plazas cuando hay guerra, pero que comienza a gruñir y berrear, declarando que la guerra es un fraude, cuando la misma dura demasiado e impone privaciones. Posiblemente haga entonces una revolución, pero no por sí mismo; pues para las revoluciones se necesita espíritu, y el pueblo está absolutamente desprovisto de él. No tiene otra cosa que la fuerza, ligada a la ignorancia, la estupidez y la injusticia. Puede hacer una revuelta; pero jamás produciría una revolución por sus propios medios, si no acude en su socorro el intelecto desde arriba, como en 1789, cuando un espíritu que no era el suyo la alentó a todo, y gracias a ese espíritu, que infiltraron las clases superiores, no halló resistencia alguna.

¿Es acaso el pueblo mejor y más noble que los gobernantes? ¿Es más justo porque reclama justicia? En general, la justicia no se exige, sino que se practica (por ejemplo lo haría una clase gobernante que, por decencia, se decidiese a conceder iguales derechos a los sometidos); de otro modo se llama envidia y codicia, y no es una virtud. ¿Es el pueblo más generoso, cree más fácilmente y de preferencia que el burgués en la espontaneidad, en el altruismo, en un humanitarismo superior? ¿Rendiría menor tributo al culto de los bienes materiales, de la economía, de la utilidad, y no se convirtió para él rápidamente la convicción de que todo cuanto hay en el mundo solo ocurre por cálculo y en homenaje al dinero, en un axioma, en un hecho fundamental de la vida, revelando escasa inclinación a ponerlo en duda?

¿Pensáis que la ideología del pueblo es progresista? «La tendencia del rebaño —dijo Nietzsche— se orienta hacia la quietud y la conservación; no hay en él nada creador». Es esta una teoría que coincide con el hecho frecuentemente observado de que en ninguna parte hay mayor proclividad a la inercia que en el pueblo de bajo nivel, que el ideal de la inacción absoluta es propiamente el ideal de la «clase trabajadora», que merece ese título de una manera sumamente involuntaria. Recuerdo haber oído en una ocasión a un hombre del pueblo exclamando, mientras contemplaba a un perro que pasaba a la carrera: «¡Si yo pudiese correr así, tampoco volvería a trabajar!». Precisamente a causa de su lógica insensatez es que esta exclamación se me grabó de un modo tan regocijante. ¡Qué placer debía producirle a ese hombre la idea de la inactividad, cuán en la superficie y constantemente viva debía estar esta idea en su mente, para que aprovechase una ocasión lógicamente tan inapropiada para hablar de ella! Pero la inercia y el progreso, la transformación, las innovaciones revolucionarias, nada tienen que ver entre sí; es menester amar el trabajo, honrar la actividad inventiva, para que el mundo «avance»; y precisamente la «dignidad del trabajo» no es, en absoluto, un concepto popular, sino burgués; se necesitaba espíritu para crearlo.

¿Pensáis, además, que el pueblo ama la ilustración, que la reclama? Eso es un error. Así como el pueblo no siente realmente de una manera democrática —por el contrario, posee el sentimiento más natural de las distancias y el orden jerárquico—, tampoco se halla inclinado, por naturaleza, a la ilustración y al progreso; así como, a la inversa, los grandes hombres del pueblo han sido, en su mayoría, conservadores y, más aún, desde el punto de vista de la ilustración, oscurantistas. Verdaderos hombres del pueblo fueron los anteriormente citados Aristófanes y Dostoyevski (me beneficio un tanto con esta combinación), esos defensores de la religión, esos archienemigos del progreso, del «nihilismo»; y el «Seigneur de Ferney» no fue un hombre de pueblo. ¿Acaso el pueblo se halla siquiera espiritual y moralmente a la altura de la ilustración? M. Barrès escribió un día: «Habría muchas sorpresas si la antigua Iglesia desapareciese en medio de las casas que domina. Oíd lo que os dicen el sacerdote católico y el protestante, el médico rural. Coincidentemente aseguran y constatan que el terreno perdido por el cristianismo no es conquistado por la cultura racionalista, por ejemplo, sino por el paganismo en sus formas más bajas: como magia, hechicería, extravíos teosóficos, embustes espiritistas». Y si no es este el que lo conquista, entonces lo hace el más bajo utilitarismo y materialismo, la fe más incondicional en el interés, y la codicia insaciable.

¿Que el gobierno del pueblo garantizaría la paz y la justicia? ¿Que la garantía más segura de paz sería el «control democrático»? ¡Eso quisiera saber yo! Quisiera saber si en manos de la masa la decisión acerca de la guerra y la paz estaría mejor resguardada que en las de un ministro del tipo del señor Von Bethmann Hollweg. ¿No existe el ejemplo italiano de quienes consideran al «pueblo» como un custodio consciente, reflexivo y controlado de la paz? ¿Quién hizo la guerra italiana, si no la «calle», la «piazza», la democracia, el pueblo o aquellos a quienes el pueblo no les impidió presentarse como tal? ¿Habéis visto en 1914 al populacho de Londres bailando en torno a la Columna de Nelson? Hasta un socialista convencido como el sueco Steffen desecha, encogiéndose de hombros, la doctrina de que las contradicciones, la discordia entre los pueblos, y en consecuencia las causas de la guerra desaparecerían por sí solas si el proletariado administrase el poder político… ¡Responsabilidad! ¿Y desde cuándo ganaría en seriedad y peso una responsabilidad que se divide, distribuyéndola entre muchos, entre todos los hombres? Todas las experiencias nos enseñan que de ese modo la responsabilidad desaparece por completo… Por supuesto, ahora el pueblo quiere la paz desde hace ya mucho, y a toda costa; presumiblemente la quiere en todas partes, y, por lo que hay que creer, de la manera más negligentemente incondicional en Alemania; ello no solo porque allí cuenta con menor apoyo que en ninguna parte de la palabra, de la frase, sino especialmente porque allí lo nacional es una fuerza y una conquista de la burguesía apolítica, mientras que el pueblo politizado permaneció nacionalmente débil, habiendo tomado y

tomando a la Internacional con mayor seriedad que en ninguna parte. No abrigo la menor duda de que hoy en día la cesión de Alsacia-Lorena sería aprobada de inmediato y sin debate por la inmensa mayoría del ejército fronterizo. «Pues —añade el observador que provoca en mí estas reflexiones— si el pueblo y sus elegidos fijasen los objetivos políticos, siempre resultarán únicamente determinantes las necesidades del momento y de la generación presente, y el pueblo siempre pasa por alto el hecho de que el "pueblo" tiene también una extensión temporal, porque sabe que sus generaciones se allanan insensiblemente y de buen grado a lo establecido». No cabe duda, pues: la concreción del estado popular en cuanto estado del pueblo ahora, durante la guerra, significaría la paz inmediata y el triunfo de Francia-Inglaterra; ¡que se trate de hacer comprender claramente al «hombre común» que esa sería una paz antipopular! ¡Pero que se trate asimismo de persuadirnos de que semejante paz sería una prueba de la capacidad de autogobierno del pueblo! Por otro lado no quiere que se le gobierne ya, y eso está claro; pero es demasiado desconfiado para creer en un «estado para el pueblo» y en su voluntad pura, precisamente porque la convicción materialista-económica, cuanto más baja, tanto más firmemente se establece. Apenas si la masa «emancipada», «ilustrada», «pensante» tolera aún la conducción de sus elegidos; su intención es pedirle cuentas también a estos. Pero ¿deben reprocharse las así llamadas clases dominantes el haber arado, sembrado y esparcido ellas mismas las malezas de la rebelión, la insolencia, la sedición, y el haber cultivado semiseñores imposibles, mientras que hubiesen necesitado algo totalmente diferente? El pueblo en cuanto ente que no puede gobernar ni se deja gobernar no es una creación moderna. Siempre fue y siempre será. Ese peligro es intemporal e internacional. E internacionales son los paliativos de los cuales se sirven contra él: estos se denominan política, parlamento, «democracia». Pero desde hace mucho que se ha dicho que la mejor manera —¡para qué me esfuerzo, entonces!— lo que sienten los de mi condición contra la insensata sobrestimación intelectual de estas míseras necesidades, que hoy vuelven a gozar de predilección, ha sido resumido para siempre en el ensayo de Schopenhauer Zur Rechtslehre und Politik (vol. IV de la Edición Brockhaus), en aquel inmortal párrafo con cuya cita quiero dar por terminado este capítulo, y que reza, breve y vigorosamente:

«Por doquier y en todas las épocas ha habido mucho descontento con los gobiernos, las leyes y las instituciones públicas; pero en gran parte solo porque siempre estamos dispuestos a culpar a estos de la miseria inherente a la existencia humana en forma inseparable, incluso, ya que, para decirlo míticamente, es la maldición que recibió Adán, y con él toda su estirpe. Sin embargo, jamás nadie había cometido esa impostura de una manera más atrevida y mendaz que los demagogos de la "actualidad". Pues estos, en cuanto enemigos del cristianismo, son optimistas: para ellos, el mundo es un "fin en sí mismo", y por ello se halla excelentemente dispuesto

en sí mismo, es decir según su índole natural, siendo la residencia apropiada para la felicidad. Atribuyen por entero a los gobiernos los clamorosos y colosales males del mundo, existentes en cambio; pues por poco que los gobiernos cumpliesen con su deber, existiría el paraíso terrenal, es decir que todos podrían tragar, beber, propagarse y reventar a su antojo sin esfuerzo alguno, ya que esta es la paráfrasis de su "fin en sí mismo" y el objetivo del "progreso infinito de la humanidad" que proclaman incansablemente mediante frases pomposas».

DE LA VIRTUD

Los jacobinos han declarado que la virtud
está a la orden del día.

DANTON, La muerte de Danton, de Büchner

Pécuchet, bilioso y proclive al egotismo,
se proclamaba sans-culotte,
e inclusive partidario de Robespierre.

FLAUBERT, BOUVARD Y PÉCUCHET

Hablar de lo contrario de una cosa es también una manera de hablar de la propia cosa, y hasta una manera con la cual se sirve magníficamente a un entendimiento objetivo. Inicio así este capítulo con la consideración de un viejo libro alemán —el momento me obliga a añadir: ¡también él alemán!—, que prescinde de la virtud, tal como yo la entiendo y como se la debe entender hoy en día de modo absoluto, es decir de la virtud política, en un grado verdaderamente licencioso; más exactamente, de tal modo que no solo nada quiere saber de ella (lo cual aún no constituiría falta de voluntad), sino que, en efecto, no sabe absolutamente nada de ella, y que en consecuencia se halla en una posición de inocencia y perfidia política. Me refiero a Aus dem Leben eines Taugenichts bis (De la vida de un inservible), de Joseph von Eichendorff, una novela maravillosamente excelsa, libre y amorosamente imaginada, que todos nosotros hemos leído en nuestra juventud, y de la cual nos ha acompañado a todos, durante todo este tiempo, el eco de un lejano rasgueo de cuerdas y tañido de campanas.

De la vida de un inservible… ¿Recordáis aún? ¿Y no quisierais remozar ahora el dulce recuerdo, releer directa y altaneramente esa historia etérea y sonante que, cuando la leímos anteriormente, acaso era un tomo andrajoso con las hojas dobladas, y que entretanto se ha convertido en el más distinguido de los volúmenes, de formato solemne, impreso con claros y grandes caracteres germánicos, en un bello y grueso papel, y por añadidura ornamentado con dibujos de un pequeño señor genial, que causa un efecto maravillosamente anacrónico, y que lleva el románticamente prepolítico nombre de Preetorius? Pues de esta forma es como ha aparecido recientemente, en medio de esta guerra, y también esto, también este homenaje bibliofílico que se le ha tributado precisamente ahora al antiguo Taugenichts, es quizás

un signo de esta época, del cual un trabajo como el presente tiene motivos para tomar conocimiento con algún detalle.

No tiene sentido que recapitule la fábula, ¿verdad? Calificarla de modesta ya sería decir demasiado. Es puro juego de ironía, y el propio autor se divierte y bromea al respecto, cuando hacia el final hace decir a alguien: «Pues al final, como se sobreentiende y como corresponde a una novela bien educada: descubrimiento, arrepentimiento, reconciliación, todos estamos de nuevo alegremente reunidos, ¡y pasado mañana habrá bodas!». Pero esta novela es cualquier cosa menos bien educada, carece de todo equilibrio firme, de toda ambición psicológica, de toda voluntad de crítica social y de toda disciplina intelectual; no es sino sueño, música, dejarse ir, los arrastrados sones de la corneta de postillón, nostalgias, añoranzas, fuegos de artificio en un parque nocturno, dicha insensata, de modo que a uno le resuenan los oídos y le zumba la cabeza de hechizo y confusión poéticas. Pero es también danza popular ataviada con las galas domingueras y organillos ambulantes, una Italia de artistas vista con ojos alemanes románticos, un alegre viaje en barco río abajo, mientras el sol del atardecer tiñe de oro bosques y valles y las orillas resuenan por los toques de las trompas de caza, el canto de estudiantes vagabundos que «agitan sus sombreros en el resplandor matinal», salud, lozanía, sencillez, humor, gracia, íntima alegría de vivir y una constante disposición para la canción, para el canto más puro, reconfortante y hermoso… Más aún, las melodías que resuenan en esta obra, que se hallan diseminadas en ella por doquier, como si no fuesen mayormente nada, no son de las que se aceptan simplemente, sino que son alhajas de la lírica alemana, celebérrimas, desde antiguo queridas y familiares para nuestros oídos y nuestros corazones; pero aquí se hallan en su verdadero lugar, totalmente desprovistas aún de la pátina de la gloria, antes de haber ingresado aún en el cancionero de la juventud y del pueblo, frescas, originales y novísimas; canciones como «Adonde voy y contemplo» o aquella «Quien quiera peregrinar al extranjero», con su exclamación final «¡Te saludo, Alemania, desde el fondo de mi corazón!», o «Las fieles montañas montan guardia», y luego la estrofa encantada que canta en el balcón, en la cálida noche estival, una mujer disfrazada de pintor ambulante, acompañada de una cítara; esa canción que, como todas ellas, se prepara musicalmente de una manera aún prosaica —«Desde las viñas situadas en lontananza aún se oía cantar, por momentos, a un viñador, cuyo canto se veía interrumpido a veces por destellos, y toda la comarca temblaba y susurraba a la luz de la luna»—, y que por cierto ya no es una canción popular, sino un non plus ultra, una fascinante esencia del romanticismo:

Calla el intenso deseo de los hombres:
Rumorea la tierra como en sueños
Maravillosamente con todos los árboles,
Y el corazón apenas si lo advierte,

Tiempos antiguos, benigno dolor,
Y leves tormentas recorren,
Relampagueantes, el pecho.

El Inservible, pues, para ocuparnos personalmente de él, es un molinerillo que debe su nombre injurioso al hecho de que en su casa no sirve para otra cosa que para repantigarse al sol y tocar el violín, y a quien su padre, enfadado, envía de peregrinaje para que se gane el pan por el mundo. «Pues bien —dice el mozalbete—, si soy un inservible, está bien, iré por el mundo y tentaré fortuna». Y mientras a diestra y siniestra sus conocidos y compañeros salen para el trabajo, para cavar y arar, «como ayer, y anteayer, y siempre», él, de ánimo «eternamente dominguero», atraviesa con su violín la aldea y sale al ancho mundo, despertando, como es comprensible, con la novísima canción «Aquel a quien Dios quiera demostrar sus favores», la atención de dos damas que, viajando en un «precioso carruaje», le dan alcance por el camino. Encaramado en el estribo lo llevan consigo a Viena, que había nombrado al azar como meta de su peregrinaje; y desde ese momento comienza la ronda ensoñadora de sus aventuras germano-italianas, la historia de su amor a la bellísima señora, esa historia involuntaria que se confunde hasta convertirse en una intriga de ópera, para resolverse en una satisfacción pueril, y en la cual tan sincera e irresponsablemente se manifiesta el carácter de quien la vive y la relata.

El carácter del Inservible es el siguiente. Sus necesidades fluctúan entre el ocio más completo, hasta el punto de que le crepitan los huesos de holgazanería, y un remotamente esperanzado instinto de vagar en lontananza, que le hace ver las carreteras como puentes tendidos hacia la lejanía, por el campo resplandeciente, a través de montañas y valles. Pero no solo es él inútil, sino que también desea ver inútil al mundo, y cuando debe cultivar un huertecillo, elimina de él las patatas y otras hortalizas que allí encuentra, cultivándolo por completo, para extrañeza de las gentes, con flores escogidas, que desea obsequiar a su encumbrada dama, y que, por consiguiente, tienen una finalidad, pero solo imprácticamente emotiva. Pertenece a la familia de los hijos menores y tontos de los cuentos, de quienes nadie espera nada, y que sin embargo resuelven luego los problemas y obtienen la mano de la princesa. Es decir que es una criatura de Dios, a quien el Señor inspira en sueños, y él lo sabe; pues cuando se lanza al mundo no repite las palabras de su padre acerca de ganarse el pan, sino que declara simplemente que va en busca de su fortuna. También es de rostro tan bonito que en Italia, donde, sin saberlo, se lo considera durante un tiempo, a causa de la intriga, como una muchacha disfrazada, un estudiante soñador se enamora desesperadamente de él, y que, en general, todos los corazones muestran amistosas inclinaciones por él. Sin embargo, y a pesar de que ama y escucha con unción la hermosa tierra de peregrinaje, el lozano canto de los gallos sobre los trigales que se mecen suavemente, las alondras que pasan raudamente entre los rayos del amanecer

en lo alto del cielo, el grave mediodía y la noche susurrante con toda la gratitud de su alma, no se siente a sus anchas en el mundo, no participa, por regla general, de la dicha de quienes se sienten en él como en su casa. «Todo es tan alegre», piensa, mientras se halla sentado, como lo hace tan a menudo, por encima del mundo, en la copa de un árbol; «nadie se preocupa por mí. Y así me va siempre y en todas partes. Cada cual tiene destinado su lugarcito en la tierra, tiene su cálida estufa, su taza de café, su mujer, su vaso de vino por la noche, y está muy satisfecho. Yo no lo estoy en ninguna parte. Pareciera que he llegado demasiado tarde a todos lados, como si todo el mundo ni siquiera hubiese contado conmigo». Se compara a sí mismo con un erizo enrollado, con un búho nocturno, aposentado entre las ruinas, con un avetoro en el cañaveral de un estanque solitario. Y entonces toma su violín de la pared y le dice: «¡Ven aquí, fiel instrumento! ¡Nuestro reino no es de este mundo!». Es un artista y un genio, cosa que no afirman ni él mismo ni el poeta, pero que demuestran sus canciones con la más bella evidencia. Asimismo, su ser no tiene el menor rasgo de excentricidad, de problemática, de demonismo, de morbosidad. Nada lo caracteriza mejor que su «espanto» ante las palabras salvajemente bellas y exaltadas del pintor en el jardín romano, un bohemio de porte decorativo, quien con grotesco regocijo fanfarronea acerca del genio y la eternidad, de «palpitar, beber vino y padecer hambre», mientras que, con sus cabellos en desorden por el baile y la bebida, presenta un aspecto de palidez cadavérica a la luz de la luna. El Inservible se escabulle. A pesar de ser vagabundo, musicante y enamorado, entiende muy poco de bohemia, pues esta es una forma extremadamente literaria y antinatural del romanticismo, y él es totalmente aliterario. Él es pueblo, su melancolía es la de la canción popular, y su alegría de vivir es del mismo espíritu. Él es sano, aunque en modo alguno tosco, y no puede soportar las locuras. Él «invoca la conducción de Dios, saca su violín y toca todas sus piezas favoritas, de modo que se oían muy alegres sones en el bosque solitario». En consecuencia, su romanticismo no es histérico ni tísico ni voluptuoso ni católico ni fantástico ni intelectual. Es un romanticismo que no ha degenerado ni descarrilado en absoluto, es humano, y su tonalidad fundamental es melancólicamente humorística. Cuando ese tono se vuelve gracioso, recuerda llamativamente al de un encumbradísimo humorista germánico de la actualidad, quien es asimismo pueblo y vagabundo de corazón: el de Knut Hamsun. «Parlez vous français?, le dije finalmente en mi temor. Él meneó la cabeza, y eso me gustó mucho, ya que tampoco yo sabía francés». El Inservible tampoco desmiente al humorista en el amor. Su amor tampoco es de una «palidez cadavérica», sino que es humano, vale decir melancólico, íntimo y humorístico. Jamás haría lo que el estudiante italiano que lo tiene por una muchacha: lanzarse a los pies de alguien exclamando Iddio, cuore, amore y furore. Cuando ya está «todo, todo bien» y puede tener a su encumbrada mujer, ya que esta, gracias a Dios, es solo sobrina de un portero, entonces se siente «divertido de alma» y le entrega un

puñado de almendras que aún trae en su bolsillo desde Italia. «Ella también tomó algunas, y entonces las partíamos y contemplábamos satisfechos el quieto panorama». Esto es tan espontáneamente humorístico que no puede surgir una comicidad forzada, y uno recuerda que los personajes de los cuentos tampoco se comportan con mayor exaltación cuando obtienen a la princesa. El Inservible es inocente hasta la torpeza en cuestiones sexuales, saliendo intacto y sin sospechar nada de situaciones bastante delicadas, en las cuales cae gracias a la intriga. El hecho de que su pureza no produzca una sensación de necedad constituye un poderoso mérito poético. Es la pureza de la canción popular y del cuento, y por ende es sana y no excéntrica. Tiene en común su ingenuidad y su franqueza con figuras como la del muchacho de la selva de Wagner, el héroe de los libros de la jungla y Gaspar Hauser. Pero no posee la hipertrofia muscular de Sigfrido ni la santidad de Parsifal ni la semi-animalidad de Mowgli ni la tonalidad subterránea del alma de Hauser. Todas esas serían excentricidades, mientras que el Inservible es humanamente moderado. Es un hombre, y lo es a tal punto que además de ello no quiere ni puede ser absolutamente nada: precisamente por ello es el Inservible. Pues, obviamente, se es un inservible cuando no se hace otra cosa que ser, precisamente, un ser humano. Su condición humana es, asimismo, escasamente diferenciada, tiene algo de abstracto, en realidad solo está definida en el sentido nacional, aunque, ahí sí, con suma intensidad; es convincente y ejemplarmente alemana, y pese a que su formato es tan modesto, uno quisiera exclamar: ¡realmente, ese es el hombre alemán!

Preetorius ha comprendido y reproducido maravillosamente esta figura. En sus dibujos solo alcanza una altura de dos pulgadas, pero está pletórica de vida poética y simbólica. El Inservible frente al funcionario, sobre la descascarada tapia del jardín, ataviado con una bata frente a su casita; el Inservible errando y tocando el violín en el amanecer, o meditando mientras contempla la vasta llanura desde el árbol; el Inservible blandiendo su instrumento, ante la silueta de Roma, o al final, con su amada, en la terraza sobre el profundo valle; son estas imágenes fijadas con tierno y penetrante poder descriptivo. El ilustrado, no hizo «hermoso» a su héroe, pese a que en el libro se dice acerca de él «Come é bello!». Pero la belleza del Inservible seguramente no es otra cosa que un trasunto de su condición de hijo de Dios, y el ilustrador hizo bien en seguir el impulso de su talento humorístico y mostrarnos no a un mozalbete ideal, sino a un torpe protagonista de cuento de hadas. Su inútil —y por cierto que siempre habrá que verlo así— es un mozo de chaqueta parda y pantalones desmañados, con marquesota, el pelo creciéndole de un modo cómicamente rebelde, y un rostro de nariz puntiaguda, infinitamente ingenuo, tonto y bondadoso. El dibujante nos brindó mucho, con medios sumamente económicos, pero empleados con exactitud y sensatez: nos brindó, de acuerdo al texto previo del autor, un símbolo,

emocionante y regocijante en su modestia, de humanidad pura, de humanidad humanamente romántica y, por ende, para decirlo una vez más, del hombre alemán.

«Entiéndaseme bien. Elogio intensamente a quienes tomaron partido por la belleza mientras esta era la causa de unos pocos, y la moral permanecía, necia y sin ser cuestionada, sentada en su silla. Pero desde que la belleza se ha convertido en clamor de la vía pública, comienza a elevarse el precio de la virtud». Estas frases tienen doce años. Con ellas hice que mi cardenal de los Médicis fastidiase al humanista cortesano, y creo que la parte más atenta y vigilante de mis lectores captó la circunstancia de que su intención no era, en absoluto, «histórica». Pues, y no en última instancia, Fiorenza fue una sátira de la democratización de lo artístico, del celo pueril con que nuestra época y nuestro mundo se habían adueñado del arte y la belleza, de tal suerte que ya solo comprendía efectivamente lo espiritual bajo el signo y en el sentido de lo estético; y cuadraba a esta sátira el que, dentro de mi composición, yo hiciese surgir y adueñarse de los ánimos una especie totalmente diferente de espíritu, el espíritu en cuanto moral, en su condición de posibilidad nueva y fascinante que durante prolongados períodos ya no se consideraba factible… admitido que el autor de estos coloquios no carecía de habilidad, por naturaleza, para imaginar algunas cosas acerca de recaídas antiesteticistas, de una reacción necesaria contra el infantilismo artístico generalizado y, más aún, de la rehabilitación de la virtud. Pero debo confesar la limitación de mi intuición: lo que no imaginé, lo que jamás hubiese imaginado —y por cierto que no imaginé porque mis conocimientos estaban ligados a mis cuestionespersonales, a mi propio ser, pero no porque yo extendiese hacia afuera viscosos órganos de literato—, fue la resurrección de la virtud en la efigie política, la circunstancia de que volviese a ser posible un sistema de jerarcas morales de cuño sentimental-terrorista-republican, en una palabra: el renacimiento de los jacobinos.

Esto es un hecho, y ¿no es verdad que somos los últimos en cerrar los ojos ante un hecho tan curioso, aunque abominable? Ya antes, en aquel pasaje del capítulo anterior en el cual se hablaba del espíritu egoísta, del fariseísmo del espíritu, vislumbrábamos el hecho de que se trataba de un fariseísmo históricamente conocido y psicológicamente estudiado desde mucho tiempo atrás; en forma no casual, aunque sí voluntaria, aparecieron reminiscencias de la psicología jacobina de Taine. Toda vez que la literatura y la política se interpenetran, que el espíritu se politiza, cuando todas las grandes abstracciones —la verdad, la libertad, la justicia, el humanitarismo— dejan de ser problemas morales y filosóficos de índole última y suprema, asumiendo significación puramente política, se remite por completo a lo estatal y social y, salvo su definición individual en tal sentido, significan, global y simplemente, la república radical; al mismo tiempo que, por otra parte, la política se literaturiza, adoptando el carácter de la frase enaltecedora del corazón y digna del ser humano, de la retórica en

homenaje al «género humano», en todos esos casos debe originarse (parece ineludible que así sea) un tipo espiritual que reproduce todas las características del jacobinismo.

Nuestro intelectual político, el literato de la civilización, es un tipo de esa índole. No es socialdemócrata, naturalmente que no. ¿Cómo no había de aburrir y repugnar a su fogoso espíritu, ya antes de la guerra, la sobriamente objetiva actividad de los sindicatos? Qué filisteos, los que concedieron los créditos bélicos, esos Scheidemann, Heine, David, Frank y los otros, que en el momento de más urgente peligro de vida o muerte ayudaron a Alemania, tal como, por lo demás, lo habían predicho Bebel y otros. Tenían que hacerlo, dicho sea en su homenaje. Ya por el propio partido, por su rebaño de corderos, por el proletariado, «que hubiese debido apurar el cáliz de los sufrimientos hasta sus más amargas heces», no podían ni debían permitir que el Reich fuese avasallado, destrozado, que se arruinase su futuro político y económico; ellos lo han hecho notar. Pero subsiste la sospecha fundada de que no solo «debían» hacerlo con la mente, sino también un poco con el corazón, y ese fue el filisteísmo, el pecado mortal de leso espíritu, que no se perdona. ¡Inútil decir que la socialista «política del 4 de agosto» fue, en Alemania, algo incomparablemente más despreciable que en los países libres, y por qué! Cuando se hubo llevado a cabo la escisión del partido alemán, el camarada Renaudel proponía a la minoría alemana, en el periódico de Jaurès, que no debía hacerse ilusiones en el sentido de que ahora el socialismo francés habría de abogar por la abreviación de la guerra ni por otra paz que la que implicase la derrota de Alemania; que no cabía duda acerca de que la situación de los socialistas alemanes no era la de los franceses, y que estos permanecerían dedicados, ahora con mayor razón aún, a la obra de la defensa nacional. Por cierto que este orgulloso mensaje encontró en el pecho de nuestro literato de la civilización una comprensión que equivalía a la conformidad. También él tiene un corazón; pero, tal como dice la canción, el mismo «no está aquí». Desde la tribuna, Wilhelm Liebknecht calificó la expresión «defensa de la patria» como una «frase confusionista»; esto vale para Alemania, pero no para otros pueblos más nobles. Cuidado con formularse este reparo trivial: que si el surgimiento de una «izquierda» poderosa en Alemania es de desear, entonces la participación positiva de la socialdemocracia en el estado es de desear, en primera instancia o, en la medida en que ya exista, merece el aplauso. Sería un malentendido creer que a nuestro político le importa la política —vale decir, la reforma, el compromiso, la adecuación, el entendimiento entre la realidad y el espíritu o, para decirlo con palabras del viejo Adam Müller, entre la «razón» y la «astucia» en general—, y no, en cambio, el generoso desorden, la demolición del estado, el permanente alzamiento de la plebe, la revolución. Que tampoco se intente confundirlo mediante la artimaña de que la revolución rusa no hubiese sido posible si, al negarle los medios a la defensa nacional, se hubiese posibilitado al zar la entrada en Berlín. Cómo habría de poder algo una semejante imputación meramente lógica contra la

incalificable repugnancia que suscitan en él necesariamente formulaciones como la siguiente, fechada en noviembre de 1915 —es decir, ni siquiera en el primer delirio—, desde el teatro bélico occidental, por un compañero de nombre Alwin Saenger: «Hoy en día ya no pueden existir socialdemócratas en quienes los errores de su propio país puedan suscitar el deseo de ser, de preferencia, ingleses o franceses. Hoy en día ya no existe ningún socialdemócrata alemán que no respondiese con las palabras más enérgicas cualquier reproche que desde el extranjero se formulase contra nosotros, contra el pueblo, el estadista y el príncipe. Hoy en día no puede haber ningún socialdemócrata que no creyese en una influencia descollante de su gran patria en la historia de la humanidad en el porvenir. ¡Aquel cuyo corazón no late más de prisa, hoy en día, al oír el nombre de alemán, ese es un pobre hombre enfermo!».

No, en nombre del cielo, el político intelectual no es un socialdemócrata. Lo sería, en todo caso, si quisiéramos contar a nuestros anarcosocialistas y revolucionarios internacionales de observancia extrema, con quienes se halla emparentado espiritualmente, aunque no en el aspecto formal, como pertenecientes al ala izquierda del partido, cosa que, a mi entender, sería un error, ya que a esos señores debe considerárselos genios puros, pero difícilmente asimismo políticos partidarios. Tampoco es, en realidad, su idioma el que habla. Su lengua —casi no necesitaría decirlo— no se habla absolutamente en Alemania, sino en Francia. Es la jerga de un partido francés, el de los radiques, esos «fils de la Révolution» que heredaron de los jacobinos su vocabulario político, una fraseología chauvinista-humanitaria; con ellos, con los radicales del Parlamento de París, el liderato de la civilización es portador y custodio de los principios imperecederos que lleva en sus labios la Francia oficial, la Francia del burgués retórico. El diccionario de la revolución burguesa es el suyo. Muy lejos de creer que podría existir del todo el diletantismo político, la chapucería política (pues esa hipótesis atentaría contra la democracia), sustituye, al igual que los jacobinos, el estudio y los conocimientos serios de la realidad viva por la «razón», el espíritu creador y el vuelo literario. El hombre, los derechos humanos, la libertad, la igualdad, la razón, el pueblo, los tiranos, son conceptos que maneja con la misma asombrosa seguridad que los jacobinos y, como estos, confecciona con ellos un dogma radical cuyo radicalismo se le aparece obviamente a un espíritu más consciente como una aterradora superficialidad. Proudhon calificó a J.J. Rousseau de un hombre «en qui la conscience n'était pas dominante»; y el nuevo jacobino es, como corresponde, un rousseaniano de primer orden. Así, por ejemplo, no abriga el menor respeto por la profunda diferenciación de nuestro difícil continente. «Hoy en día ya no existen franceses, alemanes, españoles o ingleses, se piense lo que se piense al respecto; solo hay ya europeos, que tienen el mismo gusto, las mismas pasiones, las mismas costumbres, porque ninguno de ellos adquirió un cuño nacional en virtud de instituciones particulares». Eso dice Rousseau, y eso cree asimismo el neojacobino. Va

más lejos, como también lo fue su predecesor; considera que solo hay hombres, hombres en general, vale decir, para decirlo en su lenguaje, en el lenguaje del siglo XVIII, «seres sensibles, racionales, quienes como tales evitan el dolor, buscan el placer y por ende tienden hacia la felicidad, es decir, hacia un estado en el cual se experimenta más placer que dolor». Muy sencillo. Demasiado sencillo, en realidad, para ser lisonjero para «el hombre». Sin embargo, la intención de nuestro demócrata es de lisonja. Tiene el optimismo del jacobino, sus ideas pastoriles preconcebidas acerca de la razón y de la belleza del alma de los hombres, su proclividad a la demagogia de máximo estilo, a la lisonja dispensada a la humanidad, la inclinación a decir trivialidades a la humanidad. Tiene la propensión del jacobino a la anarquía y al despotismo, al sentimentalismo y al doctrinarismo, al terrorismo, al fanatismo, al dogma radical, a la guillotina. Tiene una tremenda ingenuidad. Es como aquel un jinete de los principios de la humanidad, con predilección por el cadalso. También posee el gesto operístico del jacobino, su generosa actitud permanente de mantener una mano sobre el corazón y la otra en el aire. Posee, ante todo, su instinto de preocuparse exclusivamente por el aspecto político de las cosas, y no por su aspecto moral, de pensar incomparablemente más en derechos que en deberes, de descuidar la conciencia, pero sobrealimentando gravemente el «orgullo humano». En el jacobino, la proscripción y expulsión de espíritus de orientación diferente es totalmente compatible con su concepto de la libertad. Tiene la justicia autocrática del jacobino, su seguridad y su recogimiento espiritual, que es endurecimiento espiritual. Puesto que cree poseer la verdad, «la verdad esplendente», queda en mala situación su amor a la verdad; pues quien, por así decirlo, está casado con la verdad, ha dejado naturalmente muy atrás la etapa del amante y del cortejante. Pero que no se crea que es nada especial su verdad, ese sistema de ideas que se ha fabricado, del cual está infinitamente orgulloso, y que jamás, en ningún momento, abandona, a fin de no contraer algún resfriado espiritual; se halla compuesto de radicalismos, sentimentalismos y actividades humanitarias de cuño bastante absurdo, pero está estructurado de tal manera que concuerda, que con ella es posible conservar la razón; y el egotismo, la auto-afirmación egoísta, es el instinto fundamental de este espíritu. Por cuenta propia ha elaborado una cosmovisión espiritual-política conocida y definida desde mucho tiempo atrás: se la denomina la cosmovisión cosmopolita-radical, el internacionalismo democrático. Pero puesto que sus pensamientos se han abierto paso en forma solitaria, independiente y hasta casi sin lectura alguna hasta ese conocido radicalismo cosmopolita, este le parece tan único y avasalladoramente verdadero, se le antoja a tal punto como la verdad y la luz, que toma por un idiota o un canalla a todo aquel que se niegue, o siquiera vacile, a profesarla igualmente. No es que haya encontrado preexistentes ese partido y esa cosmovisión, como algo establecido, conocido y legítimo en su especie, y que se haya adherido a ellos, sino que él

personalmente los ha sentido e ideado como algo nuevo, le sobrevinieron como una iluminación paulatina, apoderándose de él hasta el deslumbramiento, hasta el fanatismo. Si la hubiese conocido como una cosmovisión entre otras, como un partido al igual que cualquier otro, ello sería más tolerable. Así, este hombre pueril ve, en la adhesión incondicional a esta idea, el criterio de toda decencia, de toda honestidad, limpieza y virtud espiritualmente; se cree justificado y hasta moralmente obligado a relegar al pantano más profundo a toda espiritualidad que no quiera y pueda reconocer la luz y la verdad en lo que tan únicamente resplandece para él. Solo hay sí o no, ovejas y carneros, y hay que «sumarse» a la manada. La tolerancia y la amplitud son un crimen. Cree tener que salvar su alma no manteniendo una comunidad siquiera aparente, ni por una hora más, con los necios renuentes, que no ven lo mismo que él. Con ira y dolor se separa de ellos, en la firme creencia de que es su deber para con la verdad y la luz el pasar decididamente por encima de lo humano. En esto hay mucha honestidad, pero asimismo hay otro tanto de comicidad y hasta de verdadera insensatez, la malignidad francesa del doctrinario y toda la corrupción que engendra el vergonzoso delirio de egotismo.

Decía que en ello hay mucha honestidad; ¡ay!, demasiada honestidad hay en ello. La probidad de nuestro tipo, el literato político y neojacobino tiene algo que clama al cielo, como lo tenía la de su antepasado, y para él parecen acuñadas las palabras dirigidas por Danton a Robespierre en la obra de Büchner: «Robespierre, eres indignantemente probo. Yo me avergonzaría de andar durante treinta años, con la misma fisonomía moral, entre el cielo y la tierra, solo por el miserable placer de encontrar que otros son peores que yo. ¿Es que no hay nada en ti que a veces te diga, muy queda y secretamente: ¡Mientes, mientes!?». No, no hay nada. Somos, con mucho, demasiado dignos como para establecer en nuestro fuero íntimo o para dejar que se manifieste en lo más mínimo semejante crítica y semejantes dudas, solo gracias a las cuales podría comenzar la moral, para ello resplandece para nosotros la virtud en cuanto superadora del esteticismo y de la duda burguesa, bajo una luz demasiado nueva y juvenil… Pues la «rehabilitación de la virtud» contra la duda y la crítica es nuestra obra más propia, una forma, la verdadera forma, de esa rehabilitación, cuando menos: no restauramos la virtud revistiendo de un nuevo derecho y una nueva belleza, como pretenden algunos, la postura de la humildad y del respeto, que se han tornado extrañas a una era racionalista; por el contrario, nuestra virtud es la razón, la dignidad libre de dudas y en absoluto humilde de la razón, a la cual hemos vuelto a encontrar por el medio y el recurso por los que siempre se la encuentra, y que son los únicos que permiten hallarla: por los del concepto.

«Los conceptos generales y la gran arrogancia —sostiene Goethe— siempre se hallan en camino de causar terribles desgracias». Evidentemente, una frase inspirada por la Revolución. Pero ¡qué combinación, la del «concepto» con la «gran arrogancia»,

haciendo total abstracción de los efectos que se atribuyen allí a esta explosiva combinación! Más aún, eso parece ineludible. Cualquier jacobinismo, viejo y nuevo, así lo demuestra. ¿Y cómo habría de ser de otro modo, cómo no habría de llevar el concepto hacia la virtud —es decir, a la arrogancia—, puesto que él mismo es la virtud, ya que en él se funda precisamente esa probidad elevadamente idealista y política de la cual emana el placer de encontrar que otros son peores que uno mismo?

En un ensayo con el significativo título de Zarathustra-Glossen, recientemente un erudito y filósofo liberal alemán, Leopold Ziegler, habló del concepto y —recogiendo una expresión de Adalbert Stifter— de ese «humanitarismo y dignidad racional» que debemos al concepto y que, de cualquier modo, habría sido la conquista más noble del estrato medio ascendido… Dignidad racional, ¡hermosa expresión! Una expresión humana, de humanista. Y sin embargo, si la dignidad, la dignidad consolidada de la virtud espiritual es un estado cívico noble y elevado, no es en cambio un estado propiamente moral, religioso o artístico, en suma, no es un estado sumamente humano y —hay que decirlo— encierra en sí el peligro de la insensibilización. ¿Ha de ser «digno» el hombre, o ha de ser libre, blando, maleable, accesible, humilde y abierto a lo peligrosamente nocivo? ¿Cuál es la mejor, la humanidad más humana o —¡por qué temerle a esta palabra!— la humanidad más grata a Dios? Esta es la cuestión; y el esteta —me refiero al tipo a quien así denomina el político— nada quiere saber de la retorización y de la dignificación política del concepto, tal como este lo maneja con tan incompatible dignidad racional. «La conquista más noble del estrato medio ascendido»… Ahí nos sale nuevamente al cruce el interrogante de quién es aquí, en realidad, el «burgués», si el esteta o su superior y antagonista. El culto del concepto generoso es democratismo burgués de 1789 y 1848. El concepto, la palabra virtuosa, fue el explosivo irresistible de la revolución burguesa, el arma única y terrible de la tercera clase y de su líder, el literato; a él, al concepto virtuoso, se refería el pobre Luis XVI cuando decía que la causa de la tercera clase «apelaba a los sentimientos nobles, y que por ello siempre tendría de su parte a la opinión pública»; y es la frase virtuosa, es decir, el elevado concepto politizado, el que también ahora vuelve a tener de su parte a la opinión democrática mundial, contra Alemania, y que desde ya hace mucho se nos lanza contra nuestros oídos, a tal punto que realmente no cabría sorprenderse de que finalmente se hubiese apoderado de nosotros cierta perturbación e insensibilización cuando, conmovidos, comenzáramos a confundirnos acerca de nuestra «peculiaridad» psíquica, comenzáramos a vacilar en nuestra resistencia espiritual.

Hemos de constatar que así es. Cuando entró en esta guerra, el alemán tenía a sus espaldas algunas vivencias religiosas y filosóficas que provocaban su repugnancia contra la virtuosa frase política-democrática. Le repugnó durante muchos meses lo que se le antojaba un embuste desvergonzado: el de cómo conceptos elevados de la humanidad, tales como «verdad», «justicia», «libertad», eran arrastrados por el albañal

de la política, objeto de abusos, ensuciados, estropeados, empleados con hipocresía y despojados de su dignidad; le repugnaba honestamente la baba que provocaban estas palabras en las fauces de la opinión pública mundial, y que caía de ellas en espesos espumarajos. Pero la opinión pública posee una fuerza trituradora; en cuestiones políticas no hay otra instancia fuera de ella. Y aunque la presión externa hubiese sido menos tremenda, Alemania llevaba en su seno los elementos espirituales que podían coadyuvar a desintegrar su poder de resistencia; no hubo pasado mucho tiempo, apenas algunas semanas, y el literato de la civilización, él, que impulsa la politización democrática del espíritu y maneja el concepto virtuoso con la mayor dignidad racional retórica, retomó su brillante agitación con pasión de actualizada fogosidad, y trabajó con éxito creciente procurando la capitulación espiritual de Alemania, la cual, como también lo saben muy bien los adversarios aliados, debe preceder a la deposición física de las armas. Pero si su celo democrático estuvo principalmente consagrado a desmentir o, más aún, a suprimir al «gran hombre», él sabía muy bien por qué: el gran hombre de nacionalidad alemana es aquel cuya influencia espiritual debe paralizar categóricamente si, por el contrario, pretende alcanzar su objetivo, la nivelación y el ordenamiento democráticos de Alemania, llámese ese gran hombre Lutero, Goethe, Bismarck o Nietzsche.

¡Nietzsche y Bismarck! ¿Es lícito, es posible situar y nombrar juntos a estos dos personajes? Pero si la lucha de Bismarck contra los «ideólogos», contra el liberalismo humanitarista, en suma, contra el concepto, no fue, en el terreno político, exactamente lo mismo que, en el campo filosófico ético, la crítica de Nietzsche a la moral y al «pecho henchido», ¡entonces no entiendo nada, y nunca más volveré a creer que entiendo nada de las cuestiones internas! Veo y confieso que lo que se desarrolla actualmente en Alemania, que este proceso conducido por el literato de la civilización, que prepara la capitulación espiritual de Alemania y su alistamiento dentro de la democracia universal, es reacción —perdóneseme la palabra, pero viene a cuento—, reacción contra Nietzsche y Bismarck a un tiempo; de lo cual se desprende hasta qué punto ambos, a pesar de toda la enemistad superficial que abrigaban el uno contra el otro, son hijos de uno y el mismo espíritu. Reacción liberal: esta aparente autocontradicción es la vivencia de nuestros días, y significa en esencia la «rehabilitación de la virtud», la restauración y neoentronización de la ideología humanitaria-democrática, del concepto, cosa que constato con entusiasta asombro. Nietzsche, quien sostenía que, en el fondo, el Buen Europeo libraba una guerra contra el siglo XVIII, calificaba de progreso del siglo XIX el hecho de que este entendió el «retorno a la naturaleza» de una manera cada vez más decidida en sentido contrario a como lo entendía Rousseau. «¡Apartémonos del idilio y de la ópera!» Afirma que el siglo XIX fue cada vez más decididamente antiidealista, objetivo, intrépido, laborioso, mesurado, receloso frente a las transformaciones políticas, antirrevolucionario. Ahora lo

tenemos todo nuevamente: el idilio, la ópera, el «idealismo», la retórica, la heretización de la «duda», la fe en la política, vale decir, en la revolución; lo tenemos de nuevo, al jacobino. ¡Entusiasta asombro! En la medida en que la «dignidad racional» significaba la renuncia a la duda y a la libertad, la tiranía del concepto, su elevación —no, su degradación— a ídolo y fetiche político, esta, la politización del espíritu, era, para el «esteta», la aparición de la perdición del espíritu y ninguna otra cosa. Las grandes abstracciones ataviadas con el gorro frigio le parecían al esteta un exceso espiritual, una mascarada humanitaria, similar a la organizada otrora por el difunto Anacharsis Klootz. Las grandes abstracciones, la verdad, la justicia, la libertad, el humanitarismo, despojados de vergüenza y conciencia, y corriendo alocadas por las calles, con el pecho tembloroso, como ménades revolucionarias, es algo que sabíamos que alguna vez debía ocurrir, que alguna vez fue posible en la historia de Europa, y ello gracias a una catastrófica acción conjunta de la filosofía más superficial que haya imperado jamás, con inconvenientes sociales que con toda seguridad acabarían con el terror o de alguna otra manera. Pero ¿era posible imaginar que alguna vez volvería a ser posible el frenesí político del concepto, el avasallamiento político radical del espíritu con una conciencia intelectual tranquila? «La moral es nuevamente posible»; ya lo sé, ya lo sé. Pero que podría ser posible —¡qué digo: ser posible!— nuevamente apenas una sola generación después de esbozada la obra principal de Nietzsche de ¡1887!, en esta forma, como sentimentalismo revolucionario y virtud jacobina, que se establecería como «el espíritu» mismo, ¡no!, eso no lo creía, y ¿quién puede sorprenderse de que primeramente me asombre por ello durante algunos años, antes de volver a inclinarme sobre algún trabajo?

El arte politizado, el espíritu politizado, la moral politizada, el concepto, todo pensamiento, sentimiento y voluntad politizados, ¿quién quisiera vivir en un mundo semejante? ¿En un mundo en el cual la libertad significase el derecho general e igualitario del voto, y que eso fuese todo? «También en algunas órdenes eclesiásticas —decía Treitschke— los superiores se eligen por el voto general, y ¿quién hubiese buscado jamás la libertad en un convento de monjas?» Así habla una mente de orientación totalmente política, por lo que se debe creer; sin embargo, es un alemán, cuya condición de tal hace que para él sea precisamente imposible reducir, siquiera por un instante, la idea de la libertad a lo político. Eso es cosa, por ejemplo, del carbonario italiano, Giuseppe Mazzini. «La ley electoral —exclama—, el principio de toda libertad…». Eso es inequívoco. Si quiero leer algo que me haga revolver las entrañas, que haga que todo en mí se transforme en contradicción (cosa que a veces puede ser útil), abro el volumen de Mazzini que un día, totalmente sin mérito ni acción alguna por mi parte, llegó a mis manos como enviado por el cielo, y al cual debo originariamente no solo lo poco que comprendo la índole de la virtud política, sino que también me enseñó de dónde sacó realmente el literato alemán de la civilización

el estilo, el gesto, la respiración y la pasión de sus manifiestos políticos. Aquí tengo al masón, al demócrata, al literato de la revolución y al retórico progresista latino, al estado puro y en plena floración; aquí aprendo a comprender «el espíritu» como una cosa situada entre el Gran Oriente y el Club de los Jacobinos, tal como quiere que se lo comprenda y debe comprendérselo nuevamente hoy en día, después de la rehabilitación de la virtud. Aquí puedo admirar la imagen de un activismo al cual nada inhibe, que no adolece de la palidez de ninguna duda, y que ora se halla declamando ante su pueblo, con el gesto más amplio y los ojos envueltos al cielo, ora salta en derredor con los puños puestos en jarras y el aliento sibilante, incitando, sublevando, provocando. Aquí se califica a las barricadas de «trono popular», aquí oigo decir a un hombre: «¡Moralidad y técnica!» «¡Cristo y la prensa!» Aquí se enfatiza con la mayor pasión la imposibilidad de conciliar la libertad, la verdadera libertad, con la forma estatal monárquica, aquí se eleva el «dogma» de la igualdad «a la religión del alma», y se resume el «símbolo revolucionario» en estas horrendas dos palabras: «un principio —y sus consecuencias—». ¡Y sus consecuencias! Esta fórmula, que Mazzini define expresa y exageradamente como el símbolo revolucionario, es la fórmula de todo intelectualismo. No en balde el literato político se califica de verdadero intelectual. Y ahora sabemos, y por un instante lo palpamos con nuestras manos, que lo que él entiende por intelectualismo, y lo que nosotros entendemos, con él, por intelectualismo, es el doctrinarismo más duro, estéril e inhumano, y no otra cosa.

Pero al mismo tiempo es también la virtud, más exactamente la virtud en varios sentidos, por ejemplo inmediatamente como el retorno rousseauniano a la naturaleza, como simplificación, siquiera solo como una simplificación tendenciosa, como una simplificación con opción. Si los pensadores actuales osan acercarse de nuevo al concepto de Dios, el hombre del principio y sus consecuencias lo considera penoso. Piensa que es falaz hablar de «Dios» ciento treinta años después de la crítica de la razón pura. Pero precisamente la desvergüenza reaccionaria, oscurantista, con la que hoy en día, en el país de la crítica moral, se blanden políticamente las palabras supremas y espiritualmente más dudosas —verdad, libertad, justicia— implica esa poderosa simplificación que es una forma de manifestación de la virtud.

Conocemos la consigna y la veleidad del «simplificarse» de los libros rusos, en los cuales equivale al «ir hacia el pueblo» en forma personal de los idealistas jóvenes: por ejemplo en Nezhdanov, el sensitivo revolucionario de Tierra virgen de Turguénev, un esteta politizado a quien la «simplificación» le sentaba extremadamente mal, ya que a ella se vinculaba el beber alcohol metílico. «Si es menester tomar aguardiente para "simplificarse", ¡muchas gracias, entonces!», exclamaba. Pues bien, nuestros activistas del «espíritu» y de una decidida filantropía política están muy lejos de intentar realmente ir hacia el pueblo en forma personal. Su relación para con el «pueblo» es absolutamente más platónica, de principios y de naturaleza impráctica, cosa

humanamente imposible, ya que carecen por completo de todo el humor, toda la ternura, la simpatía, la actitud amistosa para con el hombre, en suma del amor necesario para entenderse realmente con el pueblo; y su «filantropía» es, en el fondo, una generosidad de escritorio, retórica y ridículamente barata, que no requiere sacrificios de ninguna especie. Por consiguiente, en su caso, la «simplificación» se limita por entero a lo espiritual. Ni siquiera participa de ella su condición de artista, ya que la misma dista mucho de renunciar al refinamiento aristocrático. Pero ¿no habrá de irles, a pesar de ello, como al pobre Nezhdanov, quien desesperó prestamente de la simplificación porque no toleraba el aguardiente? Si la «dignidad racional» significa la politización y la retorización del concepto, su degeneración para convertirse en la frase virtuosa democrática, entonces ¡muchas gracias! ¿No habrán de aprender a hablar algún día de este modo?

Alexei Nezhdanov no solo era de origen distinguido, sino por añadidura un artista de temperamento, y Turguénev aclara magníficamente que este era el motivo por el cual debía fracasar. No se debe mentir en homenaje a un sistema; el arte no se halla en buenos términos con la virtud, no lo estuvo nunca o solo rara vez, en la medida en que la virtud significa el progreso democrático, y ¿verdad que eso debe significar? Sin embargo es precisamente esta mentira a cuya vigencia se pretende coadyuvar hoy en día «en homenaje a la vida». Poner el arte al servicio del progreso, convertirlo en testigo principal del progreso, elevar al nivel de criterio de su rango y su valor la medida en que fomenta el progreso, eso es lo que se intenta hoy día; y por ejemplo, la crítica dedicada recientemente por un literato alemán de la civilización a la novela de Werner von Heidenstam Carlos XII y sus guerreros, y en la cual declaraba que lo soldadescamente heroico no nos interesa, sino lo humano reprimido, que no alcanzaba sus derechos en aquellos (eso es muy bonito) tiempos confusos; que la toma de conciencia y la rebelión de aquellos de quienes se disponía valdría más que el egoísmo de los reyes, y que Carlos XII solo sería «una novela vuelta retrospectivamente»; esa crítica fue una de tales tentativas. Pero el arte siempre será «vuelto retrospectivamente», reaccionario. No en vano se encuentra, como la religión, entre las potencias antiintelectuales; y equipararal artista con el «intelectual» es una patraña democrática. Jamás el arte será moral y virtuoso, en el sentido político; jamás podrá el progreso confiar en él. Tiene una inclinación fundamental poco confiable y traidora; su fascinación por la escandalosa anti-razón, su proclividad a la belleza de la «barbarie» creadora es indestructible y, más aún, aunque se califique a esa propensión de histérica, antiespiritual, inmoral hasta resultar peligrosa para el mundo, se trata de un hecho imperecedero, y si se quisiese y se pudiese extirparla, se habría liberado por cierto al mundo de un grave peligro, pero al mismo tiempo se lo habría liberado casi con seguridad del arte, y solo unos pocos desean eso. Un poder irracional, pero grande; y la afición de los hombres a él demuestra que los hombres no pueden ni

quieren arreglárselas con lo racional, es decir, con la célebre ecuación tripartita de la sabiduría democrática: «razón = virtud = dicha». En este contexto vale la pena releer la descripción pecaminosamente entusiasta que ofrece Baudelaire de la Marcha de Tannhäuser. «¿Quién podría imaginar —exclama—, al escuchar estos acordes tan opulentos y orgullosos, este ritmo elegantemente cadencioso y espléndido, estas fanfarrias reales, otra cosa que un boato maravilloso, un cortejo de hombres heroicos ataviados con trajes resplandecientes, todos de elevada talla, todos de fuerte voluntad y fe ingenua, igualmente magníficos en sus deleites como terribles en sus contiendas?» ¿Y quién podría desconocer, añadimos nosotros, que, desde el punto de vista de la virtud política, son ideas peligrosísimas las que despierta el arte en este caso? Ayer escuché la Sinfonía Patética de Chaikovsky, esa obra extremadamente peligrosa en su dulzura y su salvajismo, que no es posible oír ni entender sin advertir la antítesis irreconciliable entre arte y espíritu literario de la virtud. Pienso en su tercer movimiento, con su maligna marcha, la cual, si poseyésemos una censura al servicio de la ilustración democrática, debería ser prohibida lisa y llanamente. Mientras esté permitido no solo componer, sino también ejecutar música de esta índole, mientras ese fragor de trompetas y chasquido de platillos siga estando autorizado entre personas educadas, mientras ello ocurra, permítaseme decirlo, también habrá guerra en este mundo. El arte es una fuerza conservadora, la más poderosa de todas; la misma preserva posibilidades espirituales que, sin ella, acaso morirían. Mientras sea posible —y siempre lo será— la existencia de poetas, cuyos deseos y cuyo lamento tiende a recostarse allá lejos, en lo más profundo del bosque, para olvidar «esta época necia»,

De hechos y obras principescas,
De antigua honra y esplendor,
Y de cuanto pueda fortalecer el alma,
Soñando toda la larga noche.

Mientras su nostalgia dirigida hacia adelante convoque la época en que el Señor pone fin y despoja a los falsos de su régimen injusto,

Entonces amanecerá Aurora
Allí en lo alto, por encima del bosque,
Entonces habrá que cantar y tañer,
Entonces, fieles, despertad.

(Joseph von Eichendorff escribió estas poesías, y Hans Pfitzner las revistió de hermosa música en 1915); mientras tanto, decía, no estará asegurada en la tierra la hegemonía de aquella ecuación tripartita, no estará asegurada la democracia. Que se cumplan todas las utopías del progreso, que se cumpla la santificación racional de la tierra, que se cumplan todos los sueños del eudemonismo social, que se convierta en realidad la pacificada tierra del esperanto; ómnibuses aéreos zumban por encima de una

«humanidad» vestida de blanco, devota de la razón, carente de estado y unificada, de una sola lengua, arribada en lo técnico a la soberanía suprema, eléctricamente televidente; pero el arte aún sobrevivirá, y constituirá un elemento de la incertidumbre, preservará la posibilidad, la imaginabilidad de la recaída. Hablará de pasión e irracionalidad, representará, cultivará y celebrará la pasión y la irracionalidad, honrará pensamientos e instintos primitivos, los mantendrá despiertos o los despertará con energías redobladas, como por ejemplo el pensamiento y el instinto de la guerra… No podrá prohibírselo, puesto que ello atentaría contra la libertad. ¿O es que la «humanidad» ha de vivir bajo el absolutismo, la tiranía de la razón, de la virtud y de la felicidad? Entonces es tanto más probable que el arte caiga por completo en la oposición, y que todo cuanto se halla en oposición a esta última tiranía se adhiera apasionadamente a él. El arte se apoderará de la conducción del bando que aspira a la subversión del imperio de la virtud y el arte es un jefe arrollador. Resumiendo, pues: la guerra, el heroísmo de cuño reaccionario, todos los desmanes de la irracionalidad serán imaginables, y por ende posibles sobre la tierra, mientras exista el arte, y su vida perdura y concluye con la de la «humanidad».

Pero hablemos de un modo más personal. No tengamos en cuenta todas las suposiciones acerca del papel futuro del arte, y atengámonos a sus vehículos, la especie intelectual de los «artistas», y a su relación para con la virtud; pronto esa relación se habrá revelado para nosotros como una mala relación, o a lo sumo como una relación sumamente floja e incierta. No es que seamos lo suficientemente fatuos como para presentar a la curiosidad del burgués la forma de vida del artista como una forma de vida inmoral, «amoral», como fue moda en algún momento; la medida de ética personal y hasta de amor social implícita en una vida productivamente artística es, bajo todas las circunstancias, una medida cabal: eso es menester admitirlo. Pero así como la condición de artista es algo sumamente diferente a un libertinaje barato, así la moral es otra cosa —más exactamente algo muy diferente— que la virtuosidad, y las circunstancias nos obligan a insistir en que no se descuide este distingo.

El moralista se diferencia del virtuoso por el hecho de estar abierto a lo peligrosamente nocivo; por la circunstancia de que, como se dice en el Evangelio, «no resiste al mal», cosa que el dechado de virtudes hace en todos los casos con el más respetable de los éxitos. ¿Qué es lo peligrosamente nocivo? Los pastores de almas lo califican de pecado. Pero asimismo esta palabra grave y tremenda es solamente una palabra, y se la debe emplear diferenciadamente. Existe el pecado en el sentido de la Iglesia, y el pecado en el sentido del humanismo, de la humanidad, de la ciencia, de la emancipación del «hombre». En cualquier caso, el «pecado» es duda; es la atracción de lo prohibido, el impulso hacia la aventura, hacia el perderse, el entregarse, vivir, experimentar, conocer, es lo seductor y lo tentador… Solamente los burgueses de provincias se apresurarán a calificar de inmoral este impulso; pero nadie niega que es

pecaminoso. Incluso hemos de ahondar un poco y entrar en algunas digresiones a fin de poner en claro cuál es la situación del pecado desde el punto de vista del humanismo.

En todos los pueblos existen también hoy en día individuos que no tienen por qué ser tontos ni realmente malvados porque no se adhieran a la osada y generosa idea del «progreso» con menor fe y alegría que… pues bien, que el literato de la civilización. Reconocen y admiran el progreso en el terreno técnico y en las ciencias, de las cuales no obstante ya es menester exceptuar la filosofía, y consideran que en el campo de las artes puede hablarse menos aún de progreso. En consecuencia, el progreso les parece pertenecer a la civilización, pero no a la cultura; lo consideran una cuestión de la experiencia, de la inteligencia, de la política, del procedimiento de tornar más cómodo y conveniente el mundo, en suma de las costumbres, pero no de la moral ni del alma. Constatan (con el anciano Karl Jentsch, quien así lo hace en su erudito libro Cristianismo e Iglesia) que «todos los progresos de la ciencia y de la técnica, y hasta los del humanitarismo, jamás han vuelto al hombre más feliz y satisfecho, sino siempre más insatisfecho. En cuanto uno se habitúa a ella, cualquier mejora de la situación vital externa se toma como cosa obvia, que a nadie proporciona placer alguno, y las ambiciones apuntan hacia nuevas mejoras, que por el momento no se pueden conseguir. A todo esto, ningún progreso cultural ha logrado eliminar las terribles dolencias físicas que en todas las épocas golpean a millares y amenazan a todos. Pero mientras se pueda responsabilizar a la sociedad por los males existentes, se revela como utópica la esperanza de remediarlos mediante un orden social perfecto. El progreso cultural ha eliminado ciertas formas especialmente abominables de tormento. Pero en general las transformaciones de la situación social se producen de tal modo que cualquier mejora técnica, económica, social y política, en lugar del antiguo mal que elimina, nos depara nuevos males. Cualquier tentativa por esbozar el plan de un orden social técnica o moralmente perfecto, conduce a lo ridículo y absurdo; en el aspecto moral ya por el hecho de que, con referencia a qué es lo moralmente deseado y perfecto, los hombres difieren hasta tal punto entre sí en cuanto a sus opiniones, que la disputa al respecto hace que, en tiempos de mayor brutalidad, se rompan las cabezas, y en tiempos más urbanos se cubran de burlas y denuestos, y no es raro que se odien a muerte entre sí a causa de semejantes diferencias de opinión. En ese sentido, de nada podría servir una futura situación social perfecta para los miles de millones de hombres que padecieron bajo las anteriores situaciones imperfectas». Todo esto es verdad, es la sencilla verdad humana, y quien diga otra cosa solo está haciendo retórica. La desmesura en la evaluación de la vida social, su revestimiento de una consagración incondicional y religiosa, se le antoja necia y falsa al tipo de personas del cual he hablado, y por buenas razones no oye de buena gana la proclamación de la fe en una «humanidad mejor y más libre» en forma

demasiado jactanciosa. En lo que respecta al medio intelectual del progreso, es decir a la ilustración, está dispuesta a apreciarla asimismo; pero su amor pertenece antes bien a lo que jamás es posible esclarecer, al secreto eterno, y se inclina a considerar más hermoso al hombre en actitud de adoración, que en una actitud emancipada. Esto es una cuestión de gusto o, si esta palabra suena demasiado frívola, de estado de ánimo. Puede decirse que el conservadurismo, en general, es un estado de ánimo, mientras que el progresismo es un principio; y aquí es donde reposa, en mi opinión, la supremacía humana del primero sobre el segundo. En todo caso puede calificarse a este estado anímico de enfermizo sin toparse con demasiadas contradicciones; pues en cierto sentido —digamos, en forma auxiliar, en el sentido individualista-cultural— la enfermedad no constituye un argumento contrario. La enfermedad ha producido los valores más exquisitos. Y, por lo demás, el concepto de la enfermedad y de la depresión es demasiado incierto como para que no se imponga la prudencia en su manejo. Parece depender por completo del punto de vista de cuáles períodos de la vida intelectual-política han de calificarse e interpretarse ahora como depresivos; pues, tal como recordamos, Nietzsche culpó a la «profunda medianía» de los ingleses de haber causado una depresión global del espíritu europeo, cosa que hizo cuando las «ideas modernas», las «ideas del siglo XVIII» fueron lanzadas por aquellos al mundo, y como cuyos imitadores, actores y primeras y más acabadas víctimas señala a los franceses. Y es posible discutir acerca de si es lícito o necesario considerar como un fenómeno depresivo el movimiento francés de los últimos años anteriores a la guerra, un movimiento nacional de índole indudablemente reaccionaria, puesto que consistía preferentemente en la protesta de una joven Francia contra la ruptura radical con su pasado, con su Medioevo, con todos los valores culturales prerrevolucionarios y preclasicistas, por mucho que el literato de la civilización declare improcedente la disputa a ese respecto.

Otra cosa es si el humanista (y el literato de la civilización es un humanista) estigmatiza esa inclinación y estado de ánimo descarriados como pecado, más exactamente como pecado contra el «hombre»; entonces sentimos con él que existe el pecado en el sentido humanista del término. Pero por lo menos cabe replicar una cosa a esto: que la duda y el pecado son más fructíferos y humanamente liberadores que la virtud, la dignidad racional, el orgullo de propietario del filisteo de la verdad y la virilidad transfigurada de un maestro de la democracia. Vérité, Fécondité, Travail, Justice; sí, por cierto, el humanista democrático es un dechado de virtudes, su probidad llega hasta lo indignante, su pretensión de encontrar que los demás son peores que él es tan justa que es un horror, y una vez más resulta imposible eludir aquí el dubitativo interrogante acerca de quién es aquí, en realidad, el «burgués»: si el esteta o su superador, el político. Pienso que un artista sigue siendo, hasta el último aliento, un aventurero del sentimiento y del espíritu, sigue siendo proclive al extravío y

al abismo, sigue estando abierto a lo peligrosamente nocivo. Su propia tarea condiciona su libertad de radicación espiritual e intelectual, le exige estar como en su casa en muchos mundos, incluso algunos terribles, no tolera que se asiente en alguna verdad ni en ninguna dignidad virtuosa. El artista es y sigue siendo un gitano, aun suponiendo que se trate de un artista alemán de cultura burguesa. Puesto que es cosa suya hablar desde diferentes almas, resulta necesariamente un dialéctico. Pero la dialéctica, dice Goethe, «es el desarrollo del espíritu de contradicción que ha sido dado al hombre para que aprenda a discernir la diferencia entre las cosas». Sabemos muy bien que la dialéctica es el pecado, el mal, desde el punto de vista de la fe y de la virtud; precisamente por eso, la consigna moral de «¡No resistas el mal!» es una consigna de artistas y moralistas, y no una consigna política, como puede comprenderse. Pues el político resiste el mal, ¡vaya si lo resiste! ¿Es necesario que aseguremos que no es, lisa y llanamente, un gitano y un aventurero, sino lo contrario, un pedante, un hombre de principios, consolidado, virtuoso, de alma recogida, que ha dicho valet a todo vagabundeo espiritual, que no mira a derecha ni a izquierda, sino que mantiene impertérrito su vista sobre el camino, el estrecho sendero de la virtud, que solo puede transitarse de la mano de la doctrina? En lo que a la dialéctica respecta, obviamente le tiene un miedo infernal, y se apresura a calificar de sofisma a cualquier objeción que se formule a la «doctrina», sin tener en cuenta que, con el mismo derecho, podría calificarse de sofísticos a cada uno de sus propios principios salvacionistas. Su «politización del espíritu», su reconquista del «concepto», su «rehabilitación de la virtud», su avance hacia una conveniencia moralizadoramente combativa significan —es imposible desconocerlo, y hasta debería serlo para él mismo— el fin de toda bohemia, de toda ironía y melancolía, de toda desvinculación, de toda no-pertenencia, de todo humor patibulario, de toda inocencia y puerilidad, en suma, de todo cuanto antaño le parecía a uno «decente», artístico; significan la «madurez del hombre», una virilidad consolidada y transfigurada, que ya poco tiene que ver precisamente con la condición de artista: ahora se halla de pie, en su carácter de praeceptor patriae, con los cabellos cayéndole hasta la mitad de la nuca, frente a la joven generación, arengándola en el clásico estilo virtuoso, aleccionándola en la democracia, y sin avergonzarse…

Ni siquiera se avergüenza ya de ser oportunista; me refiero al procedimiento de rechazar y excluir con fría severidad, por «no entrar en consideración», todo aquello cuya admisión no parezca oportuna en interés de la doctrina, del progreso, de la conveniencia. Está permitido hacer política contra la polis, contra el estado. No está permitido tener espíritu contra «el espíritu». Eso está prohibido. Es inmoral, por ser inoportuno. También lo bello puede serlo en alto grado, y ser considerado totalmente inadmisible, como lo demuestra el siguiente ejemplo.

Han pasado cinco años desde que leí varias veces, con la mayor emoción y placer, L'Annonce faite à Marie de Claudel. En aquella ocasión testimonié que había recibido de esa obra la impresión poética más intensa —y, en general, la impresión artística más intensa— que me había estado deparada desde mucho tiempo atrás. ¿Por qué no decir que me gusta admirar, perderme, que en el fondo me aburro cuando no hay nada que amar, que conquistar, con que compenetrarse? Entonces me siento viejo, mientras que el estado de entusiasmo por alguna creación me dice que aún no lo estoy, y me permite volver a vivir como otrora, cuando el mozo veinteañero descubría apasionadamente la obra de Wagner. Pues bien, yo estaba enamorado del espiritual cristianismo de esa composición francesa, cuyo aliento es tan íntimo y profundo; de la exquisita mezcla de claridad y misticismo que ofrece, de su celestial humanidad, su voz angélica, su encumbrada, tierna y humilde sensibilidad, de la espiritualidad de su condición de enfermo, de la devota religiosidad de su condición de artista. «Va au ciel d'un seul trait! Quant à moi pour monter un peu il me faut tout l'ouvrage d'une cathédrale et ses profondes fondations», y estoy completamente tranquilo respecto a si esta inclinación significa más y algo mejor que sibaritismo y diletantismo literario. ¿No es, ante todo, un movimiento de alegría por el hecho de advertir una Francia demasiado amable como para no poder calificarla de la verdadera Francia, la douce France de nuestros sueños, cuya visión significa la redención ante el énfasis ponzoñoso, la simple vulgaridad de la Francia que preside el señor Poincaré? También la Francia de Claudel nos odia, ya lo sé. Pero es un odio mejor y más noble que el del burgués retórico, y nadie me impedirá creerlo. ¿Qué importa que el autor de la Anunciación, quien vivía en Alemania en su carácter de cónsul, denostara a Alemania durante la guerra movido por su ardiente celo patriótico? En el fondo de su alma debe sentir igual que aquel noble rural del norte de Francia cuyo castillo visitaba Guillermo II, y quien le dijo a este: «Sire, usted es nuestro enemigo; pero después de todo es un emperador, y no un abogado…». Alguna vez Francia y Alemania fueron una misma cosa en el seno materno de los tiempos, antes de separarse los caminos de sus vidas y de interponerse entre ellas un odio mortal. Las une una posesión artístico-metafísica común que no puede adjudicarse con exclusividad a ninguna de las dos: a partir del espíritu alemán, Francia creó el gótico. ¿Habéis advertido hasta qué punto la Anunciación produce, en la traducción de Hegner, la impresión de una obra original? ¿Habéis advertido con cuánta naturalidad se transforma el Anne Vercors del texto francés en el Andreas Gradherz de la versión alemana, el Pierre de Craon en un Peter von Ulm, el Maire de Chevoche en el Schulz von Rothenstein? Por cierto que el amor por esta obra es, ante todo, la alegría de percibir una antiquísima fraternidad que, más que fraternidad, era la unidad.

Confié en que podría hablarle de ello al político del espíritu y literato de la civilización; cosa que reveló falta de tacto, como hube de comprobar de inmediato. Se

encogió de hombros y no quiso saber de nada. No, eso no sirve. Con muy poco tacto me acerqué a él. Rogué por la obra. Intenté despertar por lo menos el sentido histórico de mi acompañante, ganarlo siquiera para este aspecto, evaluar objetivamente una profundización sin precedentes en el alma del Medioevo, conclusiones maravillosas y enriquecedoras del espíritu acerca de esa alma. No. «¡Pero algo de esta índole debe estar permitido!», exclamé, a punto de desesperar. Él callaba. Acaso le horrorizase por un instante su gran virtud. Un poco más indulgente, respondió: «Tal vez. Pero hay cosas más importantes». ¡Que hay cosas más importantes! No sé qué hay, qué puede haber más importante que lo bueno y elevado, aunque no venga directamente a propósito del progreso ni del derecho electoral prusiano. Más aún, si no solo fuese este el caso, sino que hasta se opusiese indirectamente al progreso y al mejoramiento del derecho electoral prusiano, ¿podría un artista por ello cerrarse, en posición duramente política, a lo bueno y elevado? También Richard Dehmel, a quien los jóvenes poetas franceses han estudiado seguramente, había leído por entonces el drama de Claudel. Y le escribió al traductor: «Allí calla toda la sabihondez del espíritu, allí contempla el alma, conteniendo el aliento». ¿Qué puede preocuparle el alma a un literato de la civilización? «Hay cosas más importantes». Más exactamente, «el espíritu». Más exactamente el progreso democrático y cuanto lo favorece. Pero todo cuanto no lo favorece, como por ejemplo una poesía, en la cual por cierto y obviamente se pronuncia esta frase escandalosa: «A cada cual lo que le corresponde; en eso consiste la justicia», eso es inoportuno y, por consiguiente, está prohibido. ¿Entendéis ahora qué significa «resistir el mal»? ¿Y he exagerado cuando califiqué al político del espíritu de jacobino y terrorista?

Me siento dichoso de que la conexión de los hechos me ofrezca naturalmente la ocasión de hablar de una vivencia de esta época bélica que tengo grandes deseos de expresar; y haría mal en asombrarme de esta providencia, puesto que la obra de la cual se trata no hubiese llegado a ser para mí una vivencia tan importante si no perteneciese tan íntima y profundamente a los contextos espirituales que estoy investigando. Es decir una obra, una vez más una obra ajena, pero no de sensibilidad francesa-católica, sino alemana, alemana aún (pues tiene algo de tardía y demoradamente alemán, y contempla con melancolía espiritual lo triunfalmente nuevo, aunque esté pletórica de energías artísticas en lo que a su parte personal se refiere). Ahora advierto que la Anunciación constituyó un recurso auxiliar. Aquí hay algo de la misma índole en alemán, y en este caso es posible un tipo de aprobación incomparablemente más íntimo y directo…

Hasta el presente he escuchado tres veces la leyenda musical de Hans Pfitzner Palestrina, y ese producto frágil y audaz se ha convertido para mí, con curiosa rapidez y facilidad, en una posesión familiar. Esta obra, una obra última y conscientemente última de la esfera schopenhaueriano-wagneriana, de la esfera romántica, con sus

rasgos esenciales dureriano-fáusticos, su clima metafísico, su ethos de «cruz, muerte y sepulcro», su mezcla de música, pesimismo y humor, es un «punto esencial», atañe a la esencia de este libro, su aparición en este instante me procuró consuelo y alivio de una total simpatía, corresponde a mi concepto más propio del humanitarismo, me vuelve positivo, me redime de la polémica, y con él se brinda a mis sentimientos un gran objeto al cual pueden adherirse con gratitud hasta que se hayan curado y calmado como para reemprender la creación propia, y, visto desde el cual, lo adverso adquiere apariencia inesencial…

¿Tenía algo nuevo que decirme el poema en música de Pfitzner? Difícilmente. Pero sí mucho de profundamente familiar, que seguramente yo debía tener deseos de volver a percibir hasta el punto de languidecer; más aún, el efecto extraordinario que ejerció sobre mí de inmediato en ocasión de aquella primera representación matutina ante un anfiteatro de especialistas —entre los cuales no me cuento en modo alguno—, la rapidez con que la absorbí, solo puede explicarse mediante una desusada tensión de la disposición y la receptividad que había suscitado en mí la época, lo hostil de la época. Me arredro ante el análisis, no solo porque en el fondo odio el efecto liquidador de la palabra crítica, sino especialmente porque el desmembramiento, la división, significa una sucesión en la consideración, acaso la separación entre lo intelectual y lo artístico, en virtud de lo cual temo mortificar el conjunto. Naturalmente que en este caso no hay otra cosa que unidad. Pero el arte es fuerte de por sí, y también vence a quienes prohibirían la voluntad espiritual a la cual sirve, si la entendiesen. El producto de una espiritualidad melancólicamente desviada, y hasta contraria a la época, puede ser fuerte, dichoso y victorioso gracias al talento que le ayuda a conquistar el triunfo sobre los ánimos de millares. Por cierto que en este caso sucede, a menudo, que se tome como talento, como arte, la mera posición estilística, inclusive con la anuencia del artista, cosa que, en realidad o además es algo muy diferente, algo intelectualmente mucho más indirecto. Esas quintas y cuartas arcaicas, esos sonidos de órgano y esas cadencias eclesiásticas, ¿no son otra cosa que mimetismo y atmósfera histórica? ¿No proclaman al mismo tiempo una inclinación intelectual y una orientación espiritual en la cual, me temo, haya que reconocer lo contrario de una inclinación y una orientación políticamente virtuosa? ¡Rechacemos esta pregunta! Lo que triunfa es el talento. ¡Admirémoslo!

¡Qué arte elevado en la unión de la movilidad más nerviosa, una penetrante audacia armónica con un piadoso estilo paternal! Conocemos la escuela magistral en la cual se aprendió esto. ¡De qué modo puramente orgánico se combina lo espiritualmente moderno, todo el refinamiento de esta rocalla pretextada, con lo que es medio ambiente musical, es decir lo que es humilde y primitivamente Medioevo, frugalidad, hálito sepulcral, cripta, esqueleto, en esta partitura romántica! El dulce tema de Ighino, que se repite con la mayor belleza en el preludio al tercer acto, entró

de inmediato en mi corazón, ese símbolo melódico de la personalidad de un niño pleno de melancolía y fidelidad, que de buena gana abandona lo nuevo y brillante, permaneciendo vuelto hacia lo antiguo. Esta parte es maravillosa; creo que lo musicalmente más fino y dulce de la obra está vinculado a ella. Cuánto gana la palabra en castidad y, al mismo tiempo, en fuerza redentora, cuando nace con dolores de la música, cuando la música describe esas angustias e inhibiciones del alma de las cuales emerge la palabra grave, tras ardua lucha; por ejemplo, en los compases rítmicamente incomparables que preparan la entrada de Ighino y su arrebato «La aflicción del anciano padre». ¿Y qué pecho que aún respira serenamente no se vería súbitamente conmovido por un sollozo —e inevitablemente, una y otra vez— cuando la pura voz del niño canta acerca de la gloria de Palestrina, de su «genuina gloria que en silencio y con el tiempo lo rodeó como un vestido de fiesta»?

Un instante de beatífico lirismo, cuya belleza adquiere certidumbre cuando la frase melódica se repite de inmediato en una instrumentación más diáfana. Muy tardíamente, en el tercer acto, vuelve a rozársela a modo de alusión: ello ocurre en el momento en que Ighino asegura a su padre que aún se lo ha de nombrar en épocas remotísimas; y en este instante se advierte, con envidia, nuevamente y al igual que en otros pasajes, las posibilidades de homogeneización y de profundización ingeniosa o íntimamente sensual que ofrece la elaboración motívica wagneriana…

Repito que relego a un segundo plano todo cuanto sea ético y espiritual para admirar exclusivamente, en primera instancia, las facultades y virtudes estéticas de la obra. Examino la vasta sucesión de escenas del primer acto —aunque densamente colmada en el aspecto artístico— y considero que la misma ha sido estructurada de una manera desusadamente bella y ligera, de un modo logradamente necesario. Al diálogo de los jóvenes sucede la movida escena entre Palestrina y el prelado, y de inmediato estamos en presencia de la lívida escena de los «predecesores», pletórica de sonidos espectrales del pasado, esa íntima visión, ese profundo coloquio en que se debate nocturnamente un hombre vivo, piadosa y distinguidamente colmado de tradiciones, con sus maestros… Estos desaparecen; la angustia y la oscuridad hacen que el solitario clame al cielo, cuando la voz angélica se eleva conmovedoramente en el kyrie, suena la hora de gracia del hombre cansado, sus oídos escuchan la voz espectral de la amada muerta, se abren los abismos luminosos, los coros infinitos estallan en el gloria in excelsis, cantándole, acompañados por todas sus arpas, la perfección y la paz… Entonces se afloja la sobretensión, todo empalidece, Palestrina pende, agotado, en su sillón; ¿y ahora, qué? ¿Será posible concluir sin lasitud este acto, que constituye un verdadero festival sagrado en homenaje a la dolorosa condición de artista y una apoteosis de la música, después de haberlo elevado hasta semejantes visiones? ¿Será posible producir aún otro efecto que llegase a superar semejante crescendo? ¡Cuánto placer es comprobar que ello se torna posible, cómo

semejante posibilidad ha sido premeditadamente preparada por esa sapiencia, esa previsión y esa política del arte exquisita, lícita, hasta imperativa y entusiasta! ¡Prestad atención! A través de la ventana del pequeño gabinete de trabajo de Palestrina se divisan las cúpulas de Roma. Muy al comienzo, ya al término de la primera escena, cuando Silla, el promisorio discípulo, partidario de los futuristas florentinos, mira por la ventana paseando su vista sobre Roma, despidiéndose con palabras bondadosamente irónicas del viejo reducto conservador, se inicia en la orquesta, después de la majestuosa descarga del motivo de la ciudad, una cantilena moderadamente fuerte y monótona en segundas, que no parece querer tocar a su fin, y cuyo sentido parece inextrincable en un principio. Ante este curioso acompañamiento, el público intercambiaba miradas asombradas y sonrientes, y no había entre ellos nadie que augurase futuro dramático alguno a semejante ocurrencia extravagantemente inexpresiva. Y repito: ¡prestad atención! Desde ese momento ha transcurrido más de una hora en la realidad —ilusoriamente, toda una noche— y ha sucedido un mundo de cosas. La evanescente gloria angelical ha dejado tras de sí una alborada terrenal; rápidamente, y con ardiente resplandor se alza el día afuera, por encima de las cúpulas; esa es Roma, y su tema se anuncia amplia y suntuosamente en la orquesta. Y entonces, en efecto, se reinicia también la cantilena olvidada de la noche anterior, que se asemeja a un tañido; sí, son campanas, las campanas matinales de Roma, no campanas verdaderas sino imitadas por la orquesta, pero de una manera como nunca jamás había sido artísticamente imitado el archiestruendo de centenares de campanas de iglesias, sonantes y tronantes, un colosal mecerse de segundas fabulosamente armonizadas en el cual, como es el fragor de una caída de agua, que el oído no logra dominar, se mezclan todas las alturas sonoras y todos los tipos de vibraciones, truenos, oscilaciones y retumbos con los más agudos en falsete de las cuerdas, exactamente como ocurre cuando el tañido de cien campanas parece haber puesto en vibración toda la atmósfera y querer hacer estallar la bóveda celeste. ¡Es un efecto descomunal! El maestro dormitando a un costado en su sillón, la ciudad sagrada en el resplandor púrpura que, penetrando por la ventana, transfigura la pobre estancia de nocturno éxtasis creador, y sumado a ello el poderoso pendular de las campanas, que solo pasa a un segundo plano cuando los bien descansados mozalbetes recogen las hojas pautadas diseminadas en la habitación e intercambian sus escasas réplicas, y que luego recomienza su temeroso andar hasta que cae el telón.

Admiro la belleza compositoril con que la poderosa figura del Cardenal Borromeo, ese mecenas rebelde, vincula el mundo sacro-intelectual de Palestrina con el mundo de la realidad, con el mundo del segundo acto. Pero este propio segundo acto es una belleza en cuanto composición, tal como se halla situado, con su colorido turbulento, entre el primero y el tercero. En contra del dictamen estético de la mayoría, me regocija esta imposibilidad posibilitada, esta dramaturgia puramente ideal que, si no

«acción», es por lo menos un acontecer abigarrado e iluminado por el espíritu. La "vida a la luz del pensamiento", ¿qué puede brindarnos el arte de mejor y más entretenido? He oído juzgar, efectivamente: «Meyerbeer, ópera histórica». Eso es un error total. Para decirlo todo, acaso estuviese yo mejor protegido que otros contra este malentendido, acaso estuviese yo en buenos términos, desde mucho tiempo atrás, con la intención aquí vigente: la de hacer que la idea se manifieste a partir del detalle histórico, y solo gracias a ello conferirle tensión dramática. En cualquier caso, toda censura que aquí se formule ataca el conjunto, la concepción. Podemos creer que esta idea de la composición —arte, vida y nuevamente arte— haya sido la primera nebulosa, lo primero que realmente viera el poeta.

Pesimismo y humor… Jamás he sentido con mayor intensidad y simpatía la correspondencia entre ambos que a la vista del segundo acto de Palestrina. El optimista, el mejorador, en una palabra el político, jamás es humorista, sino patéticamente retórico. En cambio el ético pesimista, al que hoy en día prefiera denominarse —bastante impropiamente— el «esteta», se conducirá humorísticamente, con predilección natural, frente al mundo de la voluntad, de la realidad, de la culpa y de los asuntos arduos, en cuanto artista lo verá como pintoresco y cómico, en marcado contraste con la silenciosa dignidad de la vida intelectual; y solo en este contraste se funda el dramatismo de las escenas del Concilio, en el cual el producto de aquella noche exaltada que hemos vivido, la Misa de Palestrina, se convierte en objeto de la negociación política. Realmente, ¿qué clase de vida y realidad podría ser más grotesca, tumultuosa y cómica, desde el punto de vista de ese contraste, que la política? El segundo acto no es otra cosa que una sátira colorida y amorosamente estudiada la política, y más exactamente su forma dramática directa, el parlamento. El que se trate de un parlamento de clérigos eleva hasta el extremo su ridiculez y su indignidad. Por cierto que la música es el pathos original, y por ello el preludio orquestal —tal vez el trozo musical más brillante de la velada— aún produce un efecto totalmente patético: el retumbar, el ímpetu, la precipitación, la carrera desenfrenada y sin aliento, cuyo instante más admirable lo constituyen las cuatro jadeantes tentativas de atacar el motivo principal (reducción pianística), ilustra trágicamente las palabras de Palestrina referidas al «movimiento para el cual la vida nos fustiga incesantemente», y es solamente una descripción demasiado experimentada del atroz Sansara. Y, sin embargo, es precisamente la esencia fundamentalmente patética de la música la que, junto con su humanidad, produce esa avasalladora comicidad. Pienso en la figura del patriarca Abdisu de Asiria y los sonidos de insospechada y fantástica ridiculez que acompañan en la orquesta su hierático júbilo por «este día» y «esta obra», y su suavemente fracasado discurso parlamentario. Nunca jamás la emocionante comicidad que despierta una ancianidad torpe y una digna ignorancia ha sido sentida de modo tan penetrante ni elevada hasta producir un efecto tan singular.

Este acto es entretenido, dígase lo que se quiera. Su riqueza en acentos, lo acusado de sus tipos, su transparencia ideal le confieren el sublime interés del arte triunfante. El vivaz Obispo de Budoia, el desenfrenado y arrogante español, el suficiente Cardenal Novagerio, en cuya parte travesea con infamia el motivo de la tortura: la vida se halla en movimiento, el arte la corona con juguetonas luces, la reúne para obtener de ella su máxima energía; y ¡qué retorno, luego, a sí misma, hacia la célula creadora pura, hacia el mundo de la soledad y la fidelidad! El Papa canta en hexámetros […] una idea maravillosamente grandiosa. El final es paz y resignación, es «pensamiento musical» junto al órgano portátil, apenas levemente perturbado por rápidos y distantes evvivas acompañados por el rasgueo de las mandolinas. Y serenamente pronuncia la orquesta las palabras finales, que fueron también las del comienzo y que constituyen un secreto…

Aún nada he dicho acerca de Pierluigi Palestrina, el músico-héroe de esta obra. Amé su figura desde el mismo instante en que penetró con el prelado por la estrecha puerta de su cuartito, la figura del maestro medieval, del artista, tal como de ninguna manera se lo imagina el romanticismo popular, callado, modesto, sencillo, sin pretensiones de «pasión», atenuado y contenido, e interiormente herido, con una postura dolientemente digna. Lo veo con su suave testa ya encanecida, inclinada hacia un costado, elevando levemente su mano desde la articulación del hombro hacia su joven discípulo, y diciendo: «Sed piadosos y callados». En nosotros rebulle una infinita simpatía… «¡Sed piadosos y callados!» ¿Cómo no habría de ser piadoso y callado quien está consagrado a la labor artística? ¿O es que alguien de esa condición ha de correr por la calle y gesticular políticamente?… Y aunque esta figura de artista no es romántica en el sentido barato del término, es no obstante romanticismo, y lo es precisamente por el hecho de constituir el centro lírico del poema. El arte romántico suele ser arte «vuelto retrospectivamente» en dos sentidos: no solo en la medida en que, como dice Nietzsche, es «historia aplicada», sino también por el hecho de que se vuelve, reflexivamente y reflejante, sobre el sujeto. A la inversa, cuando menos todo arte que tiene por objeto el arte y el artista —por muy escépticamente irónico que sea el tratamiento de ese objeto— es decir todo arte confesional es arte romántico; y especialmente en este aspecto, aunque también lo sea por varios otros motivos, concretamente como profesión de fe de artista —más exactamente, de un artista del tipo más desconsiderado y radical—, Palestrina es una obra de arte romántico. Pero en lo que a política respecta, ¡no esperemos poder pasar sin ella! ¿O es que jamás hemos podido pasar sin ella, solo que no lo sabíamos?

En este momento, al término del tercer año de la guerra, publica Pfitzner un trabajo titulado El peligro futurista, y escrito «en ocasión» del Ensayo de una nueva estética de la música de Busoni, del libro programático del progreso musical. El compositor alemán habla, pues, en ocasión de problemas estéticos; él mismo lo dice, y con ello

manifiesta su conocimiento del hecho de que las perspectivas de sus cuarenta y cinco páginas van, por doquier, mucho más allá de lo meramente estético. En verdad, difícilmente nos equivocaríamos si calificásemos su folleto de escrito polémico político, a pesar de que el mismo posee justamente una tendencia antipolítica, vale decir, conservadora. «Bach y Beethoven —exclama— deben "concebirse como un comienzo", y no "como cosas perfectas e insuperables". En esto se revela de la manera más desembozada esa cierta predeterminación del objetivo que desde siempre he sentido como hostil y opuesta al arte». Y después de combatir durante toda una página la «predeterminación del objetivo», llega a una de esas formulaciones precisas y hondamente fundamentadas que solo halla el escritor genuino: «No es el arte, sino el artista quien tiene un objetivo». ¡Excelente! Pero obsérvese con cuidado: ¿es esto estética, o es política? En última instancia es, en verdad, una tercera cosa, más exactamente ética, es decir exactamente lo que el político del espíritu califica de «esteticismo». Pero antipolítica es también política, pues la política es una potencia terrible: basta saber de ella, para haber sucumbido ya a ella. En tal caso se habrá perdido la inocencia.

En otro pasaje dice Pfitzner —y con esta ofrezco una cita que cuaja en este libro como ninguna otra—: «Pues bien, no hemos de detener al espíritu universal imperante; que venga lo que ha de venir. Si lo que llega es bueno, esa es otra cuestión; y si ha de ser mejor que lo que ya tenemos, es una cuestión que nos conmueve». Y prosigue diciendo: «Busoni lo espera todo del futuro para la música occidental, y concibe el presente y el pasado como un comienzo balbuceante, como la preparación. ¿Pero qué ocurriría si las cosas fuesen diferentes? ¿Qué ocurriría si ya nos encontrásemos en una culminación o, más aún, si el punto culminante ya hubiese quedado atrás? ¿Qué ocurriría si nuestro último siglo o nuestro último siglo y medio marcasen la época de florecimiento de la música occidental, la cúspide, el verdadero período de esplendor que jamás retornará, y al cual sucedería un derrumbe, una decadencia como la que sucedió a la época de esplendor de la tragedia griega? Mis sentimientos tienden más bien hacia ese punto de vista. Ya Rubinstein habló seriamente de un "finis musicae". ¿No será tal vez la misión de nuestra época no la de tratar de buscar los sextos de tono, la de pretender avanzar con velocidad delirante, la de pretender aniquilar todas las conquistas en beneficio de alguna nueva conquista, sino que antes bien dicha misión haga aparecer como deseable una amorosa reflexión acerca de lo ya creado y de lo que se crea actualmente, y más exactamente no solo acerca de lo que nada sobre la superficie? El error prevalece en todas las épocas, pero siempre tiene una coloración diferente. Es posible que el filisteísmo haya sido el signo de la época anterior; pero no es el signo de la actual, sino que es lo contrario. Ante todo lo nuevo, la época precedente se preguntaba: ¿Me es esto cómodo y comprensible? La época actual se pregunta: ¿No quedaré en ridículo, y pareceré retrógrado? Esa es toda la

diferencia». Y lo es, toda. Solo se exagera fácilmente cuando se afirma que todos los resultados producidos desde hace quince años se originan en este nuevo filisteísmo, que supera en mucho al honorable filisteísmo antiguo en ridiculez y en influencia funesta; y cuanto dice en ellos el músico alemán es exactamente lo mismo que manifiesta en su libro Nuestra Era un racionalista viril, el danés Johannes V. Jensen: «El futurismo también ha hecho su entrada en los salones neoyorquinos. Nunca un Moloch mantuvo tan disciplinadas las almas de esclavos como la moderna voz de mando de progreso; inclusive los anglosajones, de quienes, en última instancia, proviene el concepto de common sense, se inclinan voluntariosos ante el látigo; prefieren caminar desnudos por las calles que ser tontos, como el viejo buen emperador del cuento».

El peligro futurista es hijo de la guerra, y en consecuencia no puede sorprender que ese ensayo exhiba una coloración política. En cambio Palestrina nació antes de la guerra; por lo menos las dos terceras partes de la partitura estaban terminadas en agosto de 1914. Sin embargo, basta una mirada fugaz para descubrir las líneas que vinculan esta obra con el escrito polémico, y resulta asombroso ver cómo problemas que la guerra «democratizó», que despertó confiriéndole una actualidad general y periodística, ya ocupaban perentoriamente a cualquier sensibilidad expuesta desde muchísimo antes, y en modo alguno de una manera académica y en las horas de ocio, sino hasta en lo más íntimo, hasta en su propia producción. No creíamos en la guerra […] mientras la albergábamos en nuestro propio seno.

Aún no han transcurrido diez minutos desde que se ha abierto el telón, cuando el joven Silla prorrumpe ya en estos capciosos versos:

¡Qué corriente hermosamente libre recorre nuestros tiempos!
Ya basta el mero pensamiento
en la alegre Florencia,
para que mi propio ser pueda
liberarse del necio yugo de lo generalizado,
y trepar hasta el peldaño más alto.
Así, en mi amado arte, las voces cantantes,
dependientes desde siempre, deplorablemente polifónicas,
se liberan y adquieren existencia individual.
……
Pero a mí me arrastra hacia todo lo bello y nuevo,
y así como veo relucir la gloria y la vida ante mí,
¡seguramente toda la humanidad se eleva
en constante liberación, hacia alturas insospechadas!

Repitamos la pregunta: ¿es esto estética, o es política? Esta vez no cabe una tercera opción: es política, «en ocasión» de la estética. Pues la liberación, la emancipación individualista en contexto ideal con el infinito progreso de la humanidad, es política, es

la democracia; y nuestro poeta hace que nos la proclame alguien que está «en eso», alguien «que recorre la estancia, midiéndola con movimientos elásticamente esperanzados».

Palestrina, por su parte, está al corriente.

Lo sé, aunque Silla cree que nada sé aún.
Es un joven colmado por los dones de Dios,
y no me siento con derecho a prohibírselo.

Y cuando Borromeo, el hombre de la poderosa Iglesia, se altera: «¿Ni siquiera lo amenazáis? ¿De tan benigno talante estáis?», responde aquel: «¡Ay, el amenazado soy solo yo, y no él!». A continuación narra:

El arte de los maestros de muchos siglos,
misteriosamente unidos a través de los tiempos
para construir con ellos de continuo una maravillosa catedral,
al cual ofrendaron su vida, su confianza,
y al cual también yo brindé mi pobre existencia,
a él se le antoja cosa vieja y desgastada,
lo cree superado, lo cree muerto.

Ahora los diletantes de Florencia,
partiendo de antiguos escritos paganos,
inventaron por artificio teorías,
según las cuales componen música de aquí en más.

Y Silla se siente impulsado hacia ellos,
y solo vive y piensa en los nuevos sones.
¡Acaso tenga razón! ¿Quién puede saber
si el mundo no transita ahora caminos insospechados,
y si lo que nos pareció eterno, no se lo lleva el viento?
Aunque triste es pensarlo, casi inconcebible…

Sería imposible expresar con mayor perfección la psicología y el clima vital de cualquier conservadurismo que mediante estas palabras; me refiero a un conservadurismo libre, sapiente, tierno, espiritual, en una palabra irónico, no a un conservadurismo robusta y autoritariamente creyente, como el del cardenal, a quien tanta benevolencia y tantas dudas le provocan una saludable contrariedad, y a quien el maestro le parece «enfermo del alma». Por su parte, Palestrina califica para sí de «muy segura» el alma del sacerdote, y dice mentalmente a ese hombre gravemente airado:

¡Oh, si supieses
todo cuanto aquí aún susurra y quisiese expresarse,
qué pensamientos más sombríos, siniestros…
poco aún te parecería darme de palos!

¡Qué maestro problemático! ¿Quién hubiese podido creer que tal pudiese ser el aspecto de un alma conservadora? Posee formas de perfecta sumisión frente al cardenal, tal como cuadra a un buen artista y como no podría corresponderle de otro modo al pobre y pequeño maestro de capilla. Pero cuando las cosas se tornan serias, le niega obediencia de la manera más improcedente. No quiere escribir la misa salvadora, así por ello se vaya al diablo toda la polifonía. Y cuando Borromeo, en el límite de su paciencia, le interroga: «¿Y si lo ordena el Papa?», él responde: «Puede dar órdenes, pero jamás a mi genio, sino solamente a mí». Esto es fuerte, y no muy medieval. En esa réplica se manifiestan un orgullo y una libertad pertenecientes a la «época moderna», hasta tal punto que, al final, el sacerdote considera que, en sus inmediaciones, hiede a azufre. Palestrina tiene el alma enferma —y realmente la tiene—, en cambio su melancolía está ligada a una conciencia de sí mismo que le hace oír, de boca de sus «predecesores», estas palabras:

El círculo de los exaltados está pletórico de anhelos
de quien lo cierra: ¡oh, tú, el elegido!

Pero no es verdad: no nos inclinamos a sentir esta escena de los predecesores, ni a la inmediatamente posterior de la inspiración angélica como un puro milagro legendario ni como un encantamiento teatral católico; para nosotros, estas visiones significan una visualización de lo más éticamente íntimo, y por ello para nosotros la exclamación «¡oh, tú, el elegido!» procede de la misma fuente que la respuesta:

Yo no, yo no; débil soy, pleno de defectos,
y mi interior está en devenir.
Soy un hombre anciano, mortalmente fatigado,
al cabo de una época de esplendor.
Y no veo ante mí sino tristeza,
ya no puede arrancárselo a mi alma.

¿Y de dónde proviene esta melancolía? ¿De dónde sale aquello de que se halla «en medio de la vida como un solitario en la profundidad del bosque, donde no hay salida en la oscuridad», y que no comprende cómo alguna vez pudo crear, regocijarse y amar? Pero así y no de otro modo son las cosas cuando la culminación y la mutación de la propia vida coincide con una mutación de los tiempos, y cuando uno se torna lento, apegado, y ya un tanto cansado. No es cosa pequeña haber madurado en la atmósfera de una era, y luego, súbitamente, ver iniciarse una nueva, a la cual se pertenece asimismo con una parte del propio ser, de estar situado con un pie en la Edad Media y con el otro en el Renacimiento; ello siempre suponiendo que se tienda, por disposición de ánimo, al conservadurismo, lo cual es decididamente el caso de Palestrina. Nada hay más conservador que las palabras que dirige a las sombras de los maestros:

Vivisteis poderosos en una época poderosa,

oscuramente situada aún en la inconsciencia,
como una simiente en el seno de la Madre Tierra.
Pero la luz de la conciencia, mortalmente deslumbrante,
que se alza perturbadora como el día insolente,
es hostil al dulce tejido de los sueños, a la creación de las artes;
frente a semejante potencia, hasta el más fuerte depone las armas.
Y de allí ya no hay mucha distancia hasta este deseo y propósito:
Con los ojos abiertos en las fauces de la vida quiero
huir de esta época,

circunscripción anacrónicamente schopenhaueriana de un propósito total y absolutamente improcedente que los maestros también rechazan no sin severidad categórica. «¡Tu tarea terrenal, Palestrina —dicen—, crea tu tarea terrenal!»

La piedra final del edificio,
disponte a colocarla;
este es el sentido de la época.
Cuando presentes tu imagen completa,
cuando tu figura esté acabada,
tal como ardía desde un comienzo
en el espíritu creador,
entonces resplandecerás claro,
entonces resonarás puro,
tú, Pierluigi,
piedra última
de sus hermosas cadenas.

¿Qué otra cosa significan estos versos que la prosaica frase de su escrito polémico: «No es el arte, sino el artista quien tiene un objetivo»? La opinión contraria sería pathos optimista. Palestrina es el hombre del ethos pesimista. Si el mundo «avanza» en una dirección en la cual no se cree en absoluto, a pesar de que se reconoce semejante progreso como necesario e inevitable, e incluso por naturaleza no puede eludirse el estimularlo, entonces es imposible ser patético; el sentido de la época adquiere un carácter personalmente ético, y lo que importa es «tu tarea terrenal»; lo que interesa es acabar tu figura; de lo que se trata es de mantenerse (no digo sostenerse). Sea lo que fuere, Palestrina halla fuerzas para serlo; y al crear la obra necesaria, que solo él es capaz de crear en virtud de su naturaleza y de su posición en el tiempo, la misa, que aúna el arte modernamente desarrollado con el «sentimiento eclesiástico», surge para él, al mismo tiempo, la dicha poética de preservar la música de figuración de las llamas, se convierte en el «salvador de la música» en virtud de una acción conservadora y creadora. Ahora sabe qué es, adónde pertenece y adónde no, o

cuando menos en qué medida pertenece a uno y otro lado; conoce su destino, su honra y su lugar, y quiere «estar contento y en paz».

Por cierto que este es un conciliador final de fábula; sin embargo, se ha estimado que la obra de Pfitzner es «desesperanzadamente pesimista», cosa sumamente comprensible y justificada en un momento en el cual el optimismo raya en lo revolucionario. Realmente Palestrina es una composición que, aunque éticamente se halla en un nivel aún superior que en el del plano artístico, carece por completo de optimismo progresista, vale decir de virtud política. Es romanticismo no solo en cuanto profesión de fe de artista, sino que lo es mucho más profundamente aún, en cuanto a su tendencia anímica, a su clima espiritual; sus simpatías no están destinadas a lo nuevo, sino a lo antiguo, no son para el futuro, sino para el pasado, no son para la vida, sino para… No sé qué temor me impide terminar la frase, que es fórmula y definición básica de todo romanticismo. Pero ¿habéis advertido que la figura femenina de la obra, Lucrecia, no pertenece a la vida, sino que es solo una imagen y una sombra? Había sido la mujer de Palestrina, murió, y cuando murió «su interior quedó hueco y sombrío», canta Ighino. Pero se trata de una clase peculiar de vacuidad y de sombras, manifiestamente más fértil que muchas plenitudes y claridades, pues de aquellas surge la obra suprema de Palestrina, y es la difunta quien se la inspira quedamente. ¿Hubiese podido hacerlo en vida? Cuando él se halla ante la imagen de ella, la música halla sonoridades de exuberante ensoñación para expresar el amor de Palestrina por la sombra de Lucrecia; ¿tendría deseos de producir tanta belleza con motivo del amor a una mujer viviente? O preguntándolo directamente: ¿sería Palestrina el hombre, lo fue acaso, como para amar tanto a una mujer viva como ama a la muerta? Y preguntando de una manera general: ¿es el genio inspirador de este artista, en general, la vida, o, por el contrario…?

Existe en la partitura de Palestrina un tema —que es, cierta y realmente, el más importante de todos, y una vez casi hemos estado a punto de hablar de él— cuya significación no resulta clara, y que no es posible llamar directamente por un nombre, como por ejemplo el motivo del emperador Fernando y el motivo del concilio, o los motivos de las ciudades de Roma, Bolonia y Trento. Trátase de una figura melódica de extraordinaria belleza, que consta de dos compases diríase que colocados con una precisión melancólicamente consciente, a los que sigue una cadenza de nobles sentimientos, que asciende a lo alto y que retorna devotamente a la dominante en la ornamentación de un floreo de semicorcheas. Esta figura ya aparece en el Preludio, a continuación del tema arcaico propio de Palestrina, y su reaparición siempre acompaña o crea instantes de significación espiritual o poética. Domina la escena musical cuando el cardenal insta al fatigado maestro a crear la obra conservadora y coronadora; también resuena cuando los predecesores le anuncian «el sentido de la época» y el de su propia vida; y constituye, de una manera nada wagneriana ni teatral, la conclusión

tranquila y resignada de toda la composición. ¿Qué quiere decir, entonces? Indudablemente, pertenece a la personalidad de Palestrina. Es el símbolo de una parte de su ser, o de su ser en alguna relación determinada: es el símbolo de su destino artístico y de su posición temporal, es la palabra metafísica que expresa que no se trata de un comienzo sino de un fin, es el motivo de la «piedra final», la mirada melancólica, la mirada retrospectiva… Pero aún no he dicho en qué otro pasaje se cita también este tema: exactamente allí donde se habla de la muerte de Lucrecia; ¡verdadera e inconfundiblemente! constituye la corriente sinfónica que subraya las palabras de Ighino: «su interior quedó hueco y sombrío»; por consiguiente, es al mismo tiempo el símbolo del estado anímico en que sumió a Palestrina la muerte de su esposa, el símbolo de su amor vuelto retrospectivamente o, mejor dicho, en dirección descendente, hacia el reino de las tinieblas, que en aquella maravillosa noche creadora se revela como fuerza inspiradora; es, en suma, la fórmula mágicamente eufónica de su tipo peculiar de productividad, de una productividad del pesimismo, de la resignación y de la nostalgia, una productividad romántica.

Durante una noche de verano, entre la segunda y la tercera representación de Palestrina, conversábamos, sentados en una terraza con jardín, sobre la obra y —cosa palmaria— la comparábamos, en cuanto drama del artista y obra de arte en general, con Los Maestros Cantores; comparábamos a Ighino con David, a Palestrina con Stolzing y Sachs, la misa con la canción del premio; hablábamos de Bach y de la música eclesiástica italiana en cuanto fuerzas estilizantes. Entonces dijo Pfitzner: «La diferencia se manifiesta con la mayor claridad en los cuadros escénicos finales. El final de Los Maestros Cantores lo constituye un escenario resplandeciente de luz, el júbilo popular, esponsales, gloria y esplendor; en mi obra, Palestrina, ciertamente que también celebrado, se halla solo, en la semipenumbra de su habitación, bajo el retrato de la difunta, y sueña sentado al órgano. Los Maestros Cantores es la apoteosis de lo nuevo, un premio del futuro y de la vida; en Palestrina todo se inclina hacia el pasado, en ella reina la simpatía por la muerte». Todos callamos; y a su manera —una manera de músico—, elevó por un instante oblicuamente sus ojos, dejando que se perdieran en la nebulosa.

No resulta inmediatamente comprensible por qué la última de sus palabras me conmovió y me asombró extraordinariamente. No es que me haya llegado objetivamente por sorpresa, ya que estaba completamente en su lugar. Lo que me dejó tan atónito fue la formulación «simpatía por la muerte»… no podía dar crédito a mis oídos. Esa frase era mía. Antes de la guerra yo había comenzado a escribir una pequeña novela, una especie de historia pedagógica, en la cual un hombre joven, enclavado en un lugar de residencia moralmente peligroso, quedaba situado entre dos educadores igualmente singulares, entre un literato, humanista, retórico y progresista italiano, y un místico, reaccionario y abogado de la antirracionalidad, un tanto

sospechoso; al buen mozalbete se le da la opción entre las fuerzas de la virtud y de la perdición, entre el deber y el servicio de la vida y la fascinación de la corrupción, a la cual no era insensible; y el giro de la «simpatía por la muerte» era parte temática integrante de la composición. Y ahora yo lo oía textualmente en boca del autor de Palestrina. Y sin subrayado alguno, de una manera totalmente improvisada, a lo que parecía, y solo para llamar las cosas por su nombre apropiado es que la había pronunciado. ¡Qué cosa en exceso curiosa! A fin de definir a fondo su obra patético-musical, este significativo contemporáneo había recaído, con exacta necesidad, en una fórmula de mi irónica obra literaria. ¡Cuánta fraternidad significa, sin más, la contemporaneidad! ¡Y cuánta similitud en la orientación del trabajo intelectual se necesita para que dos trabajadores intelectuales que viven tan distantes el uno del otro, en una esfera artística totalmente diferente, sin conexión exterior entre sí, se pongan de acuerdo en el mismo símbolo verbal para designar complejos espirituales íntegros!

«Simpatía por la muerte»; no es esta una frase de virtud ni de progreso. ¿No es, antes bien, como ya he dicho, la fórmula y la definición básica de todo romanticismo? Y aquel hermoso, melancólico motivo de Palestrina, pletórico de destino, que no supimos definir de inmediato, ¿sería entonces el motivo de la simpatía creadora por la muerte, el motivo del romanticismo, la palabra final del romanticismo? El cantante de Palestrina era el mismo que causara tan poderosa impresión sobre Romain Rolland en Basilea, donde cantó la parte del Evangelista en La Pasión según San Mateo. Sentado de noche a su mesa, se asemejaban conmovedoramente al autor: de ese modo resultaba perfecto el cuño confesional de toda su interpretación. No se trataba solo de la coronación de la música eclesiástica italiana, sino de la «última piedra» del edificio de la ópera romántica, del melancólico acorde final de un movimiento artístico nacional que, en su propia opinión, concluye gloriosamente con Hans Pfitzner.

Quiero decirlo todo; tal es el sentido de este libro. El compositor de Der Arme Heintich, de Die Rose vom Liebesgarten y de Palestrina, que pudo haberse preocupado por la política hasta el verano de 1914, que había sido un artista romántico —es decir nacional, pero apolítico—, experimentó a causa de la guerra la inevitable politización de su sentir nacional. Tanto hacia adentro como hacia afuera tomó posición con una decisión que debía causar no poco desprecio y debía chocar no poco a toda la «literatura», a todo el radicalismo cosmopolita. Verdaderamente, este hombre tierno, fervoroso y espiritualizado tomó posición contra el «espíritu», se reveló como «hombre de poder», anhelaba el triunfo bélico de Alemania, y cuando alcanzó su culminación la disputa de los submarinos dedicó demostrativamente una obra de música de cámara al Gran Almirante Von Tirpitz; en una palabra, el artista nacional se había politizado, convirtiéndose en el nacionalista antidemocrático. ¿A quién podía sorprenderle? Había sido musicalmente alemán como ningún otro; su

instinto, su voluntad conservadora básica, se había opuesto, con profunda hostilidad, a toda «democracia» artística, a todo intelectualismo europeo; y si precisamente por eso debía divisar en lo político un ente extraño, llegó no obstante el día en que se demostró que una disposición anímica-intelectual determinada lleva implícita y latente una posición política determinada, o corresponde a ella de lejos, y en circunstancias mundiales como las presentes nadie puede evitar el tomar tal posición. Pero no hay cosmopolitismo cristiano que pueda impedirme ver en lo romántico y en lo nacional una y la misma fuerza ideal: la fuerza dominante del siglo XIX, el siglo «pasado». Antes de la guerra, toda la crítica de la época proclamaba el fin del romanticismo; Palestrina es el canto fúnebre de la ópera romántica. ¿Y la idea nacional? ¿Quién podría contradecir con voz totalmente firme la afirmación de que la misma se abrasa en esta guerra, obviamente en un fuego tan gigantesco que decenios más tarde aún se verá el resplandor de las llamas en todo el cielo? El siglo XIX fue nacional. ¿También lo será el siglo XX? O ¿es que el nacionalismo de Pfitzner es —también él— «simpatía por la muerte»?

Espero que esta digresión teatral haya contribuido a esclarecer lo que entiendo por «virtud» o, más correctamente, por «virtuosidad». Se trata de la toma de partido incondicional y optimista en favor del desarrollo, del progreso, de la época, de la «vida»; es la renuncia a toda simpatía por la muerte, que se niega y se condena por considerarla el vicio último, la última corrupción del alma. «¡Tengo el don de la vida —declara el autor de aquella poesía lírico-política en prosa que tiene por héroe a Émile Zola—, pues siento la más profunda pasión por la vida! ¿Qué es el don de la vida? Es el don de la verdad… Amar todas las fuerzas de la verdad, la ciencia, el trabajo, la democracia… ¡Amar su época!… Quien no está hoy en día con la ciencia se paraliza a sí mismo. Nadie imagina qué fuerza inexpugnable confiere a un hombre el tener en sus manos el instrumento de la época y el contribuir a la evolución natural de los hechos. Entonces es transportado. Avanza tan rápidamente y tan lejos porque posee las pasiones de su época…». Aquí se caracteriza no solo la esencia de cualquier virtud espiritual, sino que también se señala su recompensa personal, su dulce titile, ¡y con cuánta orgullosa gratitud se la señala! ¿Existió alguna vez una circunscripción más entusiasta de aquella ecuación tripartita del democratismo clásico: razón igual a virtud igual a felicidad? Por la razón se es virtuoso, se presta juramento de fidelidad a la bandera del progreso, se coadyuva, como vigoroso caballero de la época, a «la evolución natural de los hechos», se niega fundamentalmente la simpatía por la muerte, que acaso no nos sea ajena originalmente, y se adquiere de este modo —si es que no se poseía desde el origen— el don de la vida, es decir, se avanza tan rápidamente y tan lejos…

Indudablemente se trata del arte de sanar. Pero el de la salud no es problema sencillo, la relación entre salud y enfermedad no se reduce a la relación entre optimismo y pesimismo, entre virtud progresista y simpatía por la muerte. Tomado de un modo personal, el pesimismo de Schopenhauer fue seguramente algo más sano que el optimismo dionisíaco de Nietzsche, pues Schopenhauer, mientras negaba la vida, alcanzó una edad patriarcal tocando la flauta, mientras que la afirmación vital de Nietzsche se halla insanabilísimamente comprometida en cuanto euforia paralítica. Así, como ya se ha dicho, las cosas pueden ser de índole personal, aunque nada se diga con ello acerca del valor de salud filosófica del optimismo y del pesimismo. Sin embargo, a pesar de toda mi buena voluntad para con la objetividad, no puedo eludir por completo lo personal. No a todo el mundo le corresponde por naturaleza la bienhechora alianza con la época y el progreso, no a todo el mundo le sienta de forma verosímil la salud democrática. Si se poseen hombros anchos y dientes poderosos, si uno se llama Zola, Björnstjerne, Björnson o Roosevelt, es posible que se produzca un efecto armónico. Pero si se ha venido al mundo un poco anciano y noble, con una vocación natural por la duda, la ironía y la melancolía, si la rubicundez vital que se exhibe es tísica o pintada, si en el fondo es… esteticismo, entonces la cosa tiene algo de éticamente chocante, y no puedo pasarlo por alto. Hay algo que desde siempre he calificado en mi corazón de «traición a la cruz». Y también la virtud, también la «democracia», también la voluptuosidad de la prosperidad política solo significa, a veces, eso: la traición a la cruz.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL HUMANITARISMO

Llegado a este punto quiero intercalar y enlazar de alguna manera cinco o seis pensamientos relativos a la mayor consigna virtuosa de que alardeala democracia: el santo y seña del «humanitarismo».

Ante todo, jamás me pareció posible la existencia de discrepancias acerca de que el «humanitarismo», un modo humano de pensar y considerar las cosas, significa obviamente lo opuesto a cualquier política. Pensar y considerar las cosas humanitariamente significa pensar y considerar las cosas apolíticamente, principio este con el cual evidentemente pronto se llega a la más marcada contradicción con la democracia. Pues esta insiste, en nombre de un decidido amor al prójimo, en considerar políticamente todo lo humano, lo cual no obstante no le impide considerar humanitariamente lo político en casos muy determinados, en los cuales ello parece serle útil y aconsejable. En esos casos, la antítesis entre política y humanitarismo aparece como la antítesis entre mito e ilustración. Quiero decir lo siguiente:

La fantasía popular de Alemania creó para sí una imagen sumamente repelente de la persona del hombre que, al estallar la guerra, dirigía los asuntos exteriores de Gran Bretaña. Tratábase de una imagen demasiado endemoniada y folletinescamente maligna como para haber sido recortada de un álbum de delincuentes: tales rasgos corresponden al demonio de ojos hundidos de la mentira, la maquinación y la fechoría, era la fisonomía realmente apocalíptica de un buitre, de un bellaco. Eso irritó a los informados, a los sabihondos, y estos pronto difundieron la noticia de que no existía un fantasma tal como imaginaba el alemán medio cuando oía mencionar el nombre de Sir Edward Grey. Por el contrario, se trataba de un gentleman de sentimientos delicados, pleno de espíritu, proclive a la soledad y al idilio, que, si bien era cerradamente inglés y no conocía las lenguas continentales, era no obstante, a su manera, un hombre cultísimo y de ideas extremadamente humanitarias. Decían la verdad, y es menester decirla aun cuando la misma pueda provocar un efecto de confusión, de desencanto, de paralización y de desaliento de las pasiones; más aún, precisamente en tal caso es cuando es necesario decirla. Cabe preguntarse, por cierto, si los mejores conocimientos de los informados eran realmente conocimientos mejores o solamente más correctos. No quiero afirmar precisamente que la fantasía popular de Alemania tenía buenos derechos a poseer semejante imagen de Grey; pero lo que es seguro es que para crearla no había recurrido en absoluto a la semejanza cívica en el

retrato. Esta imagen había sido un mito político, mientras que la de los informados era ilustración humanitaria.

El Príncipe Lichnowsky debe contarse entre los ilustrados. En su memorándum relata lo siguiente. Un día, en ocasión de compartir Sir Edward la mesa con su familia, y después de haber escuchado durante un rato la conversación de los niños, manifestó lo siguiente: «I can't help thinking how clever these children are to talk German so well!». Después de lo cual rio de magnífica gana por su pequeña broma. Pues bien, con esta anécdota el Príncipe quisiera refutar la creencia alemana en la «culpabilidad» de Inglaterra, y eso es débil, ilustrado y débil. Pues, ¿verdad?, sea cual fuere la «culpabilidad» de Inglaterra con relación a la guerra, la amabilidad humana de quienes creían gobernarla en julio de 1914 es una prueba muy débil en contra de dicha culpabilidad. «¡Este —exclama Lichnowsky— infantilmente alegre anciano es el Grey de la mentira, el maquinador infernal que inventan en nuestro país!» No, pues, no lo es. Solo que se trata de una sustitución, la sustitución de lo político por lo humano, como solo puede practicarla un alemán a fin de confundir, desalentar y paralizar a su propio pueblo. La identidad y al mismo tiempo no-identidad moral del amable y anciano individuo con el exponente de un ente de poderío político-histórico del cuño de Inglaterra, que actúa a través de un individuo, mientras que este cree obrar personalmente, constituye una profundamente enmarañada doble psicología de un estadista «gobernante», y la labor de percibirla y exponerla sería tarea de un gran escritor; obviamente, no puede ser tarea de un diplomático de sociedad que cree que hubiese impedido la Guerra Mundial a poco que se le hubiese dejado obrar a él, que en tan buenos términos se hallaba con los señores ingleses.

No solo en lo personal, sino también en lo general, en lo que atañe, por ejemplo, a toda Inglaterra, el literato político, el esclarecedor, trata de anteponer lo humano a lo político y de destruir lo que llamábamos el mito, y que, en nuestra apolítica opinión, en ciertos instantes de la historia puede y debe tomarse en consideración con decidida parcialidad. Desde un punto de vista humano suena como cosa salvajemente absurda el que se califique a Inglaterra de potencia extraeuropea y hasta antieuropea, carente por completo de conciencia europea y de sentimientos de solidaridad europea. Y digo que suena absurdo, ya que los ingleses son un pueblo cultural europeo a pesar de sí mismo, y resulta imposible no admirarlo como tal. Por cierto que su filosofía no es especialmente encumbrada, y tampoco han sido creadores en el terreno de la música. Pero su pintura, por la cual he sentido debilidad desde joven, posee por lo menos la ventaja de su peculiaridad insular, de su independencia con respecto a París; su novela ha ejercido una tremenda influencia europea, su poesía es exquisita, y de allí provinieron Hamlet y Manfredo. Además provienen de allí gran cantidad de cosas útiles y que hacen más grata la vida, como la bicicleta, el water-closet, el bigote atusado, la máquina de afeitar, el lawn-tennis, etcétera, etcétera. Y por añadidura, si se

me permite opinar, en esas islas aún vive el tipo humano juvenil más bello y altivo de todas las zonas, Hermes y Afroditas rubias, y además ese tipo de virgen morena y esteticista que conocemos de las pinturas de Botticelli, así como de las imágenes angelicales de los prerrafaelitas británicos. ¿Y qué? Todo eso no impide que el día en que el Mariscal de Campo Hindenburg arroje al mar a los ejércitos de desembarco ingleses, y se le pasen a ese pueblo para siempre las ganas de volver a poner el pie en el continente, sea un día de fiesta de primer orden, no solo para Alemania, sino para el mundo entero. Pues considerado desde el punto de vista político-histórico, el principio de la potencia extraeuropea —más aún, antieuropea— es la verdad pura, literal e inexorable. Todos los grandes europeos continentales la han reconocido como una verdad, en primer lugar Napoleón Bonaparte, cuya derrota final en su lucha contra esa potencia recuerdan constantemente, hoy en día, los ingleses, para fortalecerse; y en último término el europeo Nietzsche calificó de necesidad ineludiblemente inminente un «entendimiento» con Inglaterra, al cual situó entre comillas significativamente no democráticas. Constituye una circunstancia trágicamente notable la de que cada uno de los grandes pueblos europeos constituya, a su manera, una fatalidad para toda Europa (y Alemania en proporción no menor que los otros). Pero Inglaterra lo hace de una manera especialmente egoísta, inconsciente, fría, imperturbable y astuta. Desde siempre se ocupó en enfrentar entre sí a los pueblos del continente, en extraer beneficios de sus rencillas, en dejar que se desangrasen para sus propios fines. Es posible que sus regentes sean las personas más amables que imaginarse pueda, pero son solo los órganos ejecutivos de un ente de poderío político-histórico que debe vivir y obrar según la ley en virtud de la cual se inició, y cuyos intereses vitales se oponen hostilmente al bienestar de Europa. No es una potencia europea, sino mundial, en especial una potencia asiática, y por ello a comienzos de este siglo debió desviar de Oriente el impulso expansionista ruso y orientarlo hacia Occidente, contra Europa, de la cual es, no obstante y por así decirlo, parte espiritual integrante. No lo hizo por maldad, sino bajo la fatalidad de su vida político-histórica. Pues en la política imperan leyes mecánicas, extrahumanas, extramorales, que por ende no pueden calificarse de buenas ni de malas, y que desde siempre Inglaterra fue quien mejor supo revestirlas de interpretaciones y cohonestaciones humanitarias. Pero no solamente el inglés, sino que el hombre en general necesita la moral, la cual se halla simbióticamente ligada a su ser, no quiere ni puede renunciar a una consideración moral de las cosas, y precisamente por ese motivo se originó en Alemania la imagen repelente del buen anciano Grey, así como la de la gran Inglaterra en general.

Era el mito. Como ya se ha dicho, el literato político vela por un esclarecimiento mediante el humanitarismo, sustituyendo en ciertos casos lo histórico-político por lo humano-cultural, que en realidad nada tiene que ver con aquello y constituye un aspecto totalmente diferente de la cuestión (de modo que tampoco en una guerra

como esta nuestra ideología cultural cosmopolita tiene que verse afectada en lo más mínimo por nuestra toma de partido político), y provocando, a través de lo humano-cultural, la repugnancia de su pueblo por lo histórico-político. Así como nos mostraba al pobre soldado francés de infantería, con sus agrietadas botitas de charol, y cuya sangre le decía a su asesino militar: «¡Al tipo que trató de quitarme a mi novia lo odié mucho más que a ti!», así nos muestra al joven inglés que vio a Goethe en Karlsbad, y que se hallaba perplejo porque no consideraba posible que el autor del Werther se pasease realmente en carne y hueso… ¡Joven noble y precioso! ¿Es lícito guerrear contra tu país y tu pueblo, inclusive suponiendo que ese país y ese pueblo le haya declarado a uno la guerra, y no a la recíproca? —¿En cambio, no es, por el contrario una artimaña indigna y una infamia, confundir con sentimentalismos culturales el sentido de su propio pueblo, empeñado en una lucha de vida o muerte, que ha de decidir su destino, contra una potencia político-histórica de la especie de Inglaterra?

Pero no preguntemos. Atengámonos a los hechos, que nos muestran el mismo maravilloso intrincamiento de los criterios morales que ya nos ha llamado repetidas veces la atención en el curso de nuestras consideraciones. Pues ¿cuándo, en qué casos o, mejor dicho, en qué caso insiste la democracia —o, hablando en forma personal, el literato político— en una consideración humana de lo político? En el caso de la política exterior. Pues en el caso de la política interior, que veda por completo una consideración humanitaria de lo político por razones de oportunismo, esta, por el contrario, insiste en una consideración política de todo lo humano. Exactamente a la inversa se dan las cosas en el caso de su tipo opuesto, el no-político, al cual aún no sabemos calificar por mejor nombre que por el de esteta. Este es partidario de que, en la política exterior, cuando menos por momentos, el mito posee un derecho inviolable a la vida, un derecho prioritario sobre lo individualmente humano, y que durante tales lapsos es menester enfocar decididamente el aspecto extrahumano, político-histórico de las cosas, mientras que si bien no es posible negar por completo la existencia del aspecto humano-cultural, este debe, no obstante, pasar momentáneamente a un segundo plano. En cambio en la política interna odia de raíz al mito, la politización de todo lo humano, y en ese terreno ama realmente la ilustración humanitaria, tal como la llevan a cabo, por ejemplo, el arte o la religión.

¿Es humano pintar a la nobleza como una especie de pro-boscidios bebedores de champán? No, es mítico, es político, es una exigencia y un medio demagógico de la «política del humanitarismo». A todo lo cual aún queda pendiente el interrogante de si es político en algún sentido superior, de si el odio democrático-socialista por el latifundio, por la propiedad en gran escala, aún tiene algo de sano juicio más allá de la «pasión». A menudo se ha expuesto —y quien mejor lo hizo fue el inteligente y verdaderamente libre anciano Karl Jentsch (cuya muerte acaba de anunciarse, con gran pesar por mi parte)— que no todas las regiones de Alemania resultan apropiadas para

el parcelamiento de la tierra y su explotación por pequeños campesinos; que la explotación agrícola en gran escala es imprescindible precisamente en interés del progreso, porque es ella la conductora técnica; que el latifundio es la contraparte necesaria de la gran ciudad, que sin aquel no podría ser abastecida, que la margen oriental del Elba no debe estar más densamente poblada si es que ha de proseguir rindiendo mucho grano para el país, etcétera. Sin embargo, considerar las cosas de esta manera significaría considerarlas de una manera demasiado objetiva, sin espíritu. El «principio feudal», todo tipo de conservadurismo —el religioso, el monárquico, el nacionalista, el moral, el económico—, cualquier oposición a la degeneración y la desintegración progresista, enraíza en la tierra, y es el adversario natural de aquel otro principio, el principio democrático, el principio de los derechos del hombre, que no enraíza en ninguna parte salvo en la «razón». Ciertamente habría que pensar que precisamente la razón, en la medida en que de algún modo desea la libertad y el humanitarismo, debería deducir, de la santidad e imprescindibilidad de la tierra, una cierta legalidad de los principios afincados en ella, derivando de ella algún escepticismo con respecto a la supremacía incondicional de los principios opuestos. Pero, tal como ya se ha dicho, se trata de política, de decisión, de la lucha de complejos de intereses espirituales y materiales, de una lucha, por lo demás, en la cual desde mucho tiempo atrás no pueden ya caber dudas acerca de qué bando se halla en una ofensiva victoriosa y cuál se halla a la defensiva. El hecho de que la prensa liberal de izquierda, es decir la prensa democrática y la más cercanamente emparentada con la prensa socialdemócrata, esté mejor escrita y mayormente entienda más de las bellas artes que la prensa conservadora no me ciega frente a otro hecho, el de que semejante refinamiento no impide a esta prensa llevar a cabo su lucha de intereses contra los agrarios con la perfidia más torpe, empleando medios demostrablemente desleales. Pues bien, esto es la política, en la cual la aborrecible parcialidad, la injusticia, la mentira, la falsificación, la tergiversación y la incitación son moneda corriente; razón por la cual tampoco se me ha de demostrar que el humanitarismo y la política pueden hallarse en una situación recíprocamente complementaria. Y si es verdad que la más decente y humanamente digna de todas las formas de vida, la del hacendado, es al mismo tiempo la forma políticamente más atrasada y despreciable, también ello atenta contra la posibilidad establecer una relación tal entre política y humanitarismo.

Una impresión humana, esclarecedora y bienhechoramente destructora del mito me causa aquella escena de Fontane en la cual el anciano señor Von Stechlin, que ha sido derrotado en las elecciones parlamentarias por el candidato socialdemócrata, se encuentra, en el viaje de regreso a su casa, con el borracho Tuxen, quien ha votado por Torgelow de Berlín y que ahora, ebrio y en el intenso frío de la noche, se halla atravesado en el camino, yaciendo frente a las ruedas del carruaje; meneando la

cabeza, con melancolía de noble agrario, le habla, lo sube al coche y lo lleva hasta Dietrichs-Ofen: «Ahora baje, y tenga cuidado de no caerse cuando arranquen los caballos. Y aquí, tome algo. Pero basta por hoy. Por hoy es suficiente…». ¿Qué es lo que torna tan amable esta escena? Difícilmente sea ese poco de sátira, difícilmente sea el contraste entre la idea del derecho del voto universal e igualitario, esa concesión al «derecho natural», la soberanía popular, y la humanidad del viejo Tuxen, que lo ha ejercido y que ahora yace, ebrio, ante las ruedas del coche. Lo que produce su efecto, lo que regocija, es la forma en que la política queda invalidada, inerme, aniquilada por la libertad, la resignación y la bondad. «Sabes, no le arranco la cabeza a nadie. Todo es igual», dice Dubslav, cuando pregunta al «viejo bebedor» por quién ha votado. «Todo es igual»… hasta allí no ha llegado aún Torgelow de Berlín. Pero para pensar de esa manera no se puede ser el vencedor.

El arte, como la religión, es una esfera humana; ante él, la política se disipa como la niebla ante el sol. Puede incorporarla, hasta puede tenerla por objeto, puede representar acciones del estado, pero en ese caso el arte humanizará lo político, verá su alma al trasluz, y su objetividad será alegre y monstruosa hasta rayar en lo trágico. Pero, por lo demás, no hay vivencia más capaz de dejar fuera de consideración lo político, tornarlo más profundamente irrelevante y hacerlo olvidar que la vivencia de lo eternamente humano por parte del arte. En un momento en que acontecimientos políticos mundiales de un vigor obviamente terrible afectan gravísimamente lo individualmente humano por doquier, lo inundan y lo arrastran, precisamente en ese momento corresponde defender la verdad contra el delirio de grandezas de la política, para que lo esencial de la vida, para que lo humano jamás pueda ser tocado siquiera por lo político. «Entretanto —dice Tolstói en Guerra y paz, después de haber hablado de las combinaciones políticas de 1808 y 1809 y de haber mencionado las transformaciones internas que se produjeron entonces en todas partes de la administración rusa, y que afectaban especialmente los intereses de la sociedad rusa—, la vida —la vida propiamente dicha de los hombres, con sus intereses esenciales: la salud, la enfermedad, el trabajo y el descanso, sus intereses del pensamiento, del saber, de la poesía y de la música, del amor y la amistad, del odio y de las pasiones— seguía su curso habitual, fuera de la esfera política, independientemente de la enemistad o la amistad de Napoleón Bonaparte y sin verse afectada por todas las reformas». También permanece sin verse afectado por la política todo cuanto se califica de dignidad humana: es necedad creer que bajo una república se viviría con mayor «dignidad humana» que bajo una monarquía. Sin embargo, solo se es político al precio de creerlo.

El concepto de lo humano, las ideas acerca de qué es humanamente digno desde el punto de vista social, fluctúan mucho asimismo dentro del mundo civilizado. El ruso, habituado a condiciones de arbitrariedad, oriundo de un país en el cual se mezclan la

corrupción despótica y la democrática, se queja en Alemania de falta de libertad personal, porque frente a una ventanilla no logra que se le atienda antes que los llegados con anterioridad, mediante el expediente de alargar un billete de banco. En consecuencia, el orden, la justicia anticorrupcionista lesionan su dignidad humana, su tipo de libertad; y podemos entenderlo. La igualdad es un estado ficticio y artificial, que se mantiene en pie negando en lo posible e invalidando superficialmente la distribución real y natural de las fuerzas. Como es obvio, la igualdad y la libertad se excluyen recíprocamente (cosa que ya se ha dicho con harta frecuencia); y en lo que a la fraternidad respecta, carece de valor moral si se basa en la igualdad.

Sería atacar con armas inservibles la alianza franco-rusa si se declarase antinatural y vergonzoso el que una democracia se aliase con un estado absolutista. Solo el político —vale decir alguien que sobreestima y desconoce hasta el absurdo la significación de las formas de constitución estatal— puede considerar a la democracia y a la autocracia como opuestos humanos; solo él ignora que la democracia verdadera, es decir humanitaria, es cosa del corazón y no de la política, que es fraternidad y no libertad «e» igualdad. ¿No es acaso el ruso el más humano de los seres humanos? ¿No es acaso su literatura la más humana de todas, de una humanidad rayana en la santidad? En lo más profundo de su alma, Rusia siempre tuvo una ideología democrática, hasta cristiano-comunista, es decir fraternal, y Dostoyevski creyó descubrir que para este democratismo la autocracia teocrático-patriarcal constituiría una forma de estado más apropiada que la República social y atea.

Se me ocurre que aquella alianza es un matrimonio desigual no tanto desde el punto de vista francés como desde el punto de vista ruso, pues la democracia del corazón es humana y profundamente superior a la democracia del principio y de la retórica humanitaria, y la tarea de justificar humanamente la alianza imperialista de Rusia con Francia, la de pretender demostrar que se halla humanamente bien fundada, no es en absoluto tarea mía, sino total y absolutamente de nuestro literato de la civilización, quien con tal fin realiza juegos de palabras: por ejemplo, juega con la palabra «democrático», que de acuerdo a sus necesidades y a su antojo emplea en su significado religiosamente humano o en el racionalmente político; o bien con la palabra «psicológico», al señalar astutamente que el espíritu ruso y el francés tienen en común la forma de expresión «democrática» de la novela psicológica, como si la elegante sensatez de la crítica social francesa tuviese algo que ver con la naturaleza y el alma rusas. Entre las afirmaciones inescrupulosamente egotistas del literato de la civilización se cuenta, categóricamente, la de que en Francia es donde mejor se ha entendido y simpatizado con el humanitarismo de los escritores rusos, de la gran literatura rusa, afirmación esta que apunta audaz, ciega e irresponsablemente a que todo concuerde, y para que aparezca como muy plausible y profundamente justificado el hecho de que el señor Poincaré se haya hecho garantizar por el gobierno zarista

Alsacia-Lorena y la cuenca del Sarre. Fue un danés, Hermán Bang, el primero en calificar de «sagrada» a la literatura rusa, cosa que yo no sabía cuando le apliqué igual calificativo en Tonio Kröger. Que se me muestre al francés que pueda ufanarse de la misma influencia por parte de Dostoyevski que Hamsun y Hauptmann; y lo que significaba para Nietzsche el autor de El idiota y de Los hermanos Karamázov es cosa que no puede evaluar ningún compatriota del señor Anatole France, obviamente para ni siquiera hablar de Inglaterra. La literatura rusa ha tenido su mayor influencia en Escandinavia y en Alemania, y afirmar que la haya tenido en Francia no es otra cosa que un tendencioso embuste político.

Para mí, no cabe duda alguna de que el humanitarismo alemán y el ruso están más próximos entre sí que el ruso y el francés, e incomparablemente más que el alemán y el latino; que aquí existen mayores posibilidades de entendimiento que entre lo que llamamos humanidad y el humanitarismo callejero de las novelas. Pues está claro que una humanidad de signo religioso, basada en la ternura y la humildad cristianas, en el dolor y la compasión, está más cerca de otra que desde siempre estuvo bajo el signo de la instrucción humanamente cosmopolita, que de una tercera que es, antes bien, un alarido político. En la literatura rusa se encuentran muchas burlas acerca de la pedantería del alemán, mucho rencor contra el intruso, el maestro extranjero, mucha aversión por su capacidad, que se siente como humanamente subordinada, pero al mismo tiempo como un reproche. Pero contemplemos a los franceses en la literatura rusa; acaso su papel sea aún más antipático que el de los alemanes en la literatura francesa.

Dice Poleshaiev:

El francés es un niño,
derroca veloz un trono
de la noche a la mañana,
crea la ley y el poder,
es veloz como el rayo
y hueco como el chiste.
Bromea y obra
provocando risa y asombro.

¿Y los grandes narradores? No creo que mi memoria me engañe: en las obras de los narradores rusos no aparece ningún francés que no sea un fanfarrón, sea maligno o solamente ridículo. Tolstói se burla de ellos por doquier, especialmente en Guerra y paz. El preceptor alemán y el francés en Infancia son verdaderos tipos. ¿Dónde tiene Turguénev, el amigo de Flaubert, alguna figura francesa que pueda equipararse en sencillez y grandeza al músico alemán Lemm en Nido de hidalgos? Aún recuerdo la repugnancia que cunde cuando el visionario vuela sobre París con el demonio de Elli (Visiones). También León Tolstói estuvo en una ocasión en París, en 1857, a los

veintinueve años, antes de dirigirse a Suiza. «Esa ciudad —declaró— me asqueó al punto de hacerme perder casi la razón. Qué no he visto en ella… En primer lugar, en el hotel Garni, en el cual vivía, había treinta y seis hogares, de los cuales ¡diecinueve eran en concubinato! Después quise ponerme a prueba una vez, y asistí a una ejecución en la cual se guillotinó al criminal. Después de eso ya no pude dormir, y no sabía adónde ir…». Pienso que aquí se fundamenta mal una antipatía; pero se me antoja que lo principal es que la misma existe. Sumemos a esto la descripción que hace Tolstói de la visita realizada por Dérbuléde a Yasnaya Polyana. No hay cosa más ridícula que el contraste entre el retóricamente relamido político parisino y el hombre ruso. Sobre todo la francesa —me refiero a la parisina o también a la rusa francesa— da la impresión de una ramera llena de afeites y portadora de desgracia, y difícilmente otra; mundos de distancia la separan de la pura y seria humanidad de la muchacha rusa. Piénsese en el efecto que causa el idioma francés en los libros rusos, en el modo en que se lo emplea. Nadie a quien el autor no desdeñe lo habla, o lo mezcla en su honesto ruso; es el parloteo de la elegante superficialidad; en todo caso, es el lenguaje del radicalismo maníacamente político, que jamás ha sido objeto de una burla más profunda que en Los demonios, donde el suicida por idea, Kirílov, suscribe su falsa autoacusación en francés, como «citoyen du monde civilisé» y, «para injuriar», añade: «Vive la république démocratique, sociale et universelle ou la mort!».

«Convertirse en un ruso auténtico, integro —dice Dostoyevski en un ensayo—, acaso solo signifique (vale decir en última instancia, no lo olvide usted) convertirse en hermano de todos los hombres, en un hombre total, si usted quiere». ¿Alguna vez se ha entendido y expresado lo nacional y lo humano, el sentido humanitario de lo nacional, de una manera más alemana que como lo hace aquí el mayor moralista ruso? Esta formulación es el complemento positivo de aquella ironía mistificadora a la république démocratique, sociale et universelle, y afirma que para ser o convertirse en un hombre es menester, ante todo, tener nacionalidad, y que es un camino errado y desatinado el comenzar como citoyen du monde civilisé… Un poco más adelante dice Dostoyevski: «Pero la principal escuela de cristianismo a que ha asistido el pueblo la constituyen las centurias de incontables padecimientos y tribulaciones de las que nos informa su historia, los siglos durante los cuales fue abandonado y pisoteado por todos, mientras trabaja para todos y para todo…». La historia del origen del humanitarismo alemán y ruso, ¿no es acaso también la misma, una historia de padecimientos? ¡Cuánta afinidad en la relación de ambas almas nacionales para con «Europa», el «Occidente», la «civilización», la política, la democracia! ¿No tenemos acaso también nosotros nuestros eslavófilos y nuestros sapadniki? No es casual que haya sido un ruso —nuevamente Dostoyevski— quien hallara la expresión de la oposición entre Alemania, ese «pueblo grande y peculiar», y la Europa Occidental hace ya una generación y media, expresión de la cual partieron todas nuestras

reflexiones. «Dostoyevski está olvidado en Rusia», me dijo un ruso antes de la guerra. Pues bien, la revolución lo demuestra, esa desesperada riña de gatos entre el francesismo democrático-burgués y el tolstoianismo anárquico. Pero sabemos que el «olvido» es un proceso psicológico sumamente superficial, y nadie podrá hacernos creer que la presente declaración de Rusia como république démocratique et sociale tenga seriamente algo que ver con la nacionalidad rusa. ¡No! Si lo espiritual, lo intelectual en general, puede y debe servir como fundamento y justificación de alianzas imperialistas, entonces quienes deben ir juntos son Rusia y Alemania; su entendimiento en este momento, su alianza para el futuro es, desde el comienzo de la guerra, el deseo y el sueño de mi corazón, y es más que algo deseable: ese entendimiento y esa alianza será una necesidad política universal y espiritual en caso de que la alianza de los anglosajones se revelase —cosa probable— como duradera. ¡Quién podría permanecer indiferente frente a una amenaza que ya antes de la guerra había asumido la forma de una comprobación desvergonzadamente impasible: «The world is rapidly becoming english»!

Humanitarismo… En cuanto grito revolucionario, eso significaba el derrumbe de una cultura social aristocrática envejecida, la emancipación de la razón y de la naturaleza de las ataduras de la civilización denostada por Rousseau, mientras que, por su parte, la razón y la naturaleza constituían una antítesis en el sentido de la actitud voltaireano-prometeica. Significaba, entre otras cosas, la filantropía criminalística de Beccaria, cuya evolución llevó a que casi perdiese el concepto de la culpabilidad de tanto humanitarismo, más aún, a que, por momentos, bajo la presión de los dictámenes científicos, ya prácticamente nadie se atreviera a tocar al criminal, y a que se viese en la pena de muerte una cima de la inhumanidad, mientras que a los ojos de cualquier persona seria, el concepto de la culpa tiene un cuño que, si bien no es humanitario, es en cambio elevadamente humano, y no se anula por ningún punto de vista determinista y en modo alguno, sino que, por el contrario, el mismo solo la incrementa en gravedad y horror…

Pues en cierto aspecto, y a pesar de sus contrastes característicos con el siglo XVIII, el siglo XIX fue una repetición de aquel; por ejemplo, en la manera en que, en muchos aspectos, el romanticismo retorna a Rousseau, y en el modo en que por ejemplo Tolstói, el profeta social-religioso de la época tardía, fue un genuino rousseauniano y, en cuanto filántropo, totalmente dieciochesco. Esto se revela con la mayor claridad en su satírica rebeldía contra la justicia y en su novela de senectud Resurrección, que aún sigue siendo, literariamente, una obra titánica; me refiero naturalmente a la tremenda serie de capítulos en los que se expone el caso forense de la prostituta Maslova —un caso bastante tendenciosamente construido— bajo el signo del «¡No juzguéis!» cristiano. ¿No juzguéis? ¡No, Dios nos libre! ¿Qué ser humano, jurista o lego, querría ponerse en ridículo y atraerse infaliblemente el anatema de la sátira, arrogándose la

capacidad de juzgar a un semejante? Pero dictar justicia —si es que, por el contrario, ha de existir una vida cultural social, vale decir algo así como el estado— es algo que sí debemos hacer, y al fin y al cabo hemos de sobrellevar esa carga social. Tengo gran predilección por concurrir a tribunales, y soy lo suficientemente escritor como para ver la criticabilidad humana de toda justicia. Sin embargo, confieso que, precisamente en vista de los casos más serios, es decir, del tratamiento de delitos capitales por un jurado, difícilmente me haya sentido jamás predispuesto a satirizar a la justicia, salvo que el jurado como tal hubiese dado lugar a semejante predisposición. Por el contrario, la minuciosidad científica y la médicamente cuidadosa escrupulosidad con que se trataba allí el caso humanamente repulsivo de alguna individuación volitiva imposible siempre me han infundido respeto y hasta admiración, así como satisfacción por la medida de agudeza y de necesidad de decencia con la que el hombre, en cuanto ser social, ha cultivado asimismo este terreno.

Pero sin entrar a considerar el estado ni la cultura, no creo en absoluto que ese «¡No juzguéis!» —una prohibición que no es otra cosa que la constatación de una incapacidad última y superior— deba entenderse en el sentido de que sea menester absolver al delincuente; sino que, por el contrario, pienso que sería un egoísmo blando y nada humanitario, en un sentido serio, omitir el veredicto de culpabilidad —aunque el mismo signifique la muerte— a un culpable, por compasión o partiendo de la consideración de que «yo no soy mejor que él». Quien quiera captar la diferencia entre el espíritu del siglo XVIII y el del siglo XIX, entre un filántropo y un moralista, deberá leer, después de algunas páginas de Tolstói, el ensayo de Dostoyevski «El medio», que constituye una parte de su monografía sobre el nihilismo ruso. «Al responsabilizar al hombre —dice Dostoyevski—, el cristianismo reconoce su libertad. Si se declara que el hombre depende de cada uno de los defectos de la institución social, como lo hace la teoría del medio ambiente, se lo lleva hacia la despersonalización total y se lo desliga de todo deber personalmente moral, de toda independencia, y con ello se lo somete a la mayor esclavitud que imaginarse pueda». También esto es humanidad, pero no es humanitaria. Por lo demás, no retacea en nada los derechos del pathos de «yo no soy mejor que él». «Debemos ingresar en la sala del tribunal —se dice en otro pasaje— con la idea de que también a nosotros nos toca la culpa, y precisamente el dolor de la compasión, que todos temen tanto actualmente y con el cual abandonamos la sala después de una condena, será nuestro castigo. Si ese dolor es genuino y profundo, nos hará mejores, y solo mejorando nosotros mismos haremos mejor el medio. Precisamente es eso, que únicamente de ese modo es posible mejorar el medio». Precisamente es eso. Pues esta es la diferencia entre política y ética personal. Como es sabido, el profesor liberal Gradowski declaró que en toda la obra de Dostoyevski se echa de menos cualquier indicio de ideales sociales…

Pero digamos lo que hay que decir: el político, el revolucionario filantrópico y literato de la civilización, que es un demagogo de gran estilo, vale decir un adulador de la humanidad, y que, cuando habla de humanitarismo, piensa exclusivamente en la soberanía y la dignidad del hombre, mientras que su antagonista, al que él denomina el esteta, se siente más bien inclinado a pensar en la debilidad, la perplejidad y la deplorabilidad del hombre cuando oye la palabra «humanitarismo», precisamente ese político filantrópico, pues, presuntamente tan preocupado por la dignidad humana, es (y no algún «esteta») quien, con ayuda del honroso concepto de «humanitarismo» trata de despojar a la vida de toda seriedad, de toda dignidad, de toda gravedad y responsabilidad, como lo demuestra ya su relación para con la justicia, el problema de la culpabilidad, la pena de muerte. En general, se trata de una cursilización moral del mundo y de la vida, no siendo cosa de cada cual —y, ante todo, se me ocurre, no debería ser cosa del artista— el hallarle gusto; pues el artista tiene el mayor interés en que la vida no pierda por completo sus acentos graves y mortalmente serios, y no sabría qué hacer con un mundo moralmente retaceado. Lo que ha ingresado en la civilización como cosa obvia, como es el concepto filantrópico de humanitarismo del siglo XVIII, ya no tendría que seguir sirviendo por más tiempo, en cuanto grito de guerra, de objetivo contra todocuanto trascienda seria, severa y vitalmente lo obvio, como acaba de suceder y sucede aún con el concepto y el eco de «humanitarismo», esa palabra favorita de la democracia retórica, ungida con todos los óleos de la elocuencia francesa y la hipocresía anglosajona, con lo cual cree poder tiranizar, deshonrar y manchar un pueblo que se halla empeñado en la más seria y grave lucha histórica. ¿Qué otra cosa que una dulzona falta de seriedad y una lamentable falta de sentido trágico fue el que el mundo de la Entente deplorase el fusilamiento sumario de una mujer inglesa que en Bélgica abusó de sus vestimentas de enfermera para ayudar a soldados belgas a atravesar la frontera? Era lícito convertirla en una heroína; pero solo partiendo de la hipótesis de que la Cavell no había sido una pequeña necia, sino que sabía lo que hacía, que conocía las consecuencias posibles de su acción ni siquiera puramente patriótica (ya que no era belga), sino política, y que estaba dispuesta a soportarlas llegado el caso. No se la deshonró, sino que se la honró al enfrentarla a los fusiles, y seguramente habrá pensado que «el humanitarismo es cosa obvia», el oficial que comandaba el pelotón de fusilamiento y que violó las normas dando muerte a la mujer desmayada con un disparo de revólver, de modo que la misma pagó con una muerte imperceptible su culpa no deshonrosa, pero sí seria y libre. Solo aquel que esté más o menos seguro de no desmayarse a la vista de los cañones de los fusiles puede creerse autorizado y llamado a cometer alguna acción política que pueda llevarlo frente a ellos. Turguénev relata con grotescos acentos la ejecución militar de un «agente» judío desenmascarado como espía, pero sumamente poco heroico; describe su tragicómico miedo a la muerte, pero la «inhumanidad» del proceso no provoca en

él ademán alguno, sino que, por el contrario, saluda la acción como un hombre y un artista. No es verdad, niego que un hombre espiritual o un artista esté obligado a apartarse humanitariamente, y con la cabeza oculta, de todo cuanto exceda seriamente la medida cotidiana de humanitarismo obvio.

Este sería, pues, el lugar apropiado para decir y confesar algunas otras cosas sobre guerra y humanitarismo. Pero en caso de que al hacerlo surja algo así como una profesión de fe objetiva contra el humanitarismo, haré bien en anticipar una profesión de fe personal a favor del humanitarismo. Esto resulta aconsejable, pues sé muy bien qué arriesgo, a qué malentendidos me expongo al dirigir, en apariencia, la causa del antihumanitarismo. Pero también me resultará sumamente fácil, pues ¡cómo habría de ser yo antihumanitario, cómo habría de tener otra posición que la de la protesta contra una adversa superficialización y deshumanización del concepto de humanitarismo! No soy un noble agrario de monóculo, tal como los que viven en la fantasía de los pueblos de la Entente, no soy un hombre violento ni un matón; no tengo el aspecto de Bismarck, de Zola, es decir, el de un gigante blanco, cuya brutalidad le hace reír sonoramente. Me siento como perteneciente a un pueblo cuya unificación nacional fue preparada y posibilitada por una época de una gran literatura, de una suprema instrucción humana, soy el retoño consciente de una burguesía que recibió sus tradiciones precisamente de esa época, más aún, que es el producto de la instrucción humana como no lo es la de ningún otro país. Puedo decir sin vanidad que el humanitarismo me resulta cosa obvia, y ello no solo en el aspecto espiritual, sino también en el individual y cotidiano. La decencia es la esfera en la cual respiro; en el fondo solo amo, solo respeto lo bondadoso, la brutalidad me choca, temo el odio personal, y el que ocasiono me hace padecer no menos que el que yo mismo abrigo, aunque sé muy bien que, para experimentar lo humano, también es menester experimentar el odio, activamente y padeciéndolo. Si a pesar de todo el placer que uno pueda experimentar por la entrega artística, se es proclive al recato en el empleo de la expresión directa, se aprecian las citas como medio tranquilizador. Hay un pasaje de una carta de Adalbert Stifter que reza: «Mi elemento vital es la confianza y la amabilidad; donde las mismas se hallan ausentes, estoy paralizado». A mí me sucede lo mismo que a él. Y a pesar de no ser en modo alguno un demócrata racional, un partidario del principio de la «igualdad de los hombres», veo en el democratismo del corazón un atributo de carácter, cuya ausencia provoca mi asombro. La igualdad no es un hecho ni una deseabilidad, pero sería un gesto humano; sería esa urbanidad del corazón que está no solo emparentada con el amor. La democracia en cuanto institución permanente carecería de todo mérito individual, y la reconciliación social no es fruto de la política, sino de la simpatía y del mejoramiento del individuo. En lo que a mí respecta, la exigencia de «respetar al hombre hasta en el último mendigo», me parece situada por debajo de toda obviedad, vanidosa, absolutamente humanitaria,

retórica y desatinada. No conozco el aristocratismo de la humanidad, también «respeto» a mi perro, y cuando el buen animal me saluda poniéndome sus patas delanteras sobre el pecho y apoyando sobre él su cabeza atigrada, mientras yo le palmeo su delgado lomo, me siento más cercano de él que de más de un miembro del «género humano». «Respeto» al mendigo no por la consideración racional de que se trata de un ser humano («entonces es bueno», podría observar algún Swift); no soy especialmente accesible a ese argumento de La flauta mágica; sino que lo respeto por una sensación más cálida y directa que no citaré. Por lo demás, y en general, me sé incapaz de graduar mi conducta para con los hombres de acuerdo a la clase a la cual pertenecen, según su rango social, y recuerdo más de una situación en la cual he puesto en aprietos a compañeros de mi misma clase social, ya que mi actitud para con otros subordinados los obligó a parecer arrogantemente antidemocráticos o a superar trabajosamente sus reservas de tenientes de reserva. Pero esta mi naturaleza no solo no impidió mi punto de vista, sino que, por el contrario, hasta fue quien me lo procuró, en el sentido de que flaco favor se hace con ello a la mayor parte de los hombres, que ello les resulta poco apropiado y cómodo, y que, por el contrario, les resulta, si no humillante, por lo menos decididamente molesto el que se los «respete» en demasía. En un pasaje de la narración de Alteza Real se observa que, en su relación con los hombres, Klaus Heinrich tomaba a todo el mundo de una manera tan plena, tan seria, los tenía por tan importantes y por buenos, que hacía transpirar a mares al pobre hombre, sobreestimado y sobreexigido. Es esto lo que quiero decir aquí.

Pero en última instancia soy un artista, un obrero que trabaja con los materiales más finos, y aunque el refinamiento no tiene por qué significar necesariamente bondad, sigue siendo cierto, empero, que «artes molliunt mores», principio que, según creo, también tiene vigencia en lo concerniente al artifex, de modo que sería difícil ser un artista y, al mismo tiempo, un bruto. Pero es imposible ser algo así como un poeta, un formador de hombres, y al mismo tiempo ser indiferente con respecto al hombre, inclusive suponiendo que el odio y el desprecio por el hombre constituyan el principio formador. «La humanidad»… admito que mi relación con esta abstracción es dudosa; pero el hombre ha contado, desde siempre, con todo mi interés, el hombre y hasta asimismo el animal, pero no así el arte o el paisaje, por ejemplo en los viajes. Mis libros no tienen casi paisaje, no tienen casi escenarios, salvo las habitaciones. Pero en ellos vive gran cantidad de hombres, y se dice que han sido «amorosamente» observados y descritos. ¿Era eso «amor por el hombre»? No lo sé. ¿Acaso se trate de egoísmo? ¿Tal vez el hombre solo me interese tanto porque yo mismo soy uno de ellos? Por cierto que una última oración de la novela sobre el artista que escribí en mi juventud (y que aún consideran hermosa hasta el día de hoy), dice así: «Pues si hay algo que esté en condiciones de convertir a un literato, lo es este mi amor civil por lo humano, lo viviente y lo corriente…». ¿Era eso «amor por el hombre»? Por lo menos no parecía

jactancia doctrinaria, fanfarronería civilizatoria consuetudinaria, formas estas bajo las cuales, se me ocurre, y en homenaje al buen gusto, jamás debería manifestarse, y menos aún entre artistas.

Recuerdo una anécdota que apareció publicada en nuestros periódicos al comienzo de la guerra. Fue tomada de Le Fígaro, y según ella habría exclamado un campesino francés, refiriéndose a los prisioneros alemanes que trabajaban en su campo: «¡Esas sabandijas! Uno quisiera aplastarlas, pero no se puede, ya que en definitiva también son seres humanos». Pero el colaborador de Le Figaro había añadido: «Catorce siglos de cultura latina se revelan en estas palabras». No encuentro mejor ejemplo para lo que quiero decir y no «quiero decir». Nos encontramos aquí en una esfera en la cual el humanitarismo de la acción no es obvio, en la esfera de los demócratas jactanciosos, a quienes les parece un mérito intelectual y moral, una ocasión para caer en una lacrimosa autocomplacencia. Un novelista ético-social, partidario del humanitarismo y paladín de la democracia, descubrió en su obra más reciente que «también los ricos lloran». «¡Ay! ¡Ay! —decía—, son seres humanos, a pesar de todo, esos ricos, también ellos lo son, lo sé. A veces sufren, y luego lloran». ¿Alguien hubiese considerado posible semejante grado de humanitarismo, una compasión tan exhaustiva? «¡También los ricos lloran!» ¡A eso llamo yo una actitud de poeta! Pero para volver sobre Le Fígaro y su esclarecido compatriota, uno tiene realmente la impresión de que en este caso el salvajismo maligno y la brutalidad insensata son refrenados precisamente por la idea del humanitarismo, que sienten como extremadamente elevada, noble y filosóficamente liberal.

Mucho es lo que hay que perdonarle al aristocratismo de los antiguos pueblos dominadores: una cierta noble limitación y una necia inhumanidad surgen inmediatamente de ellos, pese a que luchan por el humanitarismo político, y para los ingleses nace muy tempranamente el concepto del «nigger», así como nace más tempranamente aún para los franceses el concepto del «bárbaro». En especial hay que perdonarle a la desdichada Francia de esta guerra muchas cosas, a sus padecimientos, a su «inocencia», a su desesperanza semiconsciente, a su carácter natural, que implica posibilidades de odio nacional totalmente diferentes, mucho más malignas, escarpadas y ponzoñosas que el alemán; también a su puerilidad, que en realidad consiste en ideas inocentemente presuntuosas acerca de la pueril barbarie de los otros, en especial de los alemanes, y que reveló por completo en el comprensible celo con el que, durante el avance alemán hacia París, los aldeanos del Norte de Francia ponían sus pendules ante sus puertas como holocausto e indemnización, evidentemente en la creencia de que la invasión germánica estaba principalmente destinada, como otras anteriores, a obtener estos mecanismos que cautivan a los barbarrojas. Decía que es menester disculparle muchas cosas a la Francia de estos años, lo cual no tiene por qué constituir un obstáculo para comprender que allí donde

el humanitarismo constituye un objeto predilecto de los ejercicios retóricos de estilo, es evidentemente grande el peligro de extraviarse de aquel. Quien haya leído los cuentos bélicos de Maupassant comprenderá por qué recayó en sus compatriotas la conducción en lo que ha dado en llamarse la campaña difamatoria contra Alemania. Por lo demás, el gusto por las diversiones terribles es común a la imaginación de los pueblos occidentales, de los portadores de la «civilización» por excelencia: existe en Inglaterra, en Francia y en Norteamérica un arte de la crueldad, un culto frío, nervioso e intelectual por lo abominable, que en Alemania solo ha encontrado representantes en la época más reciente, y que en Rusia aún no los ha encontrado del todo. Si se piensa en la cámara dramática de horrores del grand guignol o en los truculentos productos de cierta novelística con los que los diarios más leídos de París llenan sus columnas destinadas al folletín, parece cierto que también en este punto les toca el premio a los franceses, sencillamente a causa de un talento más vivaz en general. Pero esta es una ventaja que, junto con el odio, el sufrimiento, la «inocencia», la desesperación y la arrogancia pueril, coadyuva a explicar por qué el humanitarismo de Francia ha naufragado tan lamentablemente en esta guerra.

Pues no se limitaron, en absoluto, a desmanes de la fantasía. El gobierno del señor Von Bethmann Hollweg, fiel a su sistema cobarde en el fondo, hizo un empleo extremadamente reticente del material del que se dispone para caracterizar la conducta bélica enemiga, en especial la francesa. De cualquier manera sabemos suficiente, y no me detendré en lo que ya sabemos. La palabra tortura debe entenderse en su sentido propio y más estrecho cuando se la aplica al tratamiento de los prisioneros de guerra alemanes en el Camerún y Togo por parte de los franceses. En él, las empulgueras, que conocíamos por haberlas visto en las secciones medievales de los museos de historia de la civilización, desempeñaron un papel que no hubiésemos creído que volviera a caber aún alguna vez a estos ingeniosos instrumentos. Merece grabarse el nombre del ayudante Venere, quien se hacía cargo personalmente de la martirización de los prisioneros con látigos y vergajos. Las palabras correspondían a los hechos. Fue un general francés —que por añadidura firma Lévy— quien declaró que, después de haber tocado a un boche, consideraría una depuración meter las manos en un recipiente con estiércol. ¡Qué retórica salvaje! ¡Qué exageración contraria a los buenos modales —es menester decirlo— de la antipatía nacional! Solo sé de ello por los diarios. Pero un oficial alemán me contó personalmente que, enviado a Reims como parlamentario, fue capturado allí en calidad de espía, insensatamente condenado a muerte, y solo se salvó gracias a la intervención inglesa; cuando se lo llevaban después de pronunciada la sentencia, el presidente del tribunal le gritó: «Beaucoup de plaisir!». Repitámoslo: ¡cuánto salvajismo sorprendente! ¿Es entonces realmente fariseísmo el hacer la tentativa de imaginar algo semejante en Alemania… y el que tal tentativa fracase? ¿Y qué cabe

pensar de las relaciones entre libertad política, soberanía popular, democracia, por un lado, y humanitarismo, formación humana y decencia de corazón, por el otro, cuando uno se entera de cómo se comporta en Francia, con respecto a los prisioneros civiles y de guerra alemanes, el pueblo, ese «pueblo bueno y justo por naturaleza» o, digamos prudentemente, la muchedumbre, la plebe diferenciada del lugar? Honran sus pretensiones, y hasta anuncian con tiempo al soberano, tanto en la madre patria como en el Norte de África, el arribo de los transportes; y en efecto, el pueblo se hace presente, pero para comportarse como los cerdos. La conmoción provocada por la guerra ha causado por doquier graves daños espirituales, nadie lo niega; pero ¿quién habría de negar que el espíritu francés ha revelado la menor capacidad de resistencia, la más lamentable perturbación y trastorno? En el Temps de París se elogió recientemente en forma ilimitada un libro cuyo autor, un prestigioso erudito, Berillon, profesor de psiquiatría, ofrece pruebas de que los alemanes no son en absoluto seres humanos, sino que pertenecen a alguna especie subordinada, cosa que surge inequívocamente de la forma de sus órganos sensoriales, de su bajo vientre, su olor, así como de la índole de sus excreciones animales. No, no es fariseísmo comprobar que semejante horrenda estupidez del odio, semejantes tragicómicas cabriolas de aflicción patriótica, serían imposibles en la esfera alemana, pues también son imposibles entre los eslavos, los anglosajones y los mogoles.

El humanitarismo en cuanto filosofía política y principio democrático tiene una débil base de sustentación. Pero ¿cómo es que ciertas tentativas para salvarlo, en lugar de conmovernos, producen un efecto aún más repelente que la contemplación de su derrota? Por ejemplo, cuando los ingleses celebran un tratado comercial con algún país neutral, en el cual se prohíbe a ese país cualquier exportación de mercancías a Alemania con excepción de ropas de mujer y de niño, el agregado de que dichos productos no deben contener lana ni algodón me parece algo así como un tónico estomacal que ya no podía demorarse por más tiempo. La guerra presente es la más radical que jamás se haya librado; y mientras Alemania no tenía, en primera instancia, claridad alguna sobre su carácter, mientras entraba en la guerra con la ingenuidad de un estudiante y creía poder librarla de una manera puramente soldadesca, en el espíritu de un código de honor pasado de moda, Inglaterra comprendió con exactitud, desde un principio, su naturaleza inaudita; cosa de la cual no cabe sorprenderse, ya que fue Inglaterra quien le imprimió su sello. Desde el primer día libró la guerra de la manera más radical posible, al utilizar su dominio marítimo no solo para su propia seguridad, sino para cortarle a Alemania todos los abastecimientos, es decir, para la tentativa de matarla de hambre en el sentido más serio y objetivo. Mediante el expediente sencillo y brutal de cortar los cables provocó ese aislamiento moralmente sofocante de Alemania, que en este país siempre se recordará como una pesadilla. Pasó con la frente impertérrita por encima del concepto de la propiedad privada,

acción en la cual sus aliados la siguieron de buena gana. Libra la guerra no contra los ejércitos y gobiernos enemigos, sino contra los pueblos, contra el pueblo alemán, despiadadamente, y nos superó precisamente por su comprensión de la seriedad despiadada, fundamental y carente de límites y consideraciones de este conflicto. Pero ¡qué inconsecuencia femenina, qué tributo hipócrita al «humanitarismo» es, entonces, preocuparse repugnantemente por la importación de «ropas de mujer y de niño» en Alemania… y elevar aullidos humanitarios por el hundimiento de un barco de placer, que había cargado municiones!

Es verdad, odio esa clase de tentativas de cohonestación, esa clase de esfuerzos mendaces por preservar un aspecto humanitario; pero la repugnancia que me causan no puede equipararse con la que me atormenta al contemplar el espíritu del literato, para quien el «humanitarismo» significa hoy en día un programa de oposición contra los acontecimientos históricos, contra la guerra. Ya no se trata aquí de las tentativas astutamente sentimentales de los extranjeros por encubrir el radicalismo de su lucha aniquiladora contra Alemania, sino de algo más espiritual e íntimo: estamos entre nosotros, situados nuevamente cara a cara frente al héroe de estas páginas, frente al literato de la civilización, el político intelectual y paladín del humanitarismo político intra muros, quien en cuanto tal desea e impulsa la guerra civil, pero que en cuanto pacifista antinacional-internacionalista niega y proscribe la guerra en general; pero la guerra presente en particular, pues es muy específicamente la guerra de Alemania; Alemania tiene la «culpa» de esta guerra, que llevará en la historia el nombre de guerra alemana, porque, si el espíritu del literato de la civilización no triunfa internamente, completará el ascenso histórico de Alemania iniciado a mediados del siglo XVIII.

Hace poco, el socialdemócrata alemán Paul Lensch trató con el mayor énfasis, en un ensayo, este ascenso, considerándolo la causa de la guerra mundial, a la cual califica de revolución universal. Demostró que la gran guerra del siglo XVII fue el resultado del derrumbe alemán, al cual había precedido una paulatina decadencia política de un siglo y medio. Pues la guerra, sostiene, posee «la tendencia general de no presentar tanto nuevas líneas evolutivas como, antes bien, coadyuvar a la irrupción de las ya existentes y concluir más rápidamente lo que se ha iniciado con lentitud». «Todos los pueblos de Europa se apresuraron a transformar Alemania en un desierto, y los pueblos occidentales invadieron codiciosamente el ámbito que había quedado vacío a causa de la caída de Alemania». Afirma que tanto la posición de Francia en el mundo como la de Inglaterra solo podían mantenerse en caso de existir una Alemania políticamente impotente y económicamente débil, y que a ninguna de ambas potencias les cabía la menor duda al respecto. En particular, la dominación mundial de Inglaterra tiene como premisa el avasallamiento de Alemania en el plano universal; en cuanto cesase este, debería derrumbarse aquella. «La guerra actual —dice Lensch— no tiene por causa un ocaso de un siglo y medio, como la de los Treinta Años, sino un

ascenso igualmente prolongado. Y también ella solo completará con mayor rapidez lo que se ha iniciado lentamente: el ascenso de la Europa central. Esta vez se congregaron deprisa no solo casi todos los pueblos de Europa, sino casi todos los pueblos de la tierra, para transformar Alemania en un desierto. Pero ni uno solo de ellos pudo hollar tierra alemana». «Lo queramos o no, debemos hacer añicos el "equilibrio de las potencias" imperante, que después de todo es solo un predominio de las potencias occidentales, y crear una base nueva, en correspondencia con las verdaderas proporciones de poderío. ¡Una tarea auténticamente revolucionaria!» La propia guerra habría revelado que la posición que ocupaba en el mundo el Imperio Alemán hasta la guerra ya no correspondía a su acrecentada capacidad de rendimiento económico y militar. Por otra parte, asimismo, la situación de muchos otros pueblos tampoco era ya acorde con su capacidad de rendimiento modificada, pero que no solo no había aumentado, sino que se había reducido relativamente. La guerra «pone fin a la falsa apariencia, ayuda al presente a reivindicar sus derechos frente al pasado, expresa lo que es. Esta es la revolución universal, es el colapso del sistema de distribución política del poder en Europa y en el mundo, paulatinamente originado a partir del siglo XVI».

¿Es una necedad introducir el concepto del humanitarismo pacifista en este proceso fatal, que se desarrolla verdaderamente más allá del bien y del mal, para con ello denigrarlo, o no lo es? El hecho es que ello ocurre, y que quien lo hace es el literato de la civilización. Por cierto que estoy persuadido, como lo estoy de mi propia vida, de que su protesta humanitaria hubiese irrumpido con menor violencia o no se hubiese producido en absoluto si no se tratase precisamente del «ascenso» de Alemania, sino del de cualquier otro pueblo. Pues esta profundidad de su antigermanismo es inconmensurable. He visto a gentes meneando la cabeza, en son de censura y con profundo dolor, por la batalla de Tannenberg, las mismas que, si en dicha batalla no hubiesen muerto ciento cincuenta mil rusos, sino otros tantos alemanes, no hubiesen negado a este resultado su aplauso moral. Pues, ¿acaso no hemos hecho todo lo posible por la democracia? Puesto que estas mismas gentes, a pesar de ser literatos y psicólogos, no pueden comprender con suficiente claridad esta cuestión, así nosotros, por nuestra parte, tampoco podemos comprender con suficiente claridad que es mucho menos su ideología humanitaria que su ideología antialemana la que determina su toma de posición en esta guerra y frente a ella. Sin embargo no hemos de sustraernos del todo al planteamiento de la relación entre la guerra y el humanitarismo.

Lo humanitario no es siempre y por doquier lo mismo que lo humano; desde un principio nos hemos topado con esta verdad, y la misma se nos recuerda en forma siempre renovada. ¿Resulta imaginable un humanitarismo, una responsabilidad filosófica por el destino de la humanidad o, para tornar un tanto más concreto este

concepto, de la humanidad europea, que fuese lo suficientemente antihumanitaria como para justificar fundamentalmente la guerra y declararla imprescindible? Nietzsche —y más exactamente, una vez más, no el Nietzsche tardío y abruptamente grotesco, sino el esclarecido autor de Humano, demasiado humano— ofrece las pruebas de tal posibilidad. «Es vano idealismo e ingeniosidad —dice— esperar mucho aún (o incluso: esperar mucho con tanta mayor razón) de la humanidad, si esta ha olvidado cómo se libran las guerras». Y al término del aforismo que así comienza, sostiene con la misma decisión y serenidad: «Se ha de comprender cada vez más que una humanidad tan elevadamente culta, y por ende necesariamente agotada, como la humanidad europea actual, necesita no solo las guerras, sino hasta las guerras más grandes y más terribles —vale decir, recaídas temporales en la barbarie— para no perder, frente a los medios de la cultura, su propia cultura y su propia existencia».

Tenemos aquí el ejemplo de una humanidad no humanitaria, de una pedagógica dureza e insensibilidad de pensador que, admitámoslo, no puede ver cualquiera. No, no nos arrogamos el punto de vista soberano de los filósofos de la cultura, no nos creemos obligados a la indiferencia frente a los padecimientos del individuo; por lo menos yo, en lo que a mí respecta, no hago tal cosa. Pero, en primer lugar, es posible ser sumamente accesible a la compasión individual, y al mismo tiempo tributar plena justicia al punto de vista superior del pensador, es decir, que es posible negarse a ser partidario del pacifismo por principio. Y principalmente, si es que ha de tratarse de opiniones y decisiones fundamentales: si hay opiniones que solo caben a la grandeza, no son en cambio las opiniones las que hacen la grandeza. Las opiniones no confieren rango; este es el principio que me importa: ni el criterio pacifista ni el favorable a la guerra expresan, de por sí, ni un mínimo acerca del valor y de la dignidad de sus representantes. Las opiniones no tienen rango nobiliario. El más distinguido y el más harapiento pueden ser de la misma opinión, cosa que vemos a diario ante nuestros ojos. Si algún escritor importante de la Alemania actual profesase el pacifismo internacionalista y democrático, sería posible que ennobleciese por el brillo de su talento esa ideología que compartiría no solo con hombres honorables, sino también con la más repugnante chusma literaria; pero sabe Dios que no sería ella la que lo ennobleciese a él. Realmente no lo haría, así como tampoco la decisión y la toma de posición contraria podría deshonrar o degradar a algún huésped, cosa esta que no es innecesario subrayar, y que evidentemente, por lo menos entre literatos, reina el concepto de que quien se tenga en alguna estima y quiera representar algo debe agotarse en maldiciones contra la «locura criminal» de la guerra así como contra la guerra en general, y que quien no lo haga se suprime a sí mismo de la comunidad de los intelectuales. Es este el mismo caso de la ideología antialemana, la cual, tal como están dadas las cosas (ya que Alemania es, si así puede decirse, el héroe protagonista de esta guerra), se halla firmemente ligada a la ideología pacifista. El hecho de que

varios grandes alemanes, que Hölderlin y Nietzsche hayan tenido actitudes antialemanas, no debe hacer creer que se añade siquiera una pulgada a la propia grandeza si se les imita actualmente en ese aspecto. Y nadie me convencerá de que los señores Roesemeier, Grumbach, Stilgebauer, Fernau, Michels y comoquiera se llamen los ilustres compatriotas que realizan en Suiza tareas literarias contra Alemania ocupan en la jerarquía de los espíritus un nivel especialmente elevado, acaso más elevado que yo, a quien su conducta le resulta, de modo confeso, extremadamente repugnante.

El humanitarismo es cosa obvia. Si yo estuviese en el campo de batalla, si viese con mis propios ojos los horrores de la devastación, si tuviese que ver el desatinado desgarrarse de cuerpos humanos y oír las voces ahogadas de los adolescentes que mendigaron la autorización para convertirse en voluntarios y que, claudicando puerilmente bajo el fuego graneado, gritan «¡Madre! ¡Madre!», ¿podría creer alguien que entonces yo permanecería duro, «patriótico», «animado», y que sería capaz de cometer la brutalidad de enviar a «mi diario» un informe periodísticamente útil? Y sin embargo, si la guerra obrase directamente como cosa real sobre mis nervios, ¿no permanecería yo un tanto receloso frente al trastorno que acarrearían a mi corazón la compasión ilimitada y mi propia angustia mortal? ¿No recordaría acaso que la multiplicación por decenas de millares de la muerte es una ilusión, que en realidad la muerte no abandona los límites individuales, y que el individuo siempre muere solo su propia muerte, y no también la de los demás? La muerte no se torna más terrible por el hecho de que se multiplique por decenas de miles ante nuestros ojos. El «humanitarismo» no impide que todos estemos condenados a una amarga muerte; y existen muertes en el lecho tan horrendas como cualquier muerte en el campo de batalla. Asimismo, todo corazón solo es capaz de una medida limitada de terror, por encima de la cual comienza otra cosa: la insensibilidad, el éxtasis u otra cosa aún, inaccesible a la imaginación del inexperto: la libertad, una libertad y una alegría religiosa, una independencia con respecto a la vida, un más allá del temor y la esperanza, que significa indudablemente lo contrario de la degradación espiritual, que implica la superación de la muerte misma. Vuelvo a abrir la carta de un joven teniente de reserva del frente de Flandes, habitualmente estudiante y poeta, y releo lo que tanto me conmovió a primera vista. «En vista de esta inconmensurable supremacía de la muerte —escribe—, frente a esta total impotencia bajo el fuego graneado durante días y noches, sobre todo bajo la lluvia, en excavaciones abiertas, en el desierto horrendo, en el ruido infernal de la zona de defensa, el individuo se vuelve fácilmente alegre, no acobardado; ¡uno se siente totalmente libre de toda preocupación, apartado de la tierra, sin esperanzas, pero sin pesares! Quien haya resistido aquí delante una semana, resistirá mucho más fácilmente durante meses, si es que vive. ¡Estoy vivo!… Al principio yo estaba completamente acobardado, hasta que durante la

segunda noche me decidí a reconocer personalmente la línea, siempre desconocida en sus tres cuartas partes. A pesar del lodo y del fuego recorrí, durante cinco horas y a la luz de la luna, todas las líneas de excavaciones del batallón, continuamente rodeado por el zumbido de los vuelos nocturnos ingleses, quienes disparaban sobre mí con ametralladoras desde veinte metros de altura. Disparan a todas las excavaciones. Cuanto más se avanza, menor es el fuego; pero los que están allí delante, entre cadáveres hediondos, cañones deshechos por la metralla en luchas anteriores, etc., también están en situación difícil, demasiado difícil. Esta marcha a través de la muerte fue para mí una tremenda tortura espiritual, una liberación. Me regocija ver que nuestras gentes ni siquiera dan parte de enfermos con 39º de fiebre y severas pulmonías. Es notable que frente a semejantes inconmensurables exigencias en materia de padecimientos y peripecias uno tenga ganas de reír, hasta tal punto se siente libre de todas las preocupaciones, de toda responsabilidad, y tan por completo se siente en manos de Dios».

¿No nos enseña esta carta que no es posible aniquilar ni degradar el alma humana, que solo en el sufrimiento se manifiestan por completo su verdadera fuerza y elevación? Cualquier desplazamiento y ampliación de los límites de lo humano infunde horror a quien no sea partícipe de ellos, y le hace hablar de inhumanidad. Indudablemente, en el caso de esos habitantes de las excavaciones que con 39º de fiebre declinan la posibilidad humanitaria de dar parte de enfermos, prefiriendo su monstruosa situación a la vida del hospital de campaña, se trata de una quimera, de una exageración del sentimiento vital que trasciende cualquier experiencia de la vida civilizada. Pero ¿quién sería tan filisteo como para calificar de subhumana a la quimera? ¿Y quién no envidiaría al autor de la carta, citada su vivencia de la libertad?

La humanidad excéntrica de la guerra lesiona el sentido humanitario y lo rechaza, tal como lesiona y rechaza al hombre sobrio y racional la contemplación de un hombre embriagado y en éxtasis. Por lo demás, su tremenda virilidad no excluye el principio femeninamente caritativo, y quien justifique teleológicamente el sufrimiento para no tener que ser pesimista no debería pasar por alto el hecho de que la guerra ofrece lugar —más exactamente, un lugar amplísimo— para la organización del amor. La actitud del c'est la guerre, que da por tierra con todo, no es una actitud alemana. La insuficiencia del servicio sanitario francés, acerca de la cual no enmudecen las quejas ni siquiera en la propia Francia, demuestra una vez más que el humanitarismo como actitud patética no significa el humanitarismo como energía. Pero aunque además la guerra deprima inclusive la forma de vida física y espiritual del individuo muy por debajo del nivel de civilización acostumbrado, sería no obstante, y con toda evidencia, absolutamente erróneo hablar de su efecto embrutecedor. Según el testimonio de observadores fidedignos, no es posible hablar en absoluto de un embrutecimiento individual a causa de la guerra, calculando en gran escala. Según el mismo, el peligro

radica fundamentalmente en un refinamiento del hombre individual ocasionado por una vida bélica tan prolongada, un refinamiento apropiado para enajenarlo para siempre su vida cotidiana. No es necesario tomar en cuenta la ampliación extrema del horizonte experimentada por el campesino o por el obrero, por el hecho de que estos tiempos lo hayan llevado a regiones y a alternar con personas cuya realidad jamás hubiese soñado comprender. Volverá a su hogar siendo otra persona en lo más profundo de su fuero íntimo, y le resultará difícil volver a sentirse cómodo dentro de la mezquina estrechez de su vida cotidiana. No se requiere una imaginación poética para evaluar intuitivamente la elevación, la profundización y el ennoblecimiento espiritual e intelectual que producen en el hombre la vecindad diaria, experimentada durante años, de la muerte, las modificaciones nerviosas que la misma debe o por lo menos puede producir. La mísera mujer del guerrero que retorna del mundo recibirá de nuevo a un hombre diferente al que partiera; solo a la primera mirada lo reconocerá, y acaso pronto sentirá temor frente a él, lo encontrará extraño, y se trataría de un caso aislado si no fuesen tan numerosos quienes comparten su destino. ¿Aún podrá gustar de ella? ¿Aún satisfará ella sus nervios? La guerra lo ha acostumbrado a la libertad y la despreocupación material, las cuales constituyen el terreno en el cual prosperan el humanitarismo superior, la cultura nerviosa. Él ha llevado una vida extraordinaria, que a menudo también ha sido de una severidad insensibilizadora, pero asimismo de elevada tensión, excéntrica, mil veces conmovedora y formativa, engendrando sentimientos suntuosos, una elevada camaradería, una íntima religiosidad, y no sabemos qué más. ¿Le gustará su hogar, que ha permanecido estrecho, bajo, mezquinamente preocupado, y donde ahora debe volver a vivir sin peligro ni lujo, con la condición burguesa como ideal? Lo que insinúo, y muchas otras cosas que se insinúan implícitamente al mismo tiempo, es, ciertamente, bastante delicado; pero no tiene absolutamente nada que ver con embrutecimiento, sino que significaría, por el contrario, una elevación, un mejoramiento, un ennoblecimiento de lo humano por parte de la guerra.

Dejo de lado la pluma para abrir una carta del campo de batalla, la cual, fechada en un hospital de campaña en Lorena, viene notablemente al caso. En ella, un joven oficial relata, evidentemente con un estado de ánimo exaltado y agradecido, cómo la guerra le procuró el conocimiento de la literatura, por la cual no había podido preocuparse anteriormente porque, como señala el remitente, «la vida» no le dejaba tiempo para ello. Solo ahora, que una herida «nada desdeñable» lo ha atado por largo tiempo a su lecho y a su habitación, tiene «ocasión» de ocuparse de nuestros nuevos poetas y escritores alemanes. «El hecho de que, en tal medida —dice— tenga una deuda de gratitud para con la guerra en general, y para con la artillería francesa en particular, es un curioso fenómeno subsidiario de estos tiempos… Solo en la guerra descubrí el verdadero placer de la lectura; y, como es sabido, lo mismo que a mí le

ocurrió a una infinita legión de soldados». La guerra ha enseñado a leer a una infinita legión de hombres jóvenes, vale decir que les ha enseñado a ocuparse conscientemente del alma humana. ¿Es este un hecho que corresponde ser mencionado en el capítulo dedicado a la guerra y al humanitarismo, o no? ¡Ya lo creo que sí! ¿Y no es precisamente la democracia la que cuenta con este hecho, con la educación y la elevación intelectual de muchos millares de hombres por intermedio de la guerra, al identificar y confundir evidentemente, a su manera, lo intelectual con lo político? Mi corresponsal declara que «la vida» no le había dejado tiempo para ocuparse de la literatura; solo la guerra le había procurado el tiempo libre necesario para ello. Entonces la guerra fue más humanitaria y amiga de la instrucción que la «vida», que la vida pacífica y profesional. ¿Y fue solo tiempo libre lo que brindó? ¿Es seguro que alguna persistente enfermedad civil hubiese llevado también a ese joven al descubrimiento de la literatura? ¿O acaso no debía preceder la vivencia excéntrica de la guerra al hecho de ser herido y hallarse en la quietud de su habitación de enfermo para destinar su alma a este descubrimiento?

Aún hoy en día es posible considerar la guerra como una institución imperecedera, como un medio revolucionario imprescindible para ayudar a la verdad a hacer valer sus derechos sobre esta tierra, a pesar de que, en virtud del progreso de su técnica, parece haberse llevado a sí misma ad absurdum. El juicio de que «de ello ya no resulta nada» no resiste el análisis; pues cuando alguien se halla enfrentado a todos y de ello no resulta nada, esa nada es de índole tan positiva que bien puede decirse que sí ha resultado algo de ello. La humanidad, Alemania inclusive, es pacifista actualmente porque la guerra ya dura mucho tiempo e impone grandes sacrificios. Pero creer que en su fuero más íntimo ha renunciado definitiva e incondicionalmente a la guerra sería un error; y afirmar que ha trascendido moralmente la guerra solo serían bellas palabras. El socialdemócrata Scheidemann pronunció palabras crudas pero honestas cuando dijo que el agotamiento general favorecería enormemente la democracia pacifista. Pero no es muy honroso para la democracia el que solo parezca prosperar en el terreno del agotamiento… y en el del fracaso. Hasta un niño puede observar que la consigna democrática de «nada de anexiones, nada de indemnizaciones» se torna regularmente perceptible en el bando que justamente se ve perdido, y que de inmediato se olvida la democracia en cuanto se halla en marcha alguna ofensiva victoriosa.

Que la sociedad que compone los pueblos sea pacífica es una quimera. La Paz Eterna solo sería posible en caso de una total mezcla y fusión de todas las razas y pueblos, para lo cual —dígase que lamentablemente o que gracias a Dios— aún falta un buen rato. Pero quien considerase imperecedera la guerra, no denostaría con ello a la humanidad, sino que, antes bien, haría lo contrario. No es sino una verdad superficial el que se declare que los pueblos «hubiesen querido vivir en paz» y que habrían sido llevados como corderos al matadero. En un sentido mítico podría hablarse

de «culpa», pues la verdad profunda es que todos han querido y exigido la guerra, que ya no aguantaban sin ella. De otro modo no se hubiese producido. ¿Y acaso no honraría a la humanidad, antes que deshonrarla, el que no resistiese a la larga el estado burgués de seguridad y reparo? En resumidas cuentas, el hombre no es, obviamente, el noble insípido ni el santo de literatura como el cual lo ve ya ahora el literato de la civilización, o en que, como mínimo, pretende convertirlo en el plazo más breve posible. El hombre no siente la civilización, el progreso y la seguridad como un ideal absoluto; no cabe duda de que en él vive, imperecedero, un elemento primitivamente heroico, un profundo anhelo de lo terrible, y todas las peripecias y aventuras deliberadas y buscadas por algunos individuos en tiempos de paz —hazañas de alta montaña, expediciones polares, cacerías de fieras salvajes, arriesgadas empresas aéreas— son solo medios informativos para ello. El «espíritu» insta al humanitarismo; pero ¿qué sería un humanitarismo privado de su componente viril? Todos los pueblos aún siguen tributándole iguales honores. Pues civilización y virilidad, civilización y valentía, no son, en última instancia, términos antitéticos. Es verdad que en Adua los italianos huyeron ante los moros; pero la regla es que los ejércitos civilizados se mostraran más valientes que los salvajes, y Bismarck observó en un discurso: «Después de todo, la valentía es igual en todos los pueblos civilizados». De todos modos, quien venere, ame y afirme lo humano debe desear, ante todo, que permanezca completo; no querrá echar de menos, entre sus variedades, la del guerrero, no querrá que los seres humanos se dividan en comerciantes y literatos, lo cual sería, por cierto, la democracia.

Pero, por lo demás, lo humano contiene tanto de «indigno del hombre» y de «inhumano» que el sacerdote de la literatura en realidad tampoco podría salir de la protesta y del repudio siquiera en tiempos de paz. Maupassant, que no fue hombre de hacer remilgos, calificó en una ocasión al acto de la procreación de «inmundo y ridículo», «ordurier et ridicule». Es que hay que estar muy enamorado para contradecirlo. He visto morir y nacer seres humanos, y sé que el segundo proceso puede superar aún ampliamente al primero en materia de horror místico. Si los horrores de la guerra pueden poner los pelos de punta, a mí se me erizaron en una ocasión cuando un ser humano tardó treinta y seis horas en nacer. Eso no era humano, era infernal, y mientras haya tal cosa también puede haber guerra, por lo que a mí respecta. Todo el mundo siente y sabe que la guerra contiene un elemento místico: es el mismo que es propio a todas las fuerzas fundamentales de la vida: a la procreación y a la muerte, a la religión y al amor. Pero la relación del literato filantrópico para con lo elemental y para con la pasión es ambigua e inconsecuente. Celebra la pasión como ritmo y gesto generoso, la reclama para sí; y sin embargo, en general, como sucede en el caso de la pasión nacional y por ende de la guerra, su objetivo es la anemización, el «ennoblecimiento», la «depuración», la santificación del género humano —pues su

«progreso del corazón humano» apunta indudablemente a la santificación por el espíritu literario—, pero olvida por completo preguntarse cómo pueden resultar compatibles entre sí la pasión y la santidad. El hecho de que también proscriba la religión es cosa que se comprende por sí misma. Y solo admite una manifestación de lo elemental, en la cual, cosa notable, no divisa obstáculo alguno a la santificación literaria: es la del sexo. En este terreno, su reverencia, su liberalidad y su tolerancia no tienen en absoluto límite alguno, eso hay que reconocerlo. Para él, el amor sexual y la filantropía política, es decir la democracia, se hallan estrechamente vinculados; esta solo es, para él, la sublimación de aquel; y en estricta oposición a la iglesia cristiana y a Schopenhauer, quienes ven en la «hembra» un instrumentum diaboli, adora en ella a la entusiasmante conductora por el camino del progreso político, vale decir, de la virtud. Una concepción sorprendente, de la cual tomamos nota sin entrar de lleno a criticarla.

¡Cuán fácil es hoy, cuán fácil sería complacer al literato! No habría más que manifestar algo así como: «¡Nada contra Francia! Pues ha producido los mayores artistas…», para sentirse amparados en su gracia. Pues bien, si alguna vez alguien negó en Alemania el genio artístico de la raza francesa —y no creo que haya sucedido—, ese fue un necio. No ambiciono el aplauso que hoy en día puede conquistar con toda certeza cualquiera que abogue, con extrema liberalidad, por la verdad suprabélica de que Stendhal, Delacroix y Flaubert fueron grandes artistas; pues el hecho de que lo hayan sido no altera en nada la noción de que Francia, en su decadencia histórica, se conduce espantosamente mal, tan reducida a la miseria por el odio y tan mujerilmente injuriosa que no hay heroísmo histórico que pueda reconciliarse con lo lamentable de su posición. Pero quien osase mostrar alguna ironía acerca de la «gran época» de «lo que ha dado en llamarse la gran época», se habría excluido a sí mismo, sin más, como miembro de la liga de los intelectuales. —¿Pero qué, en realidad? ¡Pues, mirándolo bien, esa época es realmente grande, al fin y al cabo, y el literato de la civilización, precisamente él, tendría todos los motivos para considerarla tal! Por cierto que no vive ningún gran hombre; pero, después de todo, vuestro democratismo rompió con los grandes hombres, considerando que obstaculizaban al gran pueblo. ¡Enorgulleceos de que hoy en día los pueblos hagan historia sin un gran hombre! O mejor dicho, de que hoy en día no se haga historia en absoluto, sino que la historia se hace a sí misma; de que los tiempos nos ofrezcan lo nuevo sin la ayuda cesariana. ¿Que no estáis de acuerdo con eso nuevo? Nadie sabe exactamente aún en qué consiste, y todas las voluntades se sienten fortalecidas. Pero, ¿no veis acaso que vosotros, precisamente vosotros, obtenéis tremendos beneficios de ello, que súbitamente vuestro ser se halla en la luz más resplandeciente, que vuestra influencia y vuestro prestigio han crecido poderosamente; que la guerra ha provocado el ascenso de vuestra hora de honores, y que aquello por lo que abogáis espiritualmente, la democracia, se halla en trance de concretarse políticamente? Repito

que vosotros en primer lugar tendríais motivos para calificar de grande esta época, ya que la misma es revolucionaria, y vosotros sois revolucionarios. ¿Solo queréis reconocer como grandes a épocas de brillante instrucción? Pero yo pensaba que erais políticos, y no estetas. Por cierto que los tiempos y la evolución siguen su marcha, mientras que la aguja en el cuadrante de la historia del hombre está detenida y no avanza. Pero cuando «avanza» tan visiblemente como acaba de hacerlo, ¿no es entonces humano hablar de una gran época? ¿Y sería humano quitarles a madres y viudas el consuelo de que aquellos a quienes sacrificaron cayeron por algo grande?

Goethe no podía amar la Revolución Francesa. Ese acontecimiento lo perturbó profundamente, y él mismo ha dicho que paralizó durante años sus energías productivas. Sin embargo hace decir al juez en Hermann und Dorothea:

En verdad, nuestra época se asemeja a los tiempos más singulares
que registra la historia, tanto la sacra como la común.
Pues quien haya vivido el ayer y el hoy en estos días
ya habrá vivido años: hasta tal punto se estrechan todas las historias.
Cuando pienso un poco retrospectivamente,
paréceme que una edad encanecida
pesa sobre mi testa, y sin embargo mis fuerzas aún están vivas.
Oh, nosotros podemos muy bien compararnos
con aquellos a quienes, en horas graves,
aparecióseles en la zarza en llamas
Dios el Señor: también a nosotros se nos apareció en nubes y fuego…

¡Grandes épocas! ¿Es que hay acaso alguna frase en este discurso que no se adapte a nuestras vivencias como un vestido al cuerpo? A Goethe no le gustaban la política ni la historia. Pero ya anciano le dijo a Eckermann: «Tengo la gran ventaja de haber nacido en una época en la cual estuvieron a la orden del día los mayores acontecimientos mundiales, de modo que fui testigo viviente de la Guerra de los Siete Años, luego de la Independencia de Norteamérica con respecto a Inglaterra, después de la Revolución Francesa, y por último de toda la época napoleónica hasta el ocaso del héroe y los sucesos siguientes. Ello me hizo arribar a resultados y conclusiones totalmente diferentes a los que puedan obtener posiblemente todos aquellos que nacen ahora y que deberán tomar posesión de aquellos grandes acontecimientos por medio de libros que no comprenden…». ¿Es posible hablar con mayor respeto de la historia, mostrarse mejor dispuesto a calificar de grandes a épocas de tremendas transformaciones políticas, y más agradecido por haber podido vivirlas? En los periódicos oigo gemir a los literatos: «¡Oh, si jamás hubiésemos visto la "gran época", podríamos olvidar por completo sus horrores!». Al parecer, Goethe no hubiese pensado así. A la historia de sus propios días la calificó de «sumamente grande e importante». «Las batallas de Leipzig y Waterloo —dijo— sobresalen tan tremendamente, que oscurecen a la de

Maratón y otras similares». ¡Me gustaría ver al literato que no se mordiese la lengua antes de hablar en ese tono de las batallas de Flandes o de Tannenberg!

Una época revulsiva de vida febrilmente intensificada, que todo lo amplifica diez veces, lo noble y lo malo, y que produce modificaciones que normalmente son solo obra de muchos decenios; una época de privaciones y conmociones que nos consumen, que al mismo tiempo obligan al hombre a pensar, a descubrir y a tomar partido como ninguna anterior; que no le permite una existencia vegetativa, sino que le insta a ocupar a conciencia su lugar, le parezca este honroso o no; una época que obra como la muerte: ordenando a pesar de toda la confusión, aclarando, definiendo; que nos enseña lo que fuimos y lo que somos, y que, atormentándonos, nos confiere firmeza y modestia; ¡y no hemos de tener el derecho de calificar de grande a una época semejante!

Por cierto que una cosa es la gratitud por haber vivido grandes revoluciones y acontecimientos mundiales, y muy otra es creer en un objetivo final dichoso y alcanzable de toda la historia política. Esto es, antes bien, cosa del filántropo político, quien si bien odia la historia y se burla de las «grandes épocas», cree en cambio magnánimamente en un estado perfecto y «sumamente alegre» de la humanidad al término de todos los trastocamientos, y califica de «pérfido» a todo aquel que no comparta ese credo político. En lo que a nosotros respecta, nos parece adecuada al presente cada una de las palabras que agregara Goethe acerca de la ventaja de experimentar los grandes acontecimientos políticos: «No es posible predecir en absoluto lo que nos depararán los años venideros; pero me temo que no estaremos tranquilos tan pronto. Al mundo no le está dado el conformarse; a los grandes no les está dado el que no se produzca un abuso de la violencia; y a la masa, que se contente con una situación moderada, a la espera de mejoras paulatinas. Si fuese posible tornar perfecta a la humanidad, también sería imaginable una situación perfecta; pero la situación oscilará así eternamente, a uno y otro lado, una parte padecerá mientras la otra se halle en un estado de bienestar, el egoísmo y la envidia siempre harán su juego de demonios perversos, y la lucha de los bandos no tendrá fin».

Ya lo sé: ¡el amor! ¡El asunto de la fraternidad! ¡Pues antes de la guerra éramos hermanos, oh, Dios mío! Pero cuando no lo éramos, entonces los medios de lucha eran «espirituales», ¡por favor! Y es la inhumanidad de los medios de lucha lo que abomina el literato de la civilización. Para él, la inhumanidad comienza donde corre la sangre: es eso lo que no puede ver. El asesinato espiritual le parece más progresista que la lucha con bayonetas o granadas de mano, ¡y ahí tiene razón! No puedo encontrar el pasaje en el cual Karl Moor habla de los filántropos que ríen maliciosamente cuando su vecino «abandona la Bolsa en bancarrota». Pero veo correr lágrimas de humanitarismo por la guerra en los ojos de tipos a quienes en la «paz» nada les costaba arrancarle al prójimo el corazón del pecho y arrojárselo a sus pies, dicho esto con un sentido solo levemente

metafórico. Confundir moral y humanitarismo es un error digno del literato de la civilización. Creer que cuando no hay guerra, hay paz, es una puerilidad que no solo es peculiar del pacifismo, sino que este consiste en aquella. ¡Pero no pongáis así los ojos en blanco! ¿Acaso presentaba mejor aspecto el mundo antes de la guerra? ¿Acaso este mundo de paz, cuyo derrumbe presenciamos no sin recogimiento, era más humanitario, más benigno, más bondadoso y más amoroso que el actual? La guerra está superada y corrupta, lo sé; pero cuando era reciente, cuando irrumpió y barrió con la «paz», ¿no fue entonces, por el contrario, hermosa Alemania, por un sagrado instante?

La vida es severa, cruel y malvada siempre y en todas partes, pero más inexorablemente y menos idílicamente que en ninguna parte lo fue en Alemania. En tiempos de paz, ¿quién no hubiese experimentado, al transponer las fronteras del Reich, la sensación de que súbitamente le circundaba una atmósfera más benigna, más laxa, más «humana», como si pudiesen aflojarse los nervios, el espíritu, los músculos? Realmente, poco tenía eso que ver, o nada, con «militarismo» y con falta de «democracia»; la dureza de la vida alemana tenía motivos más profundos. Hace poco, un extranjero habló acerca de esos motivos: lo hizo el danés Johannes V. Jensen en un penetrante ensayo, Europa antes y después de la guerra. Según afirma, el elevado desarrollo y realizaciones de Alemania se hallan más estrechamente vinculadas con el mismo estimulante de la cultura que, en general, ha creado el tipo cultural noreuropeo, más exactamente la resistencia, que lo que ocurre en el caso de cualquier otro país europeo. Una de las consecuencias de la amenazada situación geográfica central de Alemania habría sido su tensión social interna, que no solo habría sido de índole económica, sino principalmente psicológica. Jensen recuerda la importancia de los judíos para el desarrollo global del Reich, la de esos templados hijos de la desdicha cuya esencia íntima habría chocado con el espíritu alemán educado de otra manera por la desdicha. Pero precisamente ese choque habría agudizado el carácter popular alemán hasta tal punto que, en este momento, sería el aparato moral más afilado y perfecto que jamás haya visto el mundo. «La lucha espiritual por la vida —dice Jensen— sobresaltó en ambos bandos sus facultades más íntimas haciéndolas salir de la semipenumbra vegetativa, incitó todas las pasiones, nobles e innobles, empleó todas sus reservas, con el resultado global de trabajo y más trabajo. Una educación como la que experimentó Alemania en virtud de la incorporación de elementos judíos al tronco de su pueblo es cosa que no tiene parangón, y por ambos bandos la tensión psicológica se ha manifestado en matices tan sutiles y cortantes, que durante los últimos diez años dolía, formalmente, entrar en conocimiento de productos intelectuales alemanes». A poco que lo intentemos, podremos comprender la impresión del observador extranjero. Es menester tener derecho a las citas, y por cierto que en este caso no carezco de un tal derecho. De todo cuanto dice allí el danés

acerca de la «tensión alemana» puedo contar mi propia historia personalísima, y acaso ya la haya contado. ¿No era acaso ya la novelesca figura humorística del Dr. Uberbein, esa desgracia de nacimiento que «apunta al rendimiento», una tentativa de expresar precisamente esto? No podría decirse que fuese humanitario (hablaba desdeñosamente del humanitarismo, calificándolo de «desaliño de la fortuna»), y sucumbió miserablemente, puesto que con su ambición antinatural se había enemistado con todos cuantos tenían una actitud más humana, vale decir más jovial, frente al «rendimiento», con todos los amigos del weekend… ¿Quién habría de negar que el humanitarismo de Alemania sufrió a causa de la tensión a la cual se hallaba sometido? Pero contra el disgusto que ello provocó en los amigos del weekend, cabe objetar que no era en absoluto de origen idealista…

Sea como fuere, no vivíamos apacible y pacíficamente antes de la guerra; la vida no era humanitaria. Y cuando Jensen agrega en su análisis: «Seguramente que, en este aspecto, se sentirá a la guerra como una liberación; ahora el rastrillo se vuelve hacia el exterior», nosotros confesamos que sí, en efecto, la sensación de liberación que nos deparó la guerra tuvo parcialmente ese origen, pero ¡Dios mío, por qué instante fugaz fue así! Hace ya mucho que el rastrillo se ha vuelto nuevamente hacia el interior, y su mango estará más ensangrentado después de la guerra que nunca. No nos hemos quejado, solo hemos expresado; y hemos empeñado nuestro honor en hacerlo preservando las formas y la postura. Ese era nuestro humanitarismo y nuestro lujo, pues el lujo, inclusive el de la «belleza», es glotonería inmoral cuando no es expresión del honor y de la intrepidez. Pero podemos reírnos en la cara de quien finja que antes de la guerra había «paz», y que después de la guerra volverá a haber «paz».

He visto marchar por la calle a dos inválidos: un ciego y un manco. El ciego miraba fijamente con sus ojos artificiales, cuya mirada se asemejaba a la de una muñeca; se hacía conducir, en sus tinieblas, por su colega tullido, de cuya robusta diestra marchaba, mientras al otro lado colgaba la manga izquierda, de un color gris militar, deshabitada y sin caldear. Yo también soy un ser humano, y me aterró. «¡A vosotros sí que os han dejado maltrechos!», pensé. No, es monstruoso, una locura, un crimen y una vergüenza. Nunca más debe ocurrir, y nunca más ocurrirá.

Me acerqué a ellos, me mantuve en sus proximidades; es menester abismarse en la vida, sin curiosidad, discretamente respetuoso, cuando se nos presente. Hay que aproximársele y mantenerse cerca de ella, con simpatía, amor por la verdad, y sin énfasis. Desde la distancia, la vida produce un efecto patético y nos arrastra a pronunciar palabras feroces, como «monstruoso», «locura», «crimen» y «vergüenza». Desde cerca es más sencilla, más modesta, menos retórica, difícilmente carece de un sesgo humorístico y, en suma, en ese caso es mucho más humana.

Los tullidos marchaban en silencio, y eso había intensificado indudablemente la dignidad trágica de su aspecto. Los hombres casi siempre solo producen un efecto

digno, bello, de manifestación estéticamente inquietante, mientras callan. En cuanto abren la boca, generalmente se acaba la atención que se les dispensa. La dignidad y la belleza de los animales se halla sumamente ligada al hecho de que no pueden hablar. Solo entonces comenzaron a hablar los dos inválidos. Hablaban entre sí con sus agudas y untuosas voces de la Alta Baviera, en su sordamente ruidoso dialecto pletórico de diptongos del alto alemán medio, como oa y üa. A uno de ellos se le había ocurrido algo que tanto podía haber dicho como guardárselo para sí, y entonces lo dijo, puesto que ya habían callado durante bastante tiempo. Se trataba del manco. El hombre de los ojos de muñeca lo escuchó en sus tinieblas, pues solo era ciego, pero no sordo, y sin pensarlo mucho replicó algo que hizo reír al manco. Yo debía cuidarme de él, ya que tenía los ojos vivos y podía verme, cosa que yo me inclinaba a olvidar. No reía hacia el público, lo cual seguramente le habría parecido improcedente yendo con un ciego del brazo, sino que reía algo a escondidas para sí mismo, y al mismo tiempo volvía a decir algo, mientras que al mismo tiempo también el ciego añadió a su respuesta algo que la complementaba, apareciendo una risa áspera y oscura en su rostro, que aún guardaba una expresión alelada a causa de su desacostumbrada ceguera. Era un hermoso día de otoño.

No pude entender bien lo que decían. Naturalmente, era algo bastante corriente y nada patético, algo relacionado con la vida en el hospital de campaña, la reeducación para ciegos y mancos o con el almuerzo y la digestión. El manco contemplaba a veces a la gente, mientras que el ciego no podía verla y miraba fija y artificialmente al frente; pero sabía qué aspecto tenían en la mayoría de los casos, y no perdía mucho con no verlos. El día era hermoso, como ya dije. Caminaban respirando el aire agradablemente acre, oloroso a follaje marchito, y el sol brillaba sobre sus narices.

Evidentemente, por el momento no tenían preocupaciones, y desde hacía mucho tiempo tampoco sentían ya dolores. Por cierto que los habían sentido, y presumiblemente graves. Pero eso ya estaba casi olvidado, y por lo demás los dolores son percibidos con desigual intensidad por sistemas nerviosos diferentes, e irritan el alma de los hombres en diversa medida. La desgracia durante la batalla —el disparo en la cabeza en el caso de uno, el hierro candente que trituró el brazo del otro— había llegado con la rapidez del rayo, en un instante en que tal vez ni siquiera se la temía; y de repente había ocurrido. Después seguramente yacieron impotentes durante un tiempo, bajo el cielo inmisericorde, sintiéndose abandonados por Dios y por los hombres. Pero luego supieron que los seres humanos siguen siendo seres humanos, y que apreciaban en cierto grado su condición humana, aunque cometan tropelías en aras de sus pasiones, del poder, de la riqueza y del honor. Fueron hallados, reconfortados, vendados, llevados en una camilla y conducidos a un lecho. Después de haber hecho —o mejor dicho, sufrido— su parte, pudieron entregarse a los hombros y brazos de sus semejantes, quienes llevaban a los héroes heridos que entonces eran.

Sintieron manos humanas aplicadas a cuidar sus heridas. Fueron operados mientras dormían. Médicos que a veces eran brutales, pero que otras también hacían bromas, los trataron lo mejor que habían aprendido a hacerlo, y había que admitir que lo habían aprendido muy bien y que estaban provistos de todos los recursos auxiliares de la era moderna. Cuando los dolores se tornaron comunes se les aplicó un pequeño pinchazo con una jeringa, y entonces sintieron el profundo placer y la gratitud del alivio, la dicha celestial de lo indoloro, que nadie conoce si no ha sufrido antes dolores comunes. Y así sanaron, manco y ciego respectivamente, pero habían sanado y ya no debían volver a la guerra. Iban paseando por el sol y acaso tuviesen una remota y lisonjera idea de que, sobre todo de a dos, ofrecían un espectáculo conmovedor. Pero ellos mismos ya no estaban conmovidos, si es que alguna vez lo habían estado.

Debo añadir aún que, en primera instancia, fue la visión del ciego la que mayor horror me infundió. El manco… pues bien, después de todo aún le quedaba un brazo, y además el derecho. Aún podía hacer frente a la situación en todos los campos posibles, en la agricultura, en la industria, y como artesano, y además ¡qué perfección no había alcanzado el progreso de la técnica en el terreno de los miembros artificiales! Pero estar ciego. Desde niño me había parecido ese el más terrible de los destinos. Durante toda mi vida había visto muchos ciegos, que llegaron a serlo sin que la guerra interviniese para nada o que habían nacido directamente así, ciegos con ojos de vidrio y sin ellos, ciegos con vidrios azules perpendicularmente situados delante de las cuencas vacías, con los párpados cerrados, aparentemente cicatrizados o con las pupilas abiertas, pero muertas; los había contemplado y apenas si podía comprender cómo soportaban estos hombres su destino, cómo podían vivir. Por cierto que más tarde tuve ocasión de oír cómo se calificaba de exagerada y hasta de improcedente mi ilimitada compasión. Oí decir que los ciegos son, en su mayoría, personas suaves, serenas, alegres; que la sordera era un achaque que amargaba y deformaba mucho más el carácter, mientras que la ceguera producía, antes bien, el efecto contrario. Conocí a un señor muy gentil, totalmente ciego desde su infancia. Ligera y graciosamente, moviendo delante de sí su bastoncillo, solo, sin nadie que lo guíe, camina por las calles de Berlín en pos de sus ocupaciones, recorriendo el túnel del subterráneo, atravesando el Potsdamer Platz. Elude los charcos; nadie sabe cómo lo hace. Se ocupa de previsión social, de literatura, y también de especulaciones comerciales, y es un hombre siempre animado y locuaz. Además posee un reloj de repetición con un eufónico sonido, que siempre le he envidiado. El conocerlo moderó mis ideas acerca de los horrores de vivir en la noche eterna.

Pero la impresión más significativa fue la que me causaron manifestaciones de un hombre que quedó ciego en edad madura; se trata de manifestaciones acerca de su estado que me fueron directamente comunicadas. Después de un breve período de pesar, declaró el hombre, su estado de ánimo mejoró en sumo grado, no solo con

respecto a la época que siguió al momento en que quedara ciego, sino con respecto a la época anterior. Había ganado en paz espiritual, en armonía. Decía que todos eran buenos y amables para con él, que todos se mostraban dispuestos a prestarle ayuda, le exhibían su mejor faceta, y su relación con el mundo y los hombres se había tornado más cordial, simpática y feliz. Para ser franco, debía decir que si de él dependiese, y se le diese a elegir, en primera instancia respondería evasivamente y diría que su desdicha también tiene aspectos intensamente luminosos, si se le permitía expresarse de ese modo. Pero si se seguía penetrando en él y se le exigía una respuesta terminante, tendría que replicar que no, que no anhelaba y que, lisa y llanamente, no tenía ganas de volver a ser vidente.

Estas son, como ya se ha dicho, manifestaciones reales de un hombre que ha perdido la vista. He oído decir que actualmente, en la guerra, de entre todos los pacientes de los hospitales de campaña, los más animados son aquellos que han perdido la vista a causa de heridas. Riñen, se arrojan mutuamente sus ojos de vidrio. Y no lo hacen por alguna desesperación infernal, sino por travesura común. No es posible entenderlo, pero es necesario aceptarlo.

La ligereza del hombre, incluso en lo que ha dado en llamarse la más profunda miseria, es ilimitada. También lo es su capacidad de adaptación a circunstancias que parecen burlarse de dicha capacidad. Además está la esperanza, que «toute trómpense qu'elle soit, sert au moins h nous mener a la fin de la vie par un chemin agréable», como dice La Rochefoucauld.

Lo más profundo y realmente lo más espantoso en la tierra no es la miseria pintoresca y sangrientamente llamativa; existen padecimientos y torturas, deshonras del alma, que hacen que el hombre pierda las ganas de arrojar ojos de vidrio, hay heridas que ninguna mano humana cura y por las que ninguna caritas pública se preocupa, mutilaciones internas sin honor, cruz de hierro ni heroísmo, que no se llevan a pasear al sol otoñal para conmover constructivamente al mundo circundante, y de las que estará colmado el mundo aún cuando gocemos de las bendiciones de la eterna paz democrática entre los pueblos. El mundo estaba pletórico de una miseria «indigna del hombre» antes de estallar la guerra. La vida de los carusi en las minas de azufre sicilianas, la vida de los niños del East End, quienes permanecen en una miseria repugnante y que quedan inválidos por los malos tratos que reciben, son anteriores a 1914. Desvergonzadas injusticias, cuyos realizadores permanecen impunes, mientras que no se indemniza a quienes las padecen; tormentos físicos como los que se vinculan con la fractura de la pelvis o con quemaduras; la enfermedad, el vicio, la pasión, la aflicción, la edad y una muerte amarga, todo eso es anterior. Enfocad el sufrimiento desde el punto de vista teleológico, considerad que solo la miseria crea la cultura, que sin el padecer no existe el compadecer, que solo la injusticia despierta el sentimiento de justicia y que sin el dolor la moralidad no se desarrollaría, la vida del

hombre sería un vegetar que difícilmente podría calificarse de dichoso, ya que el dolor es el realce del placer. O si no consolaos, a la manera cristiana, con la esperanza del más allá. O bien sed pesimistas y acusad a la vida, a la propia vida, que es pecaminosa y culpable, y que no podría ser mejor, a esa vida en la cual el hombre es el lobo del hombre y en la cual uno solo asciende pisoteando al otro. ¡Sed críticos de la vida, heridla y castigadla con la palabra aniquiladora! ¡Convertid el arte en una antorcha que alumbre misericordiosamente todos los terribles abismos, todas las simas vergonzosas y pesarosas de la existencia; convertid el espíritu en un fuego y encended con él el mundo en todos sus rincones, para que se inflame y perezca junto con toda su ignominia y martirio, en redentora compasión! ¡Pero no os complazcáis en un lamento de oposición político-humanitaria contra la guerra! No finjáis que fue ella quien profanó la faz de la tierra, y que antes de ello el tigre pacía junto al cordero. No conozco cosa más necia ni mendaz que la declamación del literato, a quien esta guerra convirtió en filántropo, y que proclama que quien no la considere una vergüenza y una infamia infrahumana es un ser antiespiritual, un criminal y un enemigo del género humano.

¡Amor! ¡Humanitarismo! Conozco ese amor teórico y ese humanitarismo doctrinario que se profieren entre dientes para con ello expresar repugnancia a su propio pueblo. Conozco el grito literario de hoy, y también conozco las obras de arte en las cuales se lo profiere, obras cuyo humanitarismo es exigencia intelectual, opinión doctrinaria literaria, algo consciente, intencional, enseñado, pero que al mismo tiempo no existe en absoluto, y que únicamente viven del hecho de que el público y la crítica confunden humanitarismo con exigencia retórico-política de humanitarismo. Este humanitarismo demostrativo y programático del literato, que con él pretende agredir y avergonzar, que está sabe Dios cuán orgulloso de él, y que siempre parece exclamar «¡Ved cuán humanitario soy, mientras que vosotros, qué sois vosotros, si no estetas abominables!»… ¡Oh, líbreme Dios de semejante tipo propagandístico de humanitarismo!

¡Por cierto que la guerra es espantosa! Pero si en medio de esta guerra el literato político se pone de pie y declara que su pecho inspira el aliento amoroso del universo, ello constituye el más horroroso de los horrores, y no es posible contemplarlo. «En verdad —dice la necesidad obsecuente—, ¡este es no solo un gran artista, sino ante todo es un hombre magnífico!» ¿No se avergüenza? Pues no es un hombre magnífico, y él lo sabe. El encarnizamiento mezquino junto al brío sentimental, el endurecimiento doctrinario, la arrogancia, la intolerancia rígidamente fría, el pathos fariseicamente sacrificado del «así os depravéis, yo vivo en la luz», todo ello no da por resultado una magnífica condición humana, y mil veces peor que la «justicia universal», que puede provenir de la simpatía, del amor, mil veces peor es la justicia de sí mismo, que es el pecado que no se perdona. En una ocasión dijo Turguénev, refiriéndose al

rousseauniano León Tolstói, que su secreto último y más terrible es que no puede amar a nadie sino a sí mismo. Este es el secreto de todos los sucesores de Rousseau, quienes siempre de algún modo meten a sus hijos en un asilo para huérfanos y escriben novelas sobre la educación. Atenerse a sus efectos públicos es un grave culto exitista. Pues lo repito: la única manera de ver humanamente las cosas es verlas individualmente. No hay literato que haya ejercido mayor influencia sobre el mundo que J.J. Rousseau, y por ese motivo el político se genuflexiona ante él. Sin embargo, frente a la mirada humanamente artística, que puede hacer abstracción de los efectos producidos, sigue siendo un individuo sospechoso. La opinión pública de alguien que sabe decir, muy bellamente, «¡Amo a Dios!», puede ser significativa; pero si entretanto «odia a su hermano», entonces, según el Evangelio de san Juan, su amor a Dios no es sino literatura de ficción, y un sacrificio cuyo humo no asciende al cielo.

Con referencia a la «virtud» decía que es cuestión de gusto y de estado de ánimo el que se esté inclinado a considerar que el hombre es más hermoso en una postura emancipada o reverente. En realidad me parece que, cuando de humanitarismo se trata, el punto de vista estético merece algunas consideraciones. Y además me parece que, cuando el filántropo político sitúa toda belleza y dignidad humana en el gesto prometeicamente emancipador, ello testimonia, cuando menos, unilateralidad y limitación. No tengo más que alzar la mirada de mi mesa y recrearme la vista con la contemplación de un bosquecillo húmedo, a través de cuya semipenumbra resplandece la diáfana arquitectura de un templo. En el altar de los sacrificios arde la llama, cuyo humo se pierde entre las ramas. Planchas de piedra que descansan sobre el terreno pantanoso y florido conducen hacia sus lisos peldaños, y sobre ellos se hallan arrodilladas, humillando solemnemente su humanidad ante la santidad, figuras envueltas en ropajes sacerdotales, mientras que otras, erguidas y en postura ceremonial, se acercan para el servicio desde el templo. Podríamos calificar de trivial a quien divise en este cuadro del pintor suizo, que desde siempre estimo y tengo cerca de mí, una afrenta a la dignidad humana. Sin embargo, el filántropo político está indudablemente obligado a ver en él algo semejante, y habrá que confesar que ofrece un ejemplo demasiado patente de la desconfianza hacia el arte como medio del progreso, de su traidora proclividad a la irracionalidad creadora de belleza. Pero, obviamente, el humanitarismo del progreso emancipador no es el verdadero humanitarismo, o no es todo él; pues ¿cómo habría de poder calificarse de inhumana a una obra que ofrece a la mirada azuzada por la impertinencia, la maldad y la codicia plebeya, una visión y un refugio onírico de decencia humana, dignamente humilde?

El hecho de que hoy en día, en medio de un mundo suficientemente liberado, existan aún lugares que imponen a sus visitantes buena parte de semejante decencia, sitios en los cuales hasta el pillo más irrespetuoso se ve obligado a quitarse el sombrero, a asordinar la voz, a reflejar en su rostro la calma, la seriedad, casi la

reflexión, y en todo caso la veneración, y ello no solamente por imposición externa, por orden y educación, sino realmente por mandato interno; el hecho de que existan, aún hoy, lugares sagrados, sosegados refugios del alma en los que el hombre, sustraído al ajetreo de alguna calle de la gran urbe, y súbitamente rodeado por un silencio resonante, un crepúsculo de colores, bajo el hálito del perfume de los siglos, se halla frente a frente con lo eterno, lo esencial, en suma, con lo humano; todo ello tiene algo de fantástico, de inverosímil, y es un solaz grande y hermoso. El filántropo político podrá disponer de suficiente tolerancia como para dispensar una atención de viajero, con criterio anticuario y estético, a las iglesias medievales. Pero como castillos feudales de la superstición y en cuanto rincones en los que se refugia una esclavitud espiritual físicamente tan expresiva que aún hoy en día, ¡oh, aflicción, escarnio y miseria!, en la segunda década del siglo XX, se encuentra en ellos al hombre arrodillado, deben constituir un horror y una desesperación para su decidido amor por el hombre. En lo que a mí respecta, desde siempre me ha gustado permanecer en las iglesias, y ello por un esteticismo que absolutamente nada tenía que ver con la ciencia que estudia las civilizaciones ni con la instrucción de los manuales, sino que apuntaba hacia lo humano. Dos pasos a un costado del divertido camino real del progreso, y te rodea un asilo donde viven por sus fueros la seriedad, el silencio, la idea de la muerte, y donde se halla erigida la cruz para la adoración. ¡Qué alivio! ¡Qué satisfacción! Aquí no se habla de política ni de negocios, aquí el hombre es un hombre, tiene un corazón y no lo oculta, impera un humanitarismo puro, liberado, nada burgués, solemne. Aquí uno se avergonzaría frente al otro por emplear palabras vulgares, por una conducta impertinente, pero aquí el derecho del hombre es tan poderoso, la impotencia de la conveniencia civil es tan completa, que nadie se avergüenza ante sus semejantes de la expresión y el gesto de una profunda emoción, meditación, entrega y predisposición expiatoria, y ni siquiera de una postura corporal que bajo todas las circunstancias civiles suscitaría extrañeza e hilaridad por ser teatral, fantástica, excéntrica y romántica. ¡El hombre arrodillado! No, a mi humanitarismo no le irrita esta imagen; por el contrario, le gusta como ninguna otra, y ello en virtud de su cuño anticivil, anacrónico, audazmente humano. En ninguna otra parte se produce esta postura, que en su laxa humanidad contradice toda la fragilidad, el escepticismo y la hostilidad contra las actitudes de la civilización. ¿Se arrodilla aún el amante ante la amada cuando pide su mano? ¡Cuán desnuda y terriblemente debería quebrar la vida, en nuestros tiempos, la uniformidad de las costumbres, para que se pudiese divisar al hombre que, de rodillas, ocultase el rostro entre sus manos o las alzase abiertas frente a sí! ¡Cuán extraordinario es lo humano, que después de todo es lo verdadero y esencial! Pero la religión, el templo, esa esfera de lo extraordinario, libera y embellece lo humano. El individuo grande puede ser hermoso en la postura de emancipación abruptamente porfiada. La inmensa mayoría de los hombres necesita estar atada por el respeto para ofrecer un

aspecto tolerable y hasta hermoso; y considero como un elevado mérito estéticamente humanitario de la Iglesia el que esta confiera al hombre una postura a la vez atada y humanitariamente liberada.

Pero aunque el filántropo admita como digna del hombre la humillación religiosa, es decir el servicio divino, el servicio humano debe parecerle categóricamente una indignante ofensa de la humanidad, de la dignidad humana. Pues bien, considero que es un prejuicio oponer como incompatibles el servicio humano y la dignidad humana. Pues en cuanto se halle en juego el amor, el primero no lesiona a la segunda. El orgullo, el honor y el placer por la obediencia parecen, hoy en día, una peculiaridad alemana, y algo internacionalmente incomprensible; en todo caso nos hallamos en presencia de un hecho espiritual que demuestra que la «falta de libertad» y la dignidad viril pueden ser perfectamente compatibles. Por ejemplo, quien observe a un alférez alemán en posición militar de firmes frente a un camarada de rango de oficial y apenas mayor que él, advertirá que lo hace con cierto entusiasmo y, al mismo tiempo, con cierto humor, en suma, que hay en ello un juego romántico; la expresión de la obediencia caballerescamente viril está evidentemente ligada a un enaltecido sentimiento vital, y en especial en lo que respecta al sentimiento del honor, presumiblemente sea más intensamente animado en quien saluda que en quien recibe el saludo. El honor como estímulo vital existe únicamente allí donde existe orden aristocrático, el culto de la distancia, la jerarquía; en comparación con ello, la dignidad humana democrática es la cosa más aburrida y menos alegre del mundo. Quien honra algo se honra a sí mismo al retroceder expresivamente frente a alguien que es aún más que él; al hacerlo, siempre se siente y se subraya al mismo tiempo el honor de la propia situación y rango. Solamente quien no es absolutamente nada tiene interés en subrayar la igualdad entre los hombres, un interés erróneo, por lo demás: pues en lugar de una «dignidad» abstracta y dudosa podría ser partícipe de una honra concreta y personal, si se decidiese a una subordinación voluntaria y orgullosa.

El epitafio de Bismarck, compuesto por él mismo —«Un fiel servidor alemán de su señor»—, puede contener una buena parte de hipocresía germánicamente sentimental, pues su condición de servidor solo era, ciertamente, bastante dudosa, aunque su condición de gobernante se desarrollase dentro de formas de servidor germánico, y no de César romano. Fontane lo llamó «nuestro Wallenstein civil», agregando que poseía mayor semejanza con el Wallenstein de Schiller que con el verdadero, con lo cual queda nuevamente subrayado el sesgo sentimental de su manera de ser. De todos modos, esa inscripción significa la veneración de un ideal, y expresa: «Al fin y al cabo, hubiese podido llegar a ser más, si lo hubiese querido; pero, según el concepto alemán, ese más hubiese sido un menos, y era característica nacional el que considerase su honor el no querer ser más que un fiel servidor de su señor». Era nacional en grado verdaderamente elevado, y Bismarck tenía razón cuando

observó frente a visitantes latinos: «Entre nosotros, los alemanes, vuestros césares eran extraños e incomprensibles». Precisamente ahora volvemos a ver cómo un servidor alemán, poderosamente popular, de su señor, trata de impedir posibles eclosiones de desconfianza y de celos mediante la incansable manifestación de su fidelidad y su sometimiento, eclosiones estas que se producen en el pecho de su señor, a quien ama porque es su señor, y que, de no amarlo, ello repercutiría en detrimento de su honor. El principio voltaireano de que «Le premier qui fut roi, fut un soldat bereux» es un pensamiento extraordinariamente no-alemán. El tipo del «soldado afortunado», del aventurero soldadesco, del Boulanger, no existe en Alemania; con lo cual se vincula el hecho de que tampoco haya existido jamás en Alemania un régimen militar propiamente dicho.

He dicho que, hoy en día, la obediencia orgullosa parece algo específicamente alemán. Pero primitivamente, en la época predemocrática, el placer de servir era algo humano en general, por lo menos general en Europa. Así, Goethe constata: «También hay en el hombre una voluntad de servir; de ahí que la chevalerie de los franceses sea una servage». Pues bien, la filantropía política, con su concepto de la dignidad humana, ha deteriorado fundamentalmente por doquier el instinto de la servidumbre distinguida, del vasallaje caballeresco (piénsese que «knight» y «Knecht» [siervo] son la misma palabra). Acaso haya dejado en pie, en Alemania, los resabios pintorescos de la misma, pero está empeñada en minarlos también. Mientras que antes la clase vasalla tenía, lo mismo que la clase gobernante, su honor, su dignidad y su belleza, actualmente en todo el mundo se considera, cada vez más, como cosa indigna del hombre el servir, incluso cuando ya no se trata en absoluto del servicio al hombre sino del de una causa, o mejor dicho, cuando debiera tratarse de él, como por ejemplo de la causa del arte, que, después de todo, es humanamente importante. También en ese caso, decía, predomina con mucho la idea social, la idea del derecho y de la libertad, y la causa bien puede irse al diablo con tal de que no se le toque ni un pelo a la dignidad humana. Sirva como ejemplo lo que le sucediera a Félix Mottl durante un ensayo del Tristán en Nueva York. A las doce en punto el concertino se puso el sombrero y la orquesta concluyó el ensayo, aunque aún no había terminado; pues el contrato de los gentlemen estipulaba que solo se ensayaría hasta las doce, y llegado ese momento no se había concluido; tanto peor para el director, quien estaba solo con su interés por la causa. De nada valieron ruegos ni estallidos de cólera; a causa de estos últimos, Mottl hasta debió pedir disculpas finalmente, pues de otro modo la representación hubiese fracasado ante la dignidad humana de los músicos. En lo que a la servidumbre se refiere, aún existe una relación humana entre amos y servidumbre, en todo caso, en las granjas; en las ciudades, los últimos restos de humanitarismo patriarcal han sido totalmente destruidos por el poder instigador, embrutecedor y afeador del concepto del derecho y la dignidad. La fidelidad, el apego a la casa y la

familia ya no se dan; se lo considera un objeto de explotación, y una justicia socialísticamente intimidada sanciona, mediante su veredicto, esta concepción, cuando se produce la colisión forense. La solución del problema de la servidumbre está totalmente a oscuras; lo único que está claro es que la situación se ha tornado insostenible.

A pesar de todo, esa «voluntad de servir» que hay en el hombre es seguramente algo imperecedero, y hubiese permanecido más nítida como hecho si el mundo actual le ofreciese ocasiones más abundantes para manifestarse. El hecho de que ya no haya servidores se debe a que ya no hay señores, es decir, que ya no hay señores a quienes sea posible servir con una conciencia aristocrática limpia. Cuando el ordenamiento jerárquico es algo totalmente arbitrario, momentáneo o infundado, el instinto de querer servir ya no se satisface; y, por lo demás, tal es el aspecto que presenta hoy en día el orden de jerarquías. El hecho de que el camarero que sirve el té al swell repantigado en un sillón de cuero en la sala de un hotel moderno no esté, a su vez, sentado en el sillón y sea atendido por el swell, no es sino pura casualidad; a nadie le llamaría la atención si dentro de un cuarto de hora permutasen sus lugares. Pero ya he expresado en una ocasión la experiencia de que el pueblo tiene sensibilidad aristocrática; ha preservado el más fino y natural sentimiento de las distancias, sabe distinguir entre un señor y un sujeto afortunado con una certeza totalmente no democrática, y su sensibilidad es incorruptible. Le gusta servir y sin sentir menoscabada en lo más mínimo su dignidad humana cuando aún queda alguna posibilidad de servir con convicción. No cabe sorprenderse de que sirva a la esposa del consejero de comercio Mayer sin convicción alguna, y por consiguiente lo haga mal, con deslealtad, con manifestaciones de rebelión y solo por razones utilitarias.

El concepto de la dignidad del hombre es un producto de las costumbres. En el este de Alemania, la servidumbre aún se inclina para besar los faldones de la levita de su señor, gesto este que se efectúa con destreza, naturalidad y dignidad, como parte integrante de una conducta pertinente, y que se acepta sin embarazo. Subrayo esto último, porque a mí, personalmente, se me antoja lo más difícil. Pues así como es más fácil (por ser más cómodo) obedecer que dar órdenes, así es más fácil, en general, servir que dejarse servir, y hay una susceptibilidad que lo torna imposible. En una ocasión relaté el caso de un príncipe sensible a quien le deparaba grandes dificultades pasar junto a lacayos en posición de firmes, a pesar de que sabía que estos se sentían perfectamente bien y satisfechos de sí mismos en su postura, y que igualmente satisfechos de sí mismos se hubiesen arrojado panza abajo si esta hubiese sido la costumbre del país. Con ello quise decir que la democracia viene desde arriba, y no desde abajo, o por lo menos así es como debería ser. No debería ser pretensión, arrogancia, exigencia impertinente, sino desistimiento, vergüenza, renunciamiento, humanidad. La democracia debería volver a ser lo que alguna vez fue, antes de

irrumpir la política en este mundo de Dios: la fraternidad por encima de todas las diferencias y con la preservación formal de todas ellas. La democracia —pero siempre digo lo mismo— debería ser moral, que no política; debería ser bondad de hombre a hombre, bondad por ambas partes. Pues el señor necesita la bondad del servidor tanto como este necesita la bondad de aquel.

Cuando la guerra llevaba algunos meses, leímos que Niza y Montecarlo se hallaban ante la bancarrota. No sé si la noticia se concretó, pero sí sé que me colmó de la misma íntima satisfacción que la otra, que la precedía: la de que le prince había telegrafiado a Wilson algo humanitario, antialemán, algo sobre civilización y humanitarismo. Cuando se odia a una causa, se le desean partidarios desacreditados; en tal medida, se es un político. De hecho, uno se siente fortalecido en su aversión por una cosmovisión que es la de los rufianes.

Por cierto que en ninguna parte las cosas son más «humanitarias» que en este jardín mágico de Klingsor. Uno solo se percata en realidad de lo que quiere decir civilización, de lo que quiere decir humanitarismo según el espíritu del mundo de la Entente, cuando se sitúa en su establecimiento. ¿No ha ocurrido que tal o cual ciudadano norteamericano se ahorcara en el parque del casino? ¿Dónde estuvo la nota del presidente? Pero estas no fueron víctimas del «militarismo», sino de su alegre contrario… En este lugar de peregrinación de la civilización internacional, en esta costa del placer con palmeras y un mar de un azul cursi, con mujeres parisienses, grandes duques rusos y aventureros rumanos, con champaña, representaciones de Parsifal y duchas calientes contra el sudor de los jugadores, ¡qué efecto de leso humanitarismo, qué efecto inhumano debe producir, en esta esfera de la «vie facile» y de las costumbres cosmopolitas, la terrible lucha de un pueblo serio por sus derechos y por su vida!

¿En bancarrota? ¿Y a causa de esta guerra? ¡Qué símbolo! Pero no pasa de ser un símbolo. Pues la idea de que esa civilización cosmopolita, que hacia fines de la época de paz había adoptado principalmente la forma de una pasión danzante generalizada, de un culto maníaco de las danzas sexuales exóticas, fue inducida por la guerra a detenerse, a empalidecer y a desaparecer fantasmagóricamente, tal idea constituyó un error y una ilusión. La civilización internacional pervive; más aún, hasta el día de hoy sigue viviendo, todos los días, tal como vivía antes de estallar el gran azote. En sus diversiones deportivas en St. Moritz exhibe las extravagantes vestimentas de los últimos tiempos de paz, los sweaters color papagayo de las damas, los gorros de seda con borla de los hombres jóvenes. Quien sepa agenciarse un pasaporte para viajar al extranjero podrá convencerse y participar de la diversión. El más novedoso de los entretenimientos bailables a los que se entregan inclusive durante las comidas, entre dos platos, es el fox-trot; me lo han dicho y tomo nota de ello; nada más. Por lo que sé, el fox-trot no era conocido antes de la guerra. Solo durante la época de la guerra

obtuvo el favor y auge en St. Moritz, así como en otros refugios de las costumbres internacionales; calculo que fue importado en la época de la batalla del Somme.

En uno de los primeros capítulos de estas consideraciones, especialmente dedicado al literato de la civilización, traté de pintar la Europa que hubiésemos debido disfrutar en caso de una rápida y brillante victoria de la Entente para la civilización y el humanitarismo. Lo recuerdo mientras hablo de Montecarlo y de St. Moritz. Pero tampoco dejo de imaginar lo otro: la Europa de una victoria alemana avasalladora y total, y no he de quejarme de que no la tengamos ni hayamos de tenerla aún. Indudablemente, hubiese ofrecido un aspecto más decente: serio políticamente, dócil, social, servicial, organizativo, virilmente soldadesco; pero asimismo duro, inhóspito, bastante sombrío, bastante brutal, «militarista» hasta la inexorabilidad; y mientras que en verdad no creo que lo «humanitario» podría jamás quedarse demasiado corto en esta tierra, cualesquiera fuesen las circunstancias, y por muy severas que estas resultasen, ¿he de admitir que posiblemente la idea del humanitarismo se hubiese quedado realmente demasiado corta en esta Europa alemana? Presumiblemente no hay un francés o un inglés que no hubiese deseado y que no desee el triunfo positivo e incondicional de su país en esta guerra. En lo que a mí respecta, me basta por completo con que Alemania haya quedado en pie, sin ser vencida y dueña de disponer, cosa que era una necesidad espiritual y que de hecho es algo tanto más positivo que el hecho de que Francia e Inglaterra no hayan sido vencidas, al punto que cuestiona la propia circunstancia de que no lo hayan sido…

Se me crea o no: soy capaz de pensar que el odio y la enemistad entre los pueblos de Europa es, en última instancia, una ilusión, un error, que los bandos que se despedazan entre sí, en el fondo, no son siquiera bandos, sino que trabajan de común acuerdo, bajo la voluntad de Dios, y fraternalmente atormentados, en la renovación del mundo y del alma. Más aún, es lícito soñar con una Europa apaciguada y reconciliada, aunque solo haya que agradecer la bondad y la concordia superior al agotamiento, y a esa sensibilidad y esa depuración engendradas por los grandes padecimientos. Pues la depuración producida por el sufrimiento es más elevada y más humana que la producida por la dicha y el bienestar; creo en ello, así como en mis horas felices creo en esa Europa futura que, afecta a un humanitarismo religioso y a una espiritualidad tolerante, solo podrá recordar con vergüenza y escarnio su actual y encarnizada reyerta ideológica; esa Europa podría ser antidoctrinaria, antiergotista y carecer de la fe en las palabras y las antítesis, libre, alegre y moderada, y solo respondería con un encogimiento de hombros a la «aristocracia» o a la «democracia». Este fue un dramático producto de la hora, acerca del cual observó Goethe que la idea del universo giraba en torno de la aristocracia y la democracia únicamente, mientras que esto no posee interés humano general… Así hablaba un artista antipolítico; y ¿no habrá de ser antipolítica y artística la Europa de posguerra? ¿No tomará por estrellas

conductoras el humanitarismo y la instrucción, a despecho de quienes claman por el dominio omnipotente de la política, por una «atmósfera política»? Por cierto que hay un aristocratismo al que podría venerar: al suyo propio. Podría aprender a respetarse en cuestiones de cultura y de gusto, tal como no supo hacerlo anteriormente, podría renunciar al voluptuoso esteticismo y exotismo, a la autotraidora proclividad a la barbarie a la que se entregó desenfrenadamente, podría proscribir las locuras en sus modas de vestimenta y los estúpidos infantilismos en su arte, y tomar una actitud de distinguido rechazo contra la plástica de antropófagos y las danzas de tabernas portuarias sudamericanas. Por lo demás, y en un principio, ¿no será pobre, nuestra Europa, no le habrán enseñado las privaciones que se infligió a considerar exquisito lo simple y lo natural, y a gozar con mayor gratitud una comida compuesta por huevos, jamón y leche que cualquier orgía de vomitatorio de antaño? Más aún, imaginémosla llena de repugnancia por su manía de placeres digna de negros y su estruendosa jactancia civilizada de antes, imaginémosla sencilla y graciosamente entregada a costumbres y a un arte que sería una expresión pura de su estado: tierno, sin ornamentos, bondadoso, espiritual, de suprema nobleza humana, pleno de forma, medida y energía, en virtud de la intensidad de su humanitarismo…

He aquí sueños, soñados en una mañana de fines de verano de 1917, mientras ruge la ofensiva anglofrancesa en Flandes. ¿Producirán un efecto improcedente e inverosímil dentro de una obra que lleva obviamente en su frente el sello de su origen bélico, y que aboga con medios dialécticos por el apremio y la toma de partido de un corazón, pero que en el fondo lucha contra la política y en favor de lo humano? Me consideré más nacional cuando supe qué era, pero jamás he sido político, jamás he sido nacionalista. No era yo lo suficientemente fuerte o presuntuoso como para que la guerra «no me incumbiese»; conmovido, revuelto, estridentemente desafiado, me lancé al tumulto y defendí, disputando, lo mío. Pero Dios sabe que me sentiré mejor cuando mi alma, una vez depurada de la política, pueda contemplar nuevamente la vida y la humanidad; mi ser podrá afirmarse mejor que a través de este libro cuando los pueblos coexistan en dignidad y honor tras fronteras pacificadas, trocando sus bienes más preciados: el inglés bello, el francés pulido, el ruso humanitario y el alemán sapiente.

DE LA CREENCIA

Durante largo trecho me he esforzado por dar una definición precisa, exhaustiva y definitiva del literato, y este libro rinde testimonio de ello. Ahora por fin he logrado apresarla y, muy lejos de preservarla celosamente, me apresuro, por instinto social, sorprendido y regocijado, tanto como lo estará el lector, de su sencillez.

Un literato es, pues, un ser que siempre sabe exactamente que «ahora se debe», y de inmediato también puede. Todo lo demás es mero comentario. Porque el literato no es, sino que solo juzga; destino alegre y envidiable, como lo he sentido con frecuencia. Pues cuán fácil le resulta a quien solamente juzga tomar siempre el bote adecuado, no perder jamás el tren, estar siempre del brazo de la juventud más reciente. Sin embargo se puede ser «atrasado» y no obstante ser más, o bien, para añadir una palabrita y poner el énfasis sobre ella, valer más que más de uno de quienes marchan, juzgando, a la cabeza; y ello porque se es algo, por lo cual se va más pesada, más lenta y menos elásticamente a la par o al frente que semejante nada casquivana de orientación literaria… Grandes hombres, hombres que eran mucho, a quienes sus ataduras, el sólido peso de su ser, les impidieron lanzarse devota y alegremente, con desinhibición y espontaneidad, en las nuevas opiniones de la época, tuvieron dificultades en examinar tales novedades y en hacer las paces con ellas. Vuelvo a citar a Goethe, con la perturbación y la paralización que padeció a causa de la revolución y de la política. Otro ejemplo lo constituye Pascal, cuya grandeza y poder de fascinación se basa precisamente en su problemática postura entre las épocas, entre el Medioevo y la Edad Moderna, entre cristianismo e ilustración, ya que, crítico y religioso, pertenecía a ambos con partes de su ser. Esta clase de apremio crea el espíritu, crea profundidad, libertad e ironía, crea personalidad. La personalidad, lo único interesante que hay en esta tierra, es siempre un producto de la mezcla y del conflicto: épocas, antítesis, contradicciones chocan entre sí, convirtiéndose en espíritu, vida, figura. La personalidad es ser, no opinar, y cuando se ensaya en la opinión se advierte que consiste en antítesis y que no resulta muy apropiada para propagar nada sino lo nuevo, lo estrictamente contemporáneo en el plano espiritual. En la historia se alternan épocas de pensamiento preponderantemente individualista y social, por ejemplo. Pero solo las veletas literarias proclaman y exigen perentoriamente el uno o el otro, según sople el viento, desterrando al pantano a quien peque contra el espíritu de la época. Cuando menos el artista y el poeta, en razón de su naturaleza más profunda, siempre tendrán un derecho inalienable al ethos individualista; es un

protestante nato y necesario, el único que está con su Dios. Su soledad, su «libertad evangélica», no deben perderse ni siquiera en tiempos de las más rígidas ataduras sociales.

El literato, pues, quien en cuanto tal no es nada y que en consecuencia solo necesita opinar y juzgar ligeramente, ese espíritu expedito, siempre está al corriente acerca de qué es lo que «se debe ahora» para estar acorde con la época, y por consiguiente también puede hacerlo. ¿Y qué es lo que se debe ahora? Se debe creer. ¿Y creer en qué? ¡En la creencia!, rezaría la respuesta correcta. Pues de hecho se trata de una especie de art pour l'art, en la creencia en cuanto gesto y esteticismo, aunque sea precisamente su mezquino contrario, la duda, lo que se considera esteticista, como la fuente de todo esteticismo, relativismo e impresionismo burgueses, de toda irresponsabilidad e infamia ética, que en este caso significa política. Pero al volver a pronunciar la palabra «política», la palabra rectora de esta época, expresamos también, al mismo tiempo, el contenido y el objeto de la creencia nueva o renovada, remozada a nuevo: es la creencia en la política, vale decir en el progreso, en la humanidad y en su perfeccionamiento, en un objetivo —más exactamente, un objetivo afortunado—, en su evolución; en ese estado «sumamente hermoso y absolutamente alegre» hacia el cual conduce brillantemente su camino ascendente; en un Reino de Dios que ha sido desplazado antimetafísica y antirreligiosamente del cielo de los curas engañosos, para ser situado en el futuro terrenal, en el plano humano; en suma, es la creencia en la moral, en esa moral democrática de la cual sostenía el desdén de Nietzsche que aspiraba con todas sus fuerzas a la verde dicha pastoril generalizada en esta tierra, es decir a la seguridad, a la inofensividad, a la comodidad, a la facilidad de la vida y, en última instancia, «si todo iba bien», esperaba deshacerse asimismo de toda suerte de pastores y guías de rebaño. La «igualdad de derechos» y la «compasión por todos los que sufren» serían sus dos doctrinas más ampliamente predicadas, mientras que considera al propio sufrimiento como algo que habría que derogar lisa y llanamente. «El que semejantes "ideas" —añade Nietzsche— aún puedan seguir siendo modernas, ofrece un desventajoso concepto de esa modernidad…». ¿Cómo que siguen siendo modernas? ¡Lo son nuevamente! Una filosofía que no creía en la igualdad de derechos y que no deseaba la abolición del sufrimiento había derrotado a estas «ideas» hace veinte años; hoy han vuelto a quedar dueñas del terreno, ¡y con qué dictatorial gesto de triunfadoras! ¡Cuán proclives a la exclusividad terrorista! No solo afirman ser la moral y la verdad, sino también él espíritu, lisa y llanamente; todo espíritu que se les resista y que no quiera compartir la creencia obligatoria en la política, en la democracia, es un espíritu falso, es abyecto, es pesimismo infame… ¿Infame? Siendo jóvenes hemos conocido esa palabra maligna en una combinación diferente. Y más tarde leímos en una significativa carta de Overbeck a Treitschke: «El optimismo y el pesimismo son tan antiguos como el mundo humano, y su disputa no

es más reciente —en lo cual, por mi parte, ya veo un argumento en favor del pesimismo—, ambos son capaces de la misma infamia, ambos se han revelado siempre como fértiles, y por lo menos yo profeso la opinión de la mayor fertilidad del pesimismo».

¡Por cierto que también esta, la del pesimismo y su fertilidad, es una creencia, y no es posible negar que la historia del espíritu y del arte le proporciona alimento! Sin embargo, la creencia en la fertilidad de un principio no debería inducir a la creencia en el propio principio. Eso sería adoración utilitaria. «¡Como si la conveniencia pudiese determinar la creencia!», exclama Pascal, y nos parece oír a Nietzsche. «¡Como si la conveniencia pudiese determinar a creer, a la creencia!», nos permitimos agregar, e insinuamos que no solo recelamos de una creencia que proporciona mucho placer, sino también de la propia credulidad, porque proporciona mucho placer; que desconfiamos del voluptuoso gesto estético de muchos creyentes de hoy en día… Johannes Scherr, un dirigente del bando democrático suralemán, escribe en 1873: «Dejad que los ilusos giren alrededor de su idea fija acerca de la mayoría de edad de las masas, así como los derviches giratorios se balancean en torno a la punta de su propia nariz. Dejadlos jugar infantilmente con su vacuo globo de mentiras, llamado la autodeterminación de los pueblos. Ya se sabe qué fue, qué es y qué será esa mayoría de edad y esa autodeterminación. ¿Que las masas son mayores de edad? ¡Un sueño pueril! ¿Que los pueblos se autodeterminen? ¡Una ridícula manera de mentirse a sí mismos! Frotaos de una vez por todas los ojos para alejar de ellos las quimeras rousseaunianas, y contemplad las cosas tal como son. ¿Dónde han demostrado los pueblos que saben ser libres? ¿O siquiera que quisieran ser libres? ¡En ninguna parte! Hasta las épocas aparentemente liberales, las más liberales demostraron ser siempre ilusiones, al contemplarlas de cerca y examinarlas sin prejuicios… Quitad por un momento el código penal y la policía de nuestra muy ensalzada civilización moderna, y veréis humanidades cuya animalidad os demostrará qué pasa con la eterna y autocomplaciente cantilena del progreso». ¡He aquí la profesión de fe de un espíritu partidario de la literatura y de la política! Pero ¿no debería tener prelación la decencia, antes que la cantilena de progreso de los autocomplacientes? La creencia política en la humanidad, la creencia en una situación «sumamente hermosa y absolutamente alegre», es, hoy en día, una indecencia, y no otra cosa. La humanidad era comparativamente joven en 1790, podía confiar entonces en hacer realidad la «dicha», podía creer en la política. Tal creencia es imposible hoy en día. La política ha sido probada en todas sus formas, y está comprometida hasta los huesos. Creer en ella es autoaturdimiento. Creer en la democracia es un refugio espiritual a cualquier precio, es oscurantismo; eso, si no es autocomplacencia, como sostiene el suabo, y ello no tanto en un sentido impersonal, en el sentido de la humanidad, como antes bien y

principalmente autocomplacencia personal, una razón para creerse mejor y más virtuoso que otros.

Pero, ¿qué significa, en general, creer en algo? ¿Significa creer en que se hará realidad? ¿O significa creer en la deseabilidad de tal realización? Se me ocurre que esa es una diferencia, y dudo si con lo primero se satisface el nuevo imperativo de la creencia. Por ejemplo, en lo que a la democracia en Alemania respecta, creo absolutamente en su realización: precisamente en esto consiste mi pesimismo. Pues es en la democracia, y no en su realización, en lo que no creo.

Pero dejemos de lado, de antemano, todos los contenidos de la creencia, y hablemos de la creencia misma y en sí, o, mejor dicho, hablemos ante todo de su contrario, la duda. Pues, por lo que parece, en el transcurso del tiempo, la duda ha trocado su papel en la política intelectual. Otrora, al iniciarse la «Edad Moderna», en tiempos de Petrarca, era el principio progresista, que desintegraba la fe, cuestionaba la autoridad, emancipaba al individuo, destruía los fundamentos de la cultura uniforme europeo-medieval. Tal como están dadas las cosas hoy en día, la duda se ha convertido en común denominador de todos aquellos estados espirituales superados hostiles y nocivos para la voluntad, la decisión y la acción político-intelectualal servicio del progreso de la humanidad, cuyos nombres críticamente-eruditos, pero ya bastante populares, vuelvo a citar: se la califica de esteticismo, relativismo, psicologismo, impresionismo, y todos ellos, que, como ya se ha dicho, en el fondo significan lo mismo —vale decir, la duda—, se oponen a la creencia, son inhibiciones quietistas de la voluntad, de la decisión, de la acción política, que en realidad nos hemos habituado o debiéramos habituarnos a considerar como la función natural del espíritu, mientras que anteriormente se quería y podía mantener separados el espíritu y la acción, el conocimiento y la acción, como algo sumamente diferente y escasamente compatible. El joven Nietzsche aún habla claro en este sentido. Así reza el aforismo que ha titulado Mesura: «La plena decisión del pensamiento y la investigación, es decir la incredulidad devenida atributo del carácter, vuelve moderado en la acción: pues atenúa la ambición, se apodera de gran parte de la energía existente para el estímulo de fines espirituales, y demuestra la semiutilidad o la inutilidad y peligrosidad de todas las transformaciones súbitas». Esto es el espíritu en cuanto antirrevolucionario. Hoy en día, el mismo se declara no solo solidario, sino idéntico con la revolución, con la revolución política, y fustiga como burgués y lamentable el hecho de demostrar, dubitativamente, la semiutilidad y peligrosidad de las transformaciones súbitas.

En el curso de estas consideraciones hemos aplicado reiteradamente a la duda ese adjetivo infamante con el cual actualmente se halla orgánicamente ligada en la esfera crítico-literaria: el adjetivo de «burguesa». Y, en verdad, la correspondencia de la duda y la condición burguesa constituyen un hecho en la historia del espíritu. La duda se halla situada al término del Medioevo culturalmente cerrado y reparado,

autoritariamente cristiano, se halla situada al comienzo de la Edad Moderna, la época de la Ilustración, que concibió un ideal humano, el del hombre antifanático y tolerante, pero ya no espiritualmente reparado ni vinculado, sino separado e individualísticamente aislado. Este hombre laxo, tolerante, dubitativo y aislado es el burgués. ¿Jamás habéis oído hablar del «aburguesamiento del arte»? ¡Pues todos los periódicos hablan de ello! El aburguesamiento del arte, es decir su individualización y separación de una liga consolidada de cultura y credo, se produjo en la época del Renacimiento; más aún, si fue la Revolución la que empinó al burgués al poder en el aspecto económico, en cambio ya llegó al predominio artístico y espiritual inmediatamente después de iniciada la Edad Moderna, el Renacimiento, la ilustración del siglo XVII. Fue entonces cuando se aburguesaron el arte y el espíritu, y ello en virtud de la crítica, del escepticismo, de la duda, de ese principio progresista de otrora. ¡De otrora! Pues eso ya ha pasado: ahora, precisamente ahora, todo ha cambiado, y la época de cinco siglos de laxitud burguesa ha tocado a su fin; lo dicen los periódicos, esos periódicos que, como el anciano Goethe, se han habituado a «vivir en milenios». ¿Sabéis quién ha llegado? ¡El hombre gótico! ¿No habéis oído hablar aún del hombre gótico? Entonces no estáis al corriente. El hombre gótico es el hombre de la nueva intolerancia, de la nueva antihumanidad del espíritu, de la nueva armonía y decisión, de la creencia en la creencia; es el hombre que ya no es burgués, el hombre fanático. Es comprensible que esto sea algo para los periódicos. ¡Qué sensación, la de que esa excitabilidad de lamprea, que hasta ahora se consideraba aún tan elegante, sea de repente la cosa más desdeñable, mezquina y burguesa que hay en la tierra, que se pueda y haya que rivalizar para condenarla como carencia de alma, esteticismo, falta de ética, falta criminal de fe, mientras que es precisamente esa excitabilidad la que da la bienvenida, con femenino entusiasmo, al «hombre gótico», tal como da la bienvenida Fiorenza al monje aullante!

Me temo que el hombre gótico no sea un Savonarola, sino algún joven literato y colaborador periodístico de lentes de carey y picado de viruelas. Pero me importa menos su personalidad que saber de dónde proviene y de dónde «lo ha sacado», pues de por sí no tiene indudablemente nada, ni tampoco valor para nada. Era necesario darle valor para proclamar nuevamente el gótico y el fanatismo, era menester «volvérselo posible» nuevamente, pues de otro modo seguramente hubiese temido que se riesen de él; y creo ver quién fue el que se lo posibilitó. «El reino de la tolerancia ha sido degradado, en virtud de decisiones de valor de primera magnitud, a mera cobardía y debilidad de carácter. A partir de ese momento, ser cristiano —para solo citar una consecuencia— se torna indecente». Esta abrupta formulación se encuentra en una carta de Nietzsche a Deussen, escrita en 1888, y que se me perdone que por todas partes veo a Nietzsche, y solo a él; que, pese a que su superación espiritual y política por parte de la democracia se halla expresada en carteles fijados en

todas las esquinas, aún hoy en día encuentro por doquier las huellas de su vida. Pues bien, las «decisiones de valor de primera magnitud» de las que hablaba Nietzsche, y cuyo triunfo sobre el reino de la tolerancia proclamó, se hallaban por cierto muy distantes de rezar en favor del progreso, del humanitarismo democrático y del eudemonismo social. Pero es el gesto, vale decir lo estético, lo que hace escuela, y no lo moral, la opinión, y esto debería dar qué pensar a los fanáticos de la opinión. Lo que se recogió fue el gesto del fanatismo, que indudablemente establece un vínculo entre el Nietzsche tardío y la era de las Cruzadas, y mediante el espectáculo excéntrico de su último período, Nietzsche renovó una posibilidad formal —vale decir, estética—: precisamente la de la postura fanática, una forma que en nuestros días se ha colmado ¿de qué? Pero no es aún aquí el momento de hablar del contenido de la creencia.

Nietzsche —para detenernos aún un poco en él— no siempre fue el hombre del fanático gesto grotesco. Incluso como Zaratustra les pedía a sus amigos (a quienes no denominaba discípulos) no tanto fe cuanto desconfianza. Pero incluso hubo una época —que fue la que sucedió a la separación con respecto a Wagner y Schopenhauer, la época de su escepticismo propiamente dicho, la época de Humano, demasiado humano— durante la cual amaba con toda su alma una virtud: la justicia, ese poder moral contrario al fanatismo, que en todo tiempo consideró una especie de la genialidad. En aquel entonces decía que no podía decidirse a estimar este género de genialidad en menos que cualquier genialidad filosófica, política o artística. «Su naturaleza consiste en eludir, con cordial indignación, todo cuanto encandile y confunda el juicio acerca de las cosas; en consecuencia, es una adversaria de las convicciones, pues pretende dar lo suyo a cada cual, sea animado o inerte, real o imaginario, y para ello debe conocerlo al estado puro; por ello sitúa a cada cosa bajo la mejor luz, y gira en torno a ella con ojo vigilante. En última instancia ella misma dará a su adversaria, la "convicción" (tal como la llaman los hombres; para las mujeres se llama "creencia") ciega o miope, lo que es de la convicción, en beneficio de la verdad».

Nietzsche practicó esta virtud, preservó esta genialidad, como por ejemplo el maravilloso aforismo titulado «La reacción en cuanto progreso», y en el cual tributa justicia al gran maestro de su juventud, Schopenhauer. Sostiene allí que ciertamente una de las mayores y más invalorables ventajas que obtenemos gracias a Schopenhauer es que, por momentos, este fuerza a nuestra sensibilidad a retornar a maneras más antiguas y poderosas de considerar el mundo y los hombres, hacia los cuales de otro modo no habría sendero que nos llevase tan fácilmente. «La ganancia para la historia y para la justicia es muy grande; creo que actualmente nadie lograría con tanta facilidad tributar justicia al cristianismo y a sus parientes asiáticos sin la ayuda de Schopenhauer, cosa imposible sobre todo desde el terreno del cristianismo aún subsistente. Solo después de este gran éxito de la justicia, solo después de que

hayamos corregido en un punto tan esencial el enfoque histórico que trajo aparejada la época de la Ilustración, podemos enarbolar nuevamente la bandera de la Ilustración, la bandera que lleva los tres nombres de Petrarca, Erasmo y Voltaire. Hemos transformado la reacción en un progreso».

Petrarca, Erasmo, Voltaire: el mundo del humanitarismo se abre y el reino del fanatismo se cierra ante el sonido de esos nombres. Petrarca fue un melancólico, un artista, un sibarita de las contradicciones. El humanista alemán, cuyo noblemente burgués retrato realizado por Holbein tanto amo, guardó para con la Reforma la misma actitud que Goethe. Sostenía que la instrucción serena resultaba desplazada por el luteranismo, y tal era el reproche que le formulaba, lo mismo que Goethe a lo francés. Y no puedo creer que Voltaire, el Voltaire a quien Nietzsche dedicara su libro, solo haya apuntado con su écrasez l'infâme contra el cristianismo, en lugar de hacerlo contra toda suerte de fanatismos y de intolerancias de hoguera. Pues el hombre de la Revolución no fue Voltaire: fue Rousseau…

Una serie de capítulos, hermosa, bienhechora, colmada del espíritu de verdadera ilustración, humanitarismo y libertad, es la que se encuentra hacia el fin del primer volumen de Humano, demasiado humano, y en la cual Nietzsche celebra la justicia: «esa virtud de la continencia prudente, esa sabia moderación más conocida en el terreno de la vida práctica que en el de la vida teórica, y que ha representado, por ejemplo, Goethe en su Antonio». Aún es demasiado discípulo de Schopenhauer como para reprobar a la voluntad en cuanto apuntadora demasiado audible del intelecto, y lo dice con palabras que, como todo lo suyo, poseen toda la vivacidad de la vivencia: que todo aquel que quede retenido en la creencia, que se haya enredado primeramente en sus redes, es, bajo todas las circunstancias, y precisamente a causa de esa inmutabilidad, un representante de culturas atrasadas. Un hombre semejante sería, en concordancia con esa falta de instrucción (la cual siempre presupone la capacidad de adquirirla), duro, incomprensible, inaleccionable, carente de indulgencia, un sempiterno sospechoso, un inescrupuloso, que recurre a todos los medios para imponer su opinión, porque no puede comprender en absoluto que hayan de existir otras opiniones; desde ese punto de vista acaso sea una fuente de energías, y en culturas devenidas demasiado libres y laxas tal vez sea provechoso, pero ello solo porque estimula poderosamente a oponérsele… A semejantes espíritus —a los que Nietzsche califica de «acientíficos»— les basta en realidad encontrar una hipótesis cualquiera acerca de una cosa, para que luego defiendan tal hipótesis a sangre y fuego, pensando haber cumplido con ello. Para ellos, tener una opinión significa ya fanatizarse por ella, y en el futuro preocuparse por ella según su convicción. «Frente a una cosa inexplicada —dice— se acaloran por la primera ocurrencia de su mente que se parezca a una explicación de aquella; de lo cual continuamente resultan, sobre todo en el terreno de la política, las peores consecuencias». Pero quien aún ahora, y a la

manera de los hombres de la Reforma, combata y destruya opiniones con estallidos de cólera y sospechas, revelaría a las claras que hubiese quemado a sus adversarios en caso de haber vivido en otros tiempos, y que hubiese recurrido a todos los medios de la Inquisición si hubiese vivido como adversario de la Reforma.

Así, como queda dicho, pensaba alguna vez Nietzsche acerca de las convicciones fanáticas, así hablaba de la justicia y de su enemigo mortal, el «hombre gótico». En realidad, por entonces tenía más del hombre goetheano que del gótico; pues lo que le reprocha cariñosamente a la justicia —que da lo suyo a todo lo real o imaginario, y que trata de imaginarlo en estado puro; que sitúa a cada cosa bajo su mejor luz, y gira en torno a ellas con ojo vigilante— ¿no es ello acaso otro modo de expresar el principio goetheano de que al considerar una cosa es menester, ante todo, hacerla valer para sí mismo, cuidándose de toda violación? Lo contrario del credo gótico fanático tiene aún otro nombre, que no proviene del mundo moral, como la palabra «justicia», sino del mundo goetheano, del mundo artístico. También Nietzsche lo emplea en repetidas ocasiones, y aclara especialmente su semejanza de girar en torno a las cosas con ojo vigilante, pues con ella recuerda la plasticidad, la tridimensionalidad de las cosas. Ese nombre es el de instrucción, y el ideal antifanático, antimedieval, renacentista y humanístico a que alude se halla estrechamente ligado al ascenso espiritual del burgués, lo cual significa una nueva o renovada prueba de las relaciones entre la condición burguesa y el arte. Pues «instrucción» significa algo no tanto pasivo cuanto activo; un hombre de instrucción no es solo un hombre que consideró figurable su vivencia del mundo, en virtud de lo cual se tornó instruido y tolerante, sino que es, al mismo tiempo, un hombre de sentido plástico, y si a la instrucción espiritual se le suma el poder de la imaginación sensorial, entonces es un artista. Si se quisiese definir el arte como «justicia formativa», quizás ello no se revelase como acertado en todos los casos de arte, pero sí resultaría aplicable, en mi opinión, a los casos más importantes, y sería una definición hermosa y pura de arte, con la cual se le rendirían elevados honores.

Para servir al arte en el sentido de esta definición, también es obviamente necesario creer, más exactamente en el arte; más aún, se necesita algo así como fanatismo, que se manifiesta en esa manía del sacrificio que preservó Turguénev en la imagen del desatinado occidentalista; Turguénev, el discípulo de Goethe y artista humanístico, que cosas tan convencidas y convincentes ha dicho acerca de la libertad y la instrucción. El mayor dolor de su vida fue la deserción de Tolstói con respecto al arte, un dolor ingenuo como su creencia en la divinidad de la fuerza libremente creadora, desconcertado en su crédula ingenuidad frente al hecho de que el gran creador y plástico «había abandonado la actividad literaria, pour écrire de pareilles billevesées». Con ello aludía a los escritos teológicos de Tolstói. Y desesperado instó Turguénev a la

condesa A.A. Tolstói, tía de León —quien lo relata en sus memorias—, a observar «que también su estilo se asemeja ahora a un pantano insondable».

La condesa era una mujer positivamente ortodoxa, y la irritó gravemente la investigación teológica antieclesiástica de su gran sobrino. Sin embargo, consideraba que este buscaba, padecía y se atormentaba, mientras que veía al autor de Padres e hijos persistiendo, casi en forma autocomplaciente, en su punto de vista «negativo» (también hubiese podido decir «nihilista»). Y le dijo: «Es curioso. No nos hemos visto desde hace muchos años, y aquí vuelvo a encontrarlo en el mismo punto, avec ce fond de sable mouvant qui m'a toujours frappé dans vos oeuvres, quelque charmantes qu'elles soient. Yo confiaba en que el tiempo le hubiese situado a usted en terreno más firme…». ¿Sable mouvant? En su lecho de muerte escribió Turguénev a su gran amigo distanciado, al profeta social-religioso León Tolstói, una carta, un último conjuro emocionante y profundamente cómico, una vez más, en su inconmovible ingenuidad y credulidad. «¡Amigo mío! —escribía—. ¡Gran escritor de la tierra rusa! ¡Atienda usted la súplica de un moribundo! ¡Retorne usted a la literatura!» ¿Era eso «sable mouvant»? A una fe que resiste frente a la muerte y a la eternidad que se alzan —¡mucho más aún!, que emplea sus últimas fuerzas espirituales y físicas en la tentativa de salvar apóstatas—, ¿puede sustraérsele el nombre de creencia, de religiosidad? ¡El esteticismo en cuanto religiosidad! Eso es una paradoja. Pero la última carta de Turguénev demuestra su verdad y su vitalidad.

En todo esto solo hay una cosa que resulta asombrosa, que hasta produce el efecto de una insuficiencia psicológica; la perplejidad que le causa a Turguénev la evolución ulterior de Tolstói, que sin embargo era orgánicamente necesaria y que ya estaba claramente trazada de antemano en sus obras tempranas para quien pudiese verla. El Nejliudov de Resurrección es el Levin de Ana Karenina y es ya el Pierre Besujov, de Guerra y paz, y el verdadero nombre de esta unidad de carácter es León Tolstói. ¿Había olvidado Turguénev que ya la atmósfera de Ana Karenina había tenido, para él, el aroma de incienso moscovita? ¿Había olvidado que ya había escrito (en el epílogo de Padres e hijos), refiriéndose a Guerra y paz: «El ejemplo más entristecedor de esta falta de verdadera libertad, proveniente de la falta de verdadera instrucción, nos lo ofrece la última obra del conde León Tolstói, la cual, no obstante, y en virtud de su significación poética creadora, es por cierto la más excelente que haya creado nuestra literatura desde 1840»? Durante estas semanas ha releído esta obra gigantesca, feliz y conmovido por su fuerza creadora y pleno de aversión contra todo cuanto en ella es idea, filosofía de la historia: contra esa terquedad cristiano-democrática, contra esa negación radical y mujikesca del héroe, del gran hombre. Aquí se hallan el abismo y la extrañeza que median entre el espíritu alemán y el espíritu nacional ruso, aquí comienza la resistencia de alguien que respira en la patria de Goethe y de Nietzsche. Pero lo que no se me escapa, mientras que aparentemente sí se le escapó a

Turguénev, es la unidad de la fuerza que impera tanto en Guerra y paz como en toda la épica obra de gigante de Tolstói: es el hecho de que la «significación poética creadora» de la obra, que Turguénev admiraba casi contra su voluntad, tiene un mismo origen que su rusticidad y su estrechez espirituales; que este limitado cristianismo es la misma fuerza moral primitiva que soporta, sin gemir, cargas artísticas bajo las cuales se hubiese derrumbado la cultura de Turguénev, ese poder plástico de sufrimiento, esa fuerza artística moral que convierte a Tolstoi en hermano de Miguel Ángel y de Richard Wagner. Esta es verdaderamente lo contrario de cualquier esteticismo, pero en especial de ese último esteticismo con afeites sociales y embozo filantrópico, que espera ponerse en contacto con la vida y el amor, dedicándose a la libertad, la igualdad, la fraternidad y la dicha de la humanidad. Extractaré aquí el resumen de la vida de Pierre Besujov, la vida de un buscador de Dios, y lo registraré aquí para consuelo y confortación:

«Había descubierto que en el mundo no existe una situación en la cual el hombre sea feliz y completamente libre, así como tampoco existe una situación en la cual sea desdichado y carente de libertad. Había descubierto que existe un límite del sufrimiento y un límite de la libertad, y que ese límite era muy estrecho; que el hombre sufre porque en su lecho color de rosa ha caído una pequeña hoja, sufre exactamente de la misma manera en que él está sufriendo ahora, al dormirse sobre el suelo desnudo y húmedo, enfriándose un lado de su cuerpo y calentándosele el otro; que había sufrido de la misma manera hacía tiempo, cuando se calzara sus estrechos zapatos de baile, que ahora, en que caminaba descalzo y sus pies estaban cubiertos de costras. Descubrió que no había sido más libre entonces, cuando creía haber desposado a su mujer por su propia voluntad, que ahora, cuando de la noche a la mañana lo encerraron en el establo… Lo que lo torturaba antes, lo que había buscado constantemente, el objeto de su vida, no existía ahora para él. No era casual que ese presunto objeto de la vida no existiese para él ni solamente por el momento, sino que sentía que no hay tal objeto ni puede haberlo, y esa gran carencia de una finalidad le daba plena y alegre conciencia de la libertad que constituía ahora su dicha. No podía tener objeto, pues ahora tenía la fe, no la fe en principios, palabras o ideas cualesquiera, sino la fe en un Dios vivo, al cual sentía siempre. Antes lo había buscado en los objetivos que se fijaba; esa búsqueda de los objetivos solo había sido una búsqueda de Dios».

No, la verdadera fe no es una doctrina ni un ergotismo obstinado y retórico. No es la creencia en principios, palabras e ideas cualesquiera como libertad, igualdad, democracia, civilización y progreso. Es la fe en Dios. Pero ¿qué es Dios? ¿No es acaso la universalidad, el principio plástico, la justicia omnisapiente, el amor universal? La fe en Dios es la fe en el amor, en la vida y en el arte.

Cuando Turguénev criticó la inmensa obra de Tolstói y reprochó a su creador «falta de verdadera instrucción», no era a sí mismo a quien comparaba con su gran compatriota, sino que hablaba como discípulo de otro más grande, que hasta lo era más que el autor de Guerra y paz, como discípulo de Goethe y como representante del mundo de la instrucción goetheana, en la cual respiraba y creía. Pues Turguénev, amigo de escritores franceses y eslavo afrancesado en cuanto artista, era alemán en cuanto a su educación intelectual. El concepto de «Bildung» («instrucción») es específicamente alemán; proviene de Goethe, quien le dio su carácter plásticamente artístico, su sentido de la libertad, de la cultura y de la meditación vital, sentido este en el cual empleaba Turguénev esta palabra, y gracias a él ese concepto fue elevado al rango de principio educador en Alemania como en ningún otro pueblo.

Ahora bien, la instrucción en cuanto sentido plástico es, en efecto, distinta al escepticismo, que solo significa una forma de manifestación del intelectualismo: la más lánguida. Pero indudablemente encierra la idea de la instrucción, y produce cierta conducta estimativa y de aversión frente a cualquier palabra u opinión superficial, una insatisfacción y una desazón frente a cualquier unilateralidad, que se experimenta con cierta molestia como carente de libertad y de religiosidad, insuficiente y contraria a la vida. Hay un solo medio de paralizar esta inhibición: desear libremente y cultivar de manera consciente, y hasta obstinada, por el momento, la unilateralidad de la palabra y de la opinión, en cuyo caso hasta puede alcanzarse el tono apolítico y el gesto del fanatismo, mientras que en el fondo siempre se halla ausente, empero, la seriedad del embrutecimiento verdadero, no desaparece de la lengua el sabor de ese granito de sal, y todo queda a solo dos pasos de distancia de un juego artístico. De esta decisión, de esta renuncia voluntaria a la libertad plástica se trata cuando Goethe declara: «Al hablar, el hombre debe tornarse momentáneamente unilateral», aunque resulta sumamente dubitativo si esto ha sido dicho en favor de la unilateralidad o en favor de quien habla. En todo caso, se trata de una manera de hablar que siente la contradicción como superflua, falta de tacto y aguafiestas, y que pide que se desista de ella, como lo expresa en estos famosos versos:

«No hace falta que me confundáis con contradicciones; en cuanto se habla, se comienza a errar de inmediato».

Creo que semejantes testimonios de Goethe, testimonios de un gran plástico y devoto de la naturaleza, han penetrado profundamente en la conciencia de su pueblo y se han consolidado en ella; en la conciencia de un pueblo que ya sin ello tendía a experimentar el mundo de una manera musical-contrapuntística, y que ha sido «instruido» por Goethe, vale decir, educado para la contemplación plástica, y por ende para el escepticismo con respeto a la mera opinión. Creo que entre este pueblo así educado, el precio del arte —que es, en realidad, lo que «beneficia», a decir del refrán— es infinitamente más elevado que todas las palabras y las opiniones que se

vierten aquí bajo la presión de un avasallador desprecio e ingratitud, para el cual es un verdadero sacrificio ocuparse de él. Por eso creo que a este pueblo le repugna, desde lo más profundo de su alma, toda la cháchara política, y precisamente por ello creo que la empresa civilizatoria de crear en este pueblo una atmósfera democrática —vale decir, literariamente política— está condenada al fracaso. Pues tampoco puede caber duda alguna acerca de que la instrucción, la instrucción «serena» —tal como la opone Goethe al afrancesamiento, vale decir, a la política— dispone el ánimo al quietismo, y de que la naturaleza profundamente apolítica, antirradical y antirrevolucionaria de los alemanes está vinculada con la supremacía de la idea de la instrucción, erigida entre ellos.

Pero no eludamos tampoco otra idea. En una ocasión anterior me dije que, en realidad, lo problemático es la esfera del arte y del artista, y acaso al hacerlo recordase yo la exigencia notablemente severa y áspera de Goethe: «Si es que he de escuchar la opinión de algún otro —(¡solamente escucharla, no aceptarla!)— la misma debe estar expresada de una manera positiva; cosas problemáticas tengo en cantidad suficiente en mi propio interior». Me parece que esta exigencia impaciente y casi torturada, junto con esta confesión, es una manifestación extremadamente alemana, y que arroja luz sobre las interrelaciones entre instrucción y problemática. ¿Son los alemanes el pueblo problemático propiamente dicho por la circunstancia de ser el pueblo instruido? Y se puede estar en esta guerra en cuerpo y alma del lado alemán, se puede anhelar la victoria alemana porque se siente indisolublemente ligada la propia vida y el propio honor con la vida y el honor de Alemania, y no obstante, en sus horas de recogimiento es posible tender a la opinión de que este pueblo instruido, sabio y problemático está destinado a ser el fermento europeo, pero que no lo está a dominar.

No hemos terminado de hablar de la creencia, de la creencia en la creencia, de la creencia en sí, la cual, desde que la moral se ha vuelto «nuevamente posible», es proclamada en la trompeta moral por ese virtuoso de reciente formación, el político del espíritu y antiesteta, como aquello que hace falta, como lo que es premisa indispensable de toda grandeza y creatividad. Por consiguiente, con la moral ha vuelto a tornarse posible la «falsificación de principio de los grandes hombres, de los grandes creadores, de las grandes épocas» que reprochaba a la moral el ethos de la verdad de Nietzsche. «Se pretende —decía— que la creencia es lo que distingue a los grandes; pero la inescrupulosidad, el escepticismo, la "inmoralidad", la permisibilidad de poder prescindir de una creencia son atributo de la grandeza (César, Federico el Grande, Napoleón, pero asimismo Homero, Aristófanes, Leonardo, Goethe)». Y cita a Goethe en una segunda oportunidad, en este contexto, cuando enumera: «Händel, Leibniz, Goethe, Bismarck son ejemplos característicos de la manera alemana fuerte. Esta vive sin reparos entre contradicciones, pletórica de esa fuerza elástica que se cuida de convicciones y doctrinas al emplear una contra la otra, reservándose a sí misma la

libertad… El gran hombre es necesariamente un escéptico (lo cual no significa que haya de parecerlo) […]. Estar libre de toda clase de convicción forma parte de la fuerza de su voluntad […]. La necesidad de la creencia, de algo incondicional por sí o por no es prueba de debilidad; toda debilidad es debilidad volitiva. El hombre de creencias, el creyente, es, necesariamente, una especie menuda de ser humano. De aquí resulta que la "libertad del espíritu", es decir, la incredulidad en cuanto instinto, sea premisa indispensable de la grandeza».

Así hablaba hace treinta años la voluntad de una verdad dura, un pesimismo severo y viril, cuyo honor estribaba en no engañar con grandes palabras y virtudes. La reacción es poderosa; es aquella reacción oscurantista que hemos conocido como «rehabilitación de la virtud». La virtud, la creencia, no son únicamente premisas de la grandeza activa e histórica; también el talento, el arte, deben sacarse cuando se carece de aquellas, vale decir, cuando falta la voluntad, una fidelidad activa al credo, en una palabra, la política. Así lo pretende el decidido amor por el hombre. El arte juzga de otro modo, cuando se expresa de una manera pura y majestuosamente ingenua. Hace noventa años, en su diálogo, Eckermann se mostraba sorprendido, diciendo que, en realidad, los grandes acontecimientos bélicos de la época reciente debían haber suscitado mucho espíritu. A ello replicó Goethe: «Suscitaron más voluntad que espíritu, y más espíritu político que artístico, perdiéndose en cambio por completo toda ingenuidad y sensualidad». Es tal y como dice Goethe. Pero aunque pareciera que en 1917 sus palabras tienen cierta fuerza de actualidad, no es él, el esteta, quien es amo, héroe y conductor de esta época. ¿Fue acaso un luchador? ¿No sostuvo asimismo las cosas más indignas acerca de la libertad, la igualdad, el progreso y el radicalismo? ¿No tiene la culpa de todos los horrores que revelara en Alemania la infame separación entre literatura y política? Sea otro nuestro héroe, amo y conductor, un luchador, un amigo del hombre, un hombre de creencia y de virtud, un maestro de la democracia; séalo Émile Zola, el héroe literario del proceso Dreyfus, el narrador de los Quatre Évangiles…

Un alma descarriada, por cierto, que considera que el fenómeno Zola demuestra, mejor que nada, una de dos: o bien que el arte se degrada, en virtud de la virtud creyente, hasta llegar a un impotente aburrimiento e inanimación, o bien que la virtud creyente es solo una forma de expresión y un fenómeno concomitante del marasmo artístico. ¿No se dice, acaso, que los cantantes cuya voz ha entrado en la pendiente tratan de salvar el efecto que producen mediante una exagerada interpretación de carácter? ¿Es posible que tenga esta explicación la condición de predicador democrático del Zola de sus últimos tiempos? Fécondité, Travail, Venté, Justice, ¡ciertamente! Salvo que la gesticulación social-ética es compensación harto insuficiente para una voz sumamente fatigada; salvo que —hablando francamente— no es posible leer esas cosas. Es verdad que Zola jamás perteneció, ni siquiera antes de haberse

lanzado a la política, a los narradores realmente grandes. Compararlo con Tolstói es una crueldad, aunque sumamente instructiva. La diferencia entre fuerza épica natural y exageración ambiciosamente inflada salta a la vista; y mientras que la Emma del esteta Flaubert y la Ana moscovita son figuras femeninas imperecederas, Nana es una masa de carne jadeante elevada hacia lo políticamente simbólico. Con todo, al hablar de Nana se habla de la época fuerte de Zola, de la época en la cual era artista al punto de que además de ello no quería, podía ni debía ser otra cosa, salvo que lo fuese en cuanto artista. Como artista, por ejemplo, era democrático por aquel entonces, y lo era en el mismo sentido en que también lo era el «boche» Richard Wagner, más aún, en el mismo sentido en que ya lo había sido Beethoven y, en el fondo, lo era todo el arte del siglo XIX. Pero la desgracia llegó cuando «elevó» su masividad artístico-democrática al rango de conciencia política de sí mismo, cuando comenzó a interpretarla virtuosa y propagandísticamente. Allí se reveló qué clase de artista resulta cuando el ser se convierte en el opinar y adoctrinar. De ello resultan Fecondité, Travail, Vérité, Justice. Pero no es posible leer eso.

Hay casos que son aproximadamente inversos; casos en los cuales el camino lleva de la fe a la incredulidad, al pesimismo o a la ironía, y en los cuales ello, en contra de toda moral, no significa, lisa y llanamente, degradación alguna. En cuanto discípulo de Feuerbach, Richard Wagner había pertenecido a una religión humanitaria, hasta estuvo vinculado con la revolución política, y creyó en «el hombre». Luego, bajo el influjo de Schopenhauer, el cristianismo se transformó en él en un budismo pesimista. ¿Cuándo creó sus obras más grandes? ¿Y por qué es una obra maestra El pato salvaje de Ibsen, esa obra absolutamente escéptica, totalmente incrédula y hasta cínica (con la «mentira vital» como motivo conductor), mientras que las virtuosas Columnas de la sociedad, con su epílogo verdaderamente democrático, son mediocre teatro francés con una técnica crepitante?

No concuerda, no puede concordar. El arte no se mantiene al ritmo de la virtud, no debemos mentir. No debemos confundir voluntad y espíritu, ni espíritu político con espíritu artístico, con tal de halagar el espíritu de la época, ese espíritu de la época que proclama, en las revistas, que la época estética ha llegado a su fin y que la fe se halla a la orden del día. No se ha demostrado que el talento y la creencia hayan de ir juntos; no digo que se haya demostrado lo contrario. No digo que la incredulidad haga al artista. Pero si se me dice que la fe hace al artista, entonces rechazo esa impertinencia idealista.

El «hombre gótico», el neofanático y archienemigo de cualquier tolerancia desordenadamente burguesa para con la instrucción, ¿qué es lo que cree, en realidad? Admitiendo la abrupta y generosa belleza de su gesto, ¿qué ideal constituye entonces el contenido de su antihumana severidad de credo de cruzado? ¡Es el ideal del humanitarismo! ¿Quién lo hubiese sospechado? Es el ideal renacentista de la duda

disolvente, hostil a la autoridad, de la emancipación, de la libertad, de la progresiva liberación del género humano con respecto a todos los vínculos contrarios a la razón, como por ejemplo el religioso, el nacional. Para él, la rebelión de la razón es la única situación digna del hombre; la libertad absoluta es su objetivo orgiásticamente nihilista.

¡Bonita confusión! El hombre gótico en cuanto literato de la civilización. La fe en la creencia en cuanto fe en la incredulidad, en la «libertad». El sentido de la historia europea, afirma esta creencia, es el de la liberación. Renacimiento, Reforma, Revolución se llaman los grandes actos de liberación que se han producido hasta la fecha, y solo cuanto concuerda con su línea es bueno, es europeo, es humanitario. ¡Curioso! A nosotros la Reforma nos parece estar situada de una manera un tanto diferente, algo más problemática y alemana, entre el Renacimiento y la Revolución, que lo que pretende advertir el generoso impulso de simplificación del entusiasta de la liberación. Tendemos hacia el punto de vista del que, en ese caso, no se trata en modo alguno de una línea recta, y en modo alguno la obra de Lutero nos parece una obra pura de liberación, en el sentido de la civilización y de la ilustración. Considerar la Reforma como prosecución, consecuencia o manifestación del Renacimiento nos parece lícito de una manera sumamente condicionada; ver en ella una perturbación y una interrupción, una recaída en la Edad Media, un movimiento conservador y hasta reaccionario, resulta permisible cuando menos en el mismo grado; y el punto de vista europeo, el que asumió, por ejemplo, Nietzsche, es ciertamente el de que un Renacimiento que no hubiese sido perturbado por ninguna Reforma ni Contrarreforma hubiese aportado al continente una «libertad de espíritu más armónico». Por otro lado, en cuanto a la Revolución respecta, puede ser verdad, después de todo, que la misma no hubiese sido posible sin la Reforma; pero con todo, y al margen sea dicho, solo es verdad en comparación con el otro punto de vista de que la Revolución no fue necesaria, que presumiblemente no se hubiese producido si la Reforma la hubiese precedido en todas partes; que efectivamente no se produjo allí donde la Reforma tuvo lugar, y que evidentemente la vivencia de la Reforma inmuniza contra la Revolución, lo cual encierra indudablemente una contradicción entre ambas. La concepción de que la Revolución no sería en absoluto una consecuencia ni una prosecución de la Reforma, sino solamente un mal sustituto, desdichado y eternamente inquietante de esta para aquellos pueblos que no aceptaron la Reforma, se debe a Thomas Carlyle, o cuando menos es él quien con mayor énfasis abogó por ella. En su historia de Federico el Grande dice que la Reforma fue ofrecida por doquier, y es extraño ver qué se hizo de las naciones que no quisieron hacer caso. Y cita ejemplos. Por ejemplo España, «la pobre España, que en este momento deambula haciendo sus "pronunciamientos", todos esos agitados abogados que se reúnen en sus pequeñas ciudades para declarar enfáticamente: Lo antiguo es, pues, mentira —

¡oh, Dios, luego por qué intentamos durante tanto tiempo, más duramente que ninguna otra nación, tenerlo por cierto!—, y si no lo son los derechos del hombre, la república roja y el "progreso", no sabemos qué creer ahora ni qué hacer, y somos como un pueblo dando traspiés en un terreno escarpado y en la oscuridad de la medianoche». O bien Italia, que también tuvo sus protestantes, pero los mató y logró ahogar al protestantismo, para en lugar de él consagrarse al diletantismo y a las bellas artes, descendiendo de la virtus a la virtú. Pero el ejemplo en que Carlyle pone mayor énfasis es el de Francia: «Francia, con su aguzado raciocinio, vio la verdad y vio la mentira en aquellas épocas protestantes, y con su fuego de generoso impulso se lanzó con suficiente ímpetu a la aceptación de la primera. Francia estuvo, por un pelo, a punto de hacerse protestante. Pero a Francia le pareció bien masacrar el protestantismo y acabar con él durante la Noche de San Bartolomé de 1572. El genio de los hechos y de la veracidad había entregado su orden de comparecencia, la orden fue leída y contestada de la manera ya dicha. A raíz de ello, el genio de los hechos y de la veracidad se alejó, y quedó derrotado y distante durante doscientos años. Pero la orden de comparecencia había sido entregada, el Mensajero del Cielo no podía permanecer ausente para siempre. No, regresó puntualmente, con la cuenta acrecentada por intereses compuestos, hasta la hora efectiva en 1792; entonces, finalmente, hubo de tener lugar un protestantismo, ¡y ya sabemos de qué especie fue!».

Como se ve, la concepción de Carlyle coincide notablemente con la profecía de Hegel: que Francia «jamás tendría tranquilidad» por haber carecido de Reforma. Pero si la omisión de la Reforma tiene como consecuencia un eterno desasosiego en el plano político, ¿no podría decirse que la entrega a ella engendra el quietismo político? ¿Que el hecho de experimentar la libertad metafísica deja el ánimo bastante indiferente con respecto a la libertad política, y predispone muy mal para el entusiasmo por los derechos del hombre, por la república roja y el progreso, para el entusiasmo político, en una palabra? Realmente Lutero, por muy considerables que hayan podido ser sus efectos políticos, fue, en lo que a su persona respecta, un hombre totalmente apolítico. Está firmemente establecido que no tenía talento político ni interés político ni intenciones y objetivos políticos. Para él no se trataba de cuestiones de este mundo, sino de la bienaventuranza de sus almas; más aún, directamente ni siquiera de las de los demás, sino de la suya propia. Nietzsche formuló (en El Anticristo), muy de pasada, esta frase críticamente genial: «un hombre religioso solo piensa en sí mismo». Esto es una verdad; fue ella la que instó a aquel profesor político a decir que en la obra de Dostoyevski se halla ausente cualquier insinuación de ideales sociales… No es casual que el país que engendró la Reforma sea, al mismo tiempo, el país de esa «inmovilidad» tan comentada en Europa… Con respecto al Renacimiento, la Reforma fue una interferencia; con respecto a la Revolución, fue un

obstáculo y un aquietante; recuerdo la posibilidad de esta concepción para prevenir una cómoda simplificación —más aún, un avillanamiento— de la historia por parte del literato de la civilización, y para señalar como sumamente inexacto y despreocupado su modo de interpretar, a su propia manera, la obra de Lutero como una obra de liberación y de progreso.

En realidad, debemos venerar en la Reforma un acontecimiento de majestad auténticamente alemana, un suceso y un hecho del alma, ininterpretable, realmente incriticable, como la vida. Frente a ella empalidece y se hunde impotente la obra de interpretación crítica. Podrá calificarse a este acontecimiento de revolucionario o retrógrado, de subversivo o conservador, de democrático o aristocrático: es todo eso a la vez, es profundo, obstinado, funesto, antiprogramático, personal y grande. Pues es, al buen modo alemán, total y absolutamente obra de un gran hombre, de una personalidad que, aunque tremendamente nacional, es asimismo tremenda y ricamente individual, nacida de sus luchas y miserias más propias, y que lleva su impronta por siempre. ¿Fue una «suerte» la Reforma? No, no lo fue en absoluto. Sus consecuencias para Alemania fueron lo que se denomina el «desengaño» de nuestro Norte, luego la escisión del pueblo y luego la Guerra de los Treinta Años. Ya hemos mencionado la opinión de Goethe acerca de Lutero, acerca de la desgracia del relegamiento de la «instrucción serena» por el impulso de la fe. Y más aún Nietzsche; podemos recordar su cólera y su desesperación por el suceso de «Lutero en Roma», por ese monje y plebeyo que se «rebeló contra el Renacimiento» y restauró la Iglesia, que restauró el cristianismo después de que este hubiese quedado superado en su sede. «¡Ah, estos alemanes! —exclama en francés—. ¡Lo que ya nos han costado!» Y, muy a la manera de un maestro, les reprocha que, en los instantes decisivos, siempre «tenían otra cosa en la cabeza» que lo que se trataba: en la época del Renacimiento, la Reforma; en la época de Napoleón, las guerras de la liberación; y ahora, que él filosofa, piensan en el Reich. Recuerdo todo esto porque me irrita la ligereza con que el literato de la civilización pretende, como cosa obvia, que la Reforma haya sido simplemente un acto de liberación y de progreso entre el Renacimiento y la Revolución, reclamándola para su doctrina. Preferiría que viese en ella un acto de renuncia alemana, pues ello implicaría una mayor consecuencia en el espíritu de su antigermanismo.

¡Pero entonces qué, en realidad! ¿Seguirá siendo liberación, cada vez más liberación la palabra y el sentido de la hora, y no, por el contrario, algo totalmente diferente, más exactamente vinculación? ¿No es acaso la necesidad de «simplificación» y resolución de nuestro político del espíritu, no es la proclamación del «hombre gótico» la prueba más concisa en el sentido de que este último es el caso?

Libertad —después de todo, este negativo no contiene su dignidad en sí mismo (pues la negación en sí carece de dignidad), sino que solo la adquiere a partir de su

complemento, en virtud de lo que con él se niega—. En Bobok, de Dostoyevski, los cadáveres que conversan durante la noche en el cementerio toman la espléndida decisión de no volver a avergonzarse en absoluto. Pues bien, también esto es libertad, aunque una libertad para cadáveres que conversan. Sin embargo, no hay por qué ser un resuelto misántropo para no hallar totalmente injustificada la sospecha de que la mayor parte de los seres humanos piensa tácitamente en la libertad respecto a la vergüenza y a la decencia cuando clama en procura de libertad. La negatividad del concepto de libertad es absolutamente ilimitada, es un concepto nihilista y por ende solo resulta curativo en dosis ínfimas, es un tóxico oficial. Preguntémonos nuevamente: ¿está indicado este medio en un instante en el cual el anhelo más íntimo del mundo, de todo el mundo, no apunta en absoluto hacia una ulterior anarquización mediante el concepto de libertad, sino hacia nuevos vínculos, y la creencia en la creencia, como hemos visto, llega hasta el oscurantismo psicológico?

«Et certes —hace decir Claudel a su leprosa Violaine— le malheur de ce temps est grand. Il n'ont point de père. Ils regardent et ne savent plus où est le Roi et le Pape. C'est pourquoi voici mon corps en travail à la place de la chrétienté qui se dissout». ¿No es esta la voz de la época? Es la voz de un gótico; Francia aún sigue siendo la mayor experta en el gótico. Véanse los principios publicados por Augusto Rodin a comienzos de la guerra, precisamente en una revista norteamericana. Antes del azote, decía, Francia se dirigía con paso veloz e irresistible hacia la decadencia, toda Francia, y en especial su arte. ¿Por qué? En virtud de la libertad. El genio artístico francés alcanzó su mayor altura en las creaciones góticas; luego, y a pesar de que también los siglos posteriores engendraron formas de expresión nuevas y originales, se debilitó lentamente. En el estilo Imperio ve Rodin el último arte auténticamente francés; a partir de allí se inicia la decadencia. «El siglo XIX dio a los artistas la libertad y… con ello los arruinó. ¡Como si la libertad pudiese inspirar el arte! ¡Ha matado el arte! Con la libertad han perecido los hermosos estilos de la época antigua, y solo hemos podido hacer malas repeticiones después de ellos. Con la Revolución el arte se convirtió en tendero, y a consecuencia de ese cambio es que ha muerto».

Todas las verdades son verdades temporales. El intelecto es el cortesano de la voluntad, y las necesidades, los apremios de una época se le presentan como «nociones», como «verdades». La libertad en cuanto perdición del arte: esta es una de tales nociones de la época, una verdad que atestigua la voluntad de la época, y ello no solo entre los franceses. «Grave es hoy en día la situación de los artistas superiores —dice Nietzsche—; ¿acaso no sucumben casi todos ellos por indisciplina interna? Ya no son tiranizados desde afuera, por las tablas de valores absolutos de una iglesia o de una corte; entonces ya no aprenden tampoco a criar a su "tirano interno", a la voluntad». El anhelo, la nostalgia y la búsqueda de la época, que lisa y llanamente no se orienta hacia la libertad, sino que es el anhelo de un «tirano interno», de «tablas de

valores absolutos», de vínculos, de la reafirmación moral, es una aspiración de cultura, de dignidad, de postura, de forma; y tengo derecho a hablar de ello, ya que supe acerca de ello antes que muchos otros, y entonces le presté oídos y traté de representarlo, no como profeta, no como propagandista, sino novelísticamente, vale decir en forma experimental y sin un compromiso último. En una narración realicé experiencias renunciando al psicologismo y al relativismo de la época que fenecía, hice que una condición de artista dijese adiós al «conocimiento por el conocimiento mismo», retirase sus simpatías al «abismo», y se volviese hacia la voluntad, hacia el juicio de valores, hacia la intolerancia, hacia la «decisión». Di a todo esto una salida catastrófica, vale decir, escéptica y pesimista. Puse en duda el hecho de que un artista pudiese conquistar dignidad, hice que mi héroe, que lo había intentado, experimentase y confesase que ello no era posible. Sé muy bien que la «nueva voluntad», a la cual hice fracasar, no se hubiese convertido para mí absolutamente en un problema, en objeto de mi instinto artístico, si no participase de ella, pues en el reino del arte no existe el conocimiento objetivo, sino que solo hay en él un conocimiento intuitivo y lírico. Pero el hacer fracasar a esta «nueva voluntad», y la tentativa de dar una salida escéptica y pesimista, precisamente eso me pareció moral, tal como me parecía artístico. Pues soy de tal índole que la duda, y hasta la desesperación se me antoja más moral, decente y artística que ese optimismo politizante que pretende llegar partout a la bienaventuranza mediante la fe. ¿Mediante la fe en qué? ¡En la democracia!

Un hecho suficientemente paradójico y notable es el de que la guerra europea haya intensificado poderosamente y llevado a un verdadero florecimiento de invernadero a la fe en «el hombre», en un objetivo de dicha en la evolución de la humanidad, en un progreso hacia el ideal, en un reino terrenal de Dios y del amor, en un reino de libertad, igualdad y fraternidad, en suma, el optimismo revolucionario à la française. ¿No hay máximas probabilidades de que retornen fenómenos espirituales reactivos como los que exhibiera la Europa de la Restauración? La psicología de lo que ha dado en denominarse el Weltschmerz, del «byronismo», ha sido expuesta por Dostoyevski con la mayor concisión y nitidez. «El byronismo —dice— nació en una época de decepción general, incluso de desesperación. Con entusiasmo exuberante se acogieron los ideales de la nueva fe, que había sido proclamada por Francia hacia fines del siglo XVIII, cuando súbitamente el curso de los acontecimientos en la nación conductora de Europa tomó un giro que respondía tan poco a las grandes expectativas y que decepcionó tan profundamente a los hombres en su fe esperanzada, que precisamente aquella época fue, quizá, la más triste para los espíritus en búsqueda que conozca la historia de Europa occidental. Y los ídolos erigidos por un instante se desplomaron no solo por razones externas, sino asimismo a

causa de su bancarrota interna, cosa que también descubrieron de inmediato todos los espíritus de primer orden y todos los corazones fuertes».

Quien exprese la sospecha, y hasta la certeza de que estamos yendo hacia un nuevo byronismo, hacia una «decepción general, si no incluso a la desesperación», que necesariamente ha de seguir muy de cerca al «entusiasmo exuberante» por la «nueva fe», y quien al mismo tiempo hasta permita entrever también cierta satisfacción por esta probabilidad cierta, tendrá que prepararse a que se le reproche una misantropía maligna y bajamente maliciosa, consolándose con la conciencia interna de que tal reproche no le cuadra. Pues si, una vez más, se ha de tratar de «humanitarismo», no solo creo que la duda vuelva más humanitario y bondadoso que la «fe», el fanatismo, la presunción de poseer la verdad y el «decidido amor por el hombre», sino que hasta creo que la desesperación es un estado mejor, más humanitario, más moral, y diría que más religioso que la retórica credulidad del optimismo revolucionario, y que la humanidad en estado de desesperación estará más cercana a la salvación que en el de la fe ¡en la democracia! Todo descreimiento en el revolucionarismo político, toda creencia en su necesaria «bancarrota interna», toda desesperación de ello, es de naturaleza religiosa, se basa en la contradicción entre religiosidad y politicismo, así como Dostoyevski considera a ese movimiento europeo que bautiza con el nombre de Byron, claramente y con simpatía inconfundible, como un movimiento religioso, en contraposición al movimiento político emanado de Francia. Dostoyevski, uno de los religiosos más profundos y poderosos de todos los tiempos, junto a cuya obra de moralista la utopía social anarquista del anciano Tolstói se comporta como una tentativa de un niño de dar sus primeros pasos filosóficos.

«Cristo no se preocupa por la política», dijo Lutero. Tampoco Dostoyevski se preocupaba por ella; el genio religioso es esencialmente apolítico. El hecho de que Dostoyevski se ocupase de política, que escribiese ensayos acerca de ella, no constituye objeción: los escribió contra la política, sus escritos políticos son consideraciones de un apolítico, o también podría decirse de un conservador. Pues todo conservadurismo es apolítico, no cree en la política, cosa que solo hace el progresista. Solo hay un tipo genuino de político, y lo es el revolucionario occidental; y al ser antirrevolucionario, Dostoyevski fue antipolítico. En su introducción a los Escritos literarios, Strajov dice lo siguiente acerca del sepelio de Dostoyevski: «Entre los millares de personas que acompañaron al muerto hasta su última morada, seguramente se habrán hallado presentes representantes de las más diversas opiniones, pero la gran mayoría enterraba, con Dostoyevski, a su educador, a su maestro, al hombre que les dijo: "¡Humíllate, hombre orgulloso! ¡Trabaja (en ti mismo), hombre ocioso!". Todos cuantos buscaban un apoyo moral vieron en él a un conductor que les señalaba el camino por el cual puede y debe buscarse la salvación. En él se respetó y se amó no solo al patriota y al conservador; para muchos también fue un

consuelo y una esperanza, y ello no solo porque había fustigado y combatido los desmanes revolucionarios, sino porque comprendió los intereses supremos y puramente espirituales del hombre ruso; no solo porque en sus palabras se manifestara una disposición religiosa, un sincero amor por el pueblo, sino sobre todo porque le eran caros nuestro poderío estatal, nuestra unidad popular y nuestra misión política, por los cuales desde siempre hemos sacrificado tanto, y aún seguimos dispuestos a sacrificar en todo momento…». «Su muerte —añade inclusive Strajov— no fue la muerte de un artista meritorio que había concluido sus días en paz, sino la muerte de un luchador político». Y sin embargo, pese a que le interesaban profundamente el poderío estatal y la misión política de Rusia; pese a que fustigó los desmanes revolucionarios, el progreso, el liberalismo occidental, al cual calificaba de nihilismo, y ese a quien, en este sentido, puede llamársele un «luchador político», no obstante tengo razón cuando digo que Dostoyevski era de esencia apolítica, que era antipolítico y que no creía en la política.

A quien no le baste, en prueba de ello, su precepto y exigencia de «¡Humíllate, hombre orgulloso! ¡Trabaja, hombre ocioso! (Más exactamente, ¡en ti mismo!»), y quiera tener en sus manos la evidencia, que relea, en su volumen de Escritos literarios, el hermoso ensayo titulado: «En ocasión propicia, algunas clases sobre diversos temas basados en una controversia que me formulara el señor A. Gradovsky. Este señor A. Gradovsky era el mismo político y profesor occidentalista y liberal a la Miliukov, quien había polemizado contra la exigencia de Dostoyevski en el sentido de ¡Humíllate y trabaja en ti mismo!», explicándole que con esas palabras había expresado lo que es, al mismo tiempo, la fuerza y la debilidad del autor de Los hermanos Karamázov: que en estas palabras se hallaba contenido un gran ideal religioso, una poderosa prédica de ética personal, pero que carecían de toda insinuación de ideales sociales. «El señor Dostoyevski —había escrito— nos exhorta al trabajo, a trabajar en nosotros mismos. El perfeccionamiento personal en el espíritu del amor cristiano es, naturalmente, la premisa inicial de toda actividad, sin que importe si la misma es grande o pequeña. Pero de ello no se desprende aún que hombres personalmente perfectos en el sentido cristiano constituyan categóricamente un estado perfecto». Sostiene que siempre han existido hombres buenos, incluso en tiempos de la servidumbre, pero no obstante esta siguió siendo una depravación ante Dios, y el zar-liberador no solo habría cumplido con los requisitos de la moral personal, sino asimismo con los de la moral social, de la cual no se tenía, en la época antigua, una idea correcta. Afirma que la moralidad personal y la social no son una y la misma cosa, de lo cual se desprendería que un perfeccionamiento social no podría lograrse únicamente mediante el mejoramiento de los atributos personales de los hombres, mediante el trabajo en la propia persona y con la humildad personal. «Trabajar en sí mismo y educarse para la humildad es cosa que también puede hacerse en el desierto o en una isla deshabitada. Pero en cuanto

integrante de una sociedad, de un estado, los hombres solo evolucionan y mejoran trabajando unos junto a los otros, unos para los otros, y unos con los otros. Esta es también la razón por la cual el grado de perfección social de los hombres depende en tan alta medida de la perfección de las instituciones sociales, las cuales educan en el hombre valores que, si no cristianos, son, eso sí, cívicos».

Pues bien, esta es la voz del político, aleccionadoramente elevada contra quien no lo es, contra el moralista. La réplica, la refutación, el descargo que imparte el gran escritor moralista al ético social y político está concebida en un tono y un estilo curiosamente dramático, es coloquialmente apasionada, desaliñada, alegre, conversacional, y al mismo tiempo ardiente de ira y desdén, ligera y radical, humorística y arrolladora. Leerla hoy en día produce una dicha indescriptible, una satisfacción inenarrable. Confieso que solo la guerra y sus apremios han engendrado en mí esta tempestuosa gratitud por la lectura; mi lápiz se desliza con entusiasmo a lo largo de páginas íntegras, a cuyo margen se abaten pesadamente signos de exclamación que testimonian una íntima aprobación. Antes de aquella no se leía de este modo. A menudo también se lo hacía anteriormente con pasión, pero era una pasión más abstracta. Todas las cosas eran más abstractas, más espirituales, más distantes, solo eran «interesantes», no eran tan candentes, en el fondo no existía la actualidad antes de esa época. Hoy en día no solo existe, sino que lo abarca todo, su fuego lo abrasa todo. Es posible retorcerse de odio y resistencia al leer. Es posible que los ojos se alcen del libro, húmedos de gratitud por el consuelo, la confirmación, el fortalecimiento, la liberación, por una palabra de redención recibidos.

Con ironía última habla Dostoyevski de los políticos humanitarios de la primera mitad de su centuria, quienes tan magnánimamente odiaban y combatían la servidumbre, quienes la odiaban y la combatían «europeamente», corriendo hacia París a luchar en las barricadas pero sin ocurrírseles la idea de liberar, sencillamente y antes que nada, a sus propios campesinos y a distribuir entre ellos una parte de sus propias tierras, para por lo menos descargar su propia conciencia de la responsabilidad. «El medio ambiente», decían, se lo impedía, y por ello viajaban hacia la «pequeña ciudad de París», donde participaban en las luchas en las barricadas, con los tributos que les enviaban los campesinos ayudaban a editar periódicos y revistas radicales y además aprendían esta cancioncilla:

Ma commére, quand je dame,
comment va mon cotillón?

Oh, sus ayes de dolor cívico eran intensos, y lancinante su pena por el campesino siervo. Pero, no obstante, era no tanto una pena por la servidumbre del campesino ruso, cuanto que, por el contrario, la pena totalmente abstracta por la esclavitud del género humano en general: «¡No debiera existir ya en absoluto, es retrógrada e incompatible con la Ilustración! ¡Liberté, Egalité et Fraternité!», solo pensaban en eso.

Pero con semejante pena, considera Dostoyevski, aún es posible vivir bastante bien, y hasta muy bien, sobre todo si al mismo tiempo se nutrían espiritualmente de la contemplación de su propia belleza moral y de la excelsitud que desarrollaban en el vuelo de sus ideas cívicas, y físicamente… pues bien, físicamente, después de todo, del tributo de esos mismos campesinos. Pero en lo que a los propios campesinos y al pueblo ruso respectaba, no solo estaban profundamente convencidos de su vulgaridad sin esperanzas, sino que tal convicción ya había pasado a sus sentimientos: «Ya se revelaba allí una sensación física de asco, oh, naturalmente que solo una sensación involuntaria y casi inconsciente, que tal vez ni siquiera ellos mismos advirtiesen…».

¿No nos da todo esto la sensación de cosa de algún modo conocida y familiar? ¿No conocemos de nuestra propia patria a estos amantes del género humano que gravitan hacia París, estos amantes y profetas abstractos pero «decididos» de la liberté, égalité et fraternité, con sus ayes de dolor cívico y su gran pena? ¿Acaso no viven también ellos bastante bien, colmados de gloria y mimados, nutriéndose espiritualmente de la contemplación de su propia belleza cívico-moral, mientras que físicamente, empero, y acaso con ayuda de algún astuto empresario, obtienen los más pingües beneficios del orden mundial capitalista que maldicen? Pero ante todo, ¿no conocemos esa profunda convicción acerca de la vulgaridad del pueblo alemán, unida a la más estúpida adoración de lo extranjero, y en especial de la «pequeña ciudad de París», una convicción que ya ha pasado a los sentimientos, de modo que en ello ya se revela una sensación física de asco frente a todo lo alemán, literalmente el no poder soportar su olor, hasta tal punto que se nos hizo tan fácil y obvio tomar partido, en esta guerra, contra Alemania y a favor de la «justicia»?

Pero prosigamos. Con ardor humorístico combate Dostoyevski el punto de vista del erudito, en el sentido de que de poco sirve en cuestiones del estado el «perfeccionamiento personal según el espíritu del amor cristiano», y que el perfeccionamiento social de los hombres depende del grado de perfección de las instituciones sociales. Nos habla de la servidumbre. Asimismo, sostiene que si en alguna hacienda imperase un cristianismo verdadero y perfecto, también hubiese cesado de existir la servidumbre, por lo cual no habría que preocuparse luego por ninguna otra cosa si también permaneciesen intactas las actas y los títulos de propiedad. «¿Qué le importaría entonces a Korobochka —exclama—, a la verdadera cristiana, si sus campesinos son siervos o no? Ella sería para ellos una "madre", una verdadera madre, y la "madre" que hay en ella habría eliminado simplemente y de inmediato el "ama" que había en ella anteriormente, cosa que había ocurrido en forma totalmente espontánea. La relación anterior —la relación de ama a esclavo— se habría disipado en este caso como la niebla ante el sol, y las gentes antiguas habrían sido desplazadas por otras que guardarían entre sí una relación totalmente nueva, que antes hubiese resultado inimaginable… Le aseguro, señor Gradovsky, que en ese caso

los campesinos de la Korobochka se hubiesen quedado voluntariamente con ella, y ello por la sencilla razón de que cada cual ve dónde está mejor. O cree usted que los campesinos estarían mejor con sus instituciones que con su hacendada que los ama y que vela por ellos como una madre carnal… En el cristianismo, en el verdadero cristianismo, habrá amos y servidores, pero un esclavo es cosa inimaginable. Hablo del cristianismo verdadero y perfecto. Los servidores no son esclavos. El sirviente Timoteo servía al apóstol san Pablo cuando deambulaban juntos, pero lea usted las epístolas de san Pablo a Timoteo: ¿le escribe a su esclavo, o incluso a su sirviente? ¡Por favor! Esas son epístolas a su "hijo Timoteo", a su "amado hijo"»… Y la voz de Dostoyevski se alza para formular esta aseveración, este axioma inmortal y de validez universal: «Pues oiga usted entonces, señor profesor, que no existen en absoluto, jamás han existido, ni pueden existir ideales sociales especiales que no tengan vinculación orgánica alguna con ideales éticos, que por el contrario existen por sí solos, es decir ideales separados del conjunto, tal como usted cree poder separar con su pequeño bisturí erudito, y además que otro tanto ocurre con esta clase de ideales sociales, que podrían ser externamente asumidos y trasplantados en cualquier sitio nuevo que se quiera, donde prosperarían en cuanto "instituciones", como usted lo expresa. Y, más aún, ¿qué es, en realidad, un ideal social, cómo debe entenderse, en general, semejante expresión?».

Dostoyevski predica el origen religioso de las ideas nacionales y la vinculación nacional del ideal social, que de ello se deriva. Afirma que el anhelo de los hombres por encontrar una fórmula para su organización social, una fórmula en lo posible carente de defectos y que tribute justicia a todos, es antiquísimo; los hombres han venido buscando esta fórmula desde hace milenios, desde el comienzo de su evolución histórica, sin poder hallarla. «La hormiga conoce la fórmula de su hormiguero, la abeja conoce la de su colmena, pero el hombre no conoce su propia fórmula». ¿De dónde provino entonces el ideal de una organización social en la sociedad humana? Este sería única y exclusivamente producto del perfeccionamiento moral de los hombres individuales: así comienza, así fue desde siempre y siempre será así. La idea moral precedió siempre y por doquiera al nacimiento de una nacionalidad, pues es precisamente ella lo que constituye la peculiaridad nacional, solo ella crea la nacionalidad. Pero la idea moral emanó de convicciones trascendentales, que siempre y en todas partes se convirtieron en confesión religiosa, y en todos los casos, apenas hubo nacido la nueva religión, también se formó de inmediato y de manera estatal, una nueva nación. «A fin de conservar el tesoro espiritual concebido, los hombres comienzan de inmediato a asociarse, y solo entonces, en celosa tarea común, los hombres comienzan a buscar asimismo el modo de disponer las cosas de manera que el tesoro conservado no sufra pérdida alguna, luego buscan una fórmula social de la vida comunitaria, una forma estatal más apropiada para ayudarles a ello, tratan de

desarrollar hasta su más pleno esplendor, si es posible a través de todo el mundo, ese tesoro moral que conservan, y de elevarlo a su mayor gloria».

Tenemos aquí en las palabras más claras, sencillas e íntimas no solo el perfeccionamiento moral del individuo, el ethos personal en cuanto lo primario y precedente a la idea social, sino que también tenemos aquí el nacimiento de la nacionalidad a partir del elemento religioso, la idea nacional en cuanto religión; concebimos la guerra nacional, en la cual la autoafirmación y la propagación coinciden y no pueden discernirse, como una guerra de religión.

«Y téngase bien en cuenta —prosigue Dostoyevski— que en cuanto, después de transcurrir épocas y años, en alguna nación empezó a decaer el ideal espiritual, también comenzó al mismo tiempo a decaer la nación y, con ello, asimismo toda su estructura estatal, empalideciendo también el ideal social que se había formado, entretanto, en ella… Cuando en la nación se extingue la necesidad de perfeccionamiento individual general en el espíritu que ha suscitado dicha necesidad, entonces también desaparecen paulatinamente todas las "instituciones burguesas", ya que nada queda por conservar». Por ello resultaría imposible aprobar la teoría del profesor, en el sentido de que la perfección social de los hombres dependería del gradode perfección de las instituciones sociales, las cuales forman en el hombre «valores, que si no cristianos, son, eso sí, cívicos». «Un pueblo —truena la voz de George—, está muerto cuando están muertos sus dioses».

Pero el ruso prosigue: «Cuando la idea moral-religiosa había caído en desuso en la nación, siempre se producía solo una necesidad pánicamente temerosa de asociación, más exactamente con el fin de "salvar los muebles" en caso de que algo sucediese; en tal caso, la asociación cívica ya no conoce otros objetivos… ¿Y qué otra cosa podría salvar entonces la "institución" en cuanto tal, considerada como algo aislado? Si existiesen hermanos, también habría una fraternidad. Pero si no hay hermanos, no hay ninguna "institución" que permita lograr la fraternidad. ¿Qué sentido tiene, del todo, crear una "institución" y colocarle el rótulo de "Liberté, Egalité, Fraternité"? Con una institución semejante no logrará usted decididamente nada, de modo que, por cierto —o mejor dicho, infaliblemente— habría que agregar a esas tres palabras una cuarta palabra, a saber: "ou la mort. Fraternité ou la mort", y los hermanos cortarán las cabezas a sus hermanos, a fin de instaurar la fraternidad mediante una "institución cívica"».

«Usted, señor Gradovsky, busca la salvación en cuestiones externas. Usted piensa: aunque entre nosotros, en Rusia, solo haya tontos y bribones a cada paso, no hay más que trasplantar alguna "institución" europea desde Europa a Rusia, para que todo esté a salvo. La asunción mecánica de formas europeas (formas que allí acaso se derrumben mañana mismo), ajenas a nuestro pueblo e inadecuadas a su índole, es, como se sabe, la idea principal de los occidentalistas rusos. "Por ahora —dicen estos— ni siquiera

podemos orientarnos en los problemas y contradicciones que Europa ya ha resuelto y superado mucho tiempo atrás". ¿Qué, que Europa ya los habría superado? ¿Y quién habrá podido endilgarle semejante cosa?» Y aquí Dostoyevski se transforma en profeta, en el anunciador del juicio que ve muy cerca y acerca de cuya manifestación se engaña en el detalle, pero acreditándose en lo fundamental como un verdadero vidente.

«Esta Europa —exclama (¡en 1880!)— ya ha llegado a la víspera de su caída, de una caída que será general y tremenda sin excepciones. Este hormiguero, con su principio moral conmovido hasta sus cimientos, que ha perdido todo cuanto tenía de común y de absoluto, se halla, lo afirmo, prácticamente socavado. La cuarta clase comienza a alzarse, ya golpea a las puertas y ansía su admisión, y si no se la conceden derribará la puerta. No quiere los ideales anteriores, desecha todas las leyes que han tenido vigencia hasta ahora. Ya no entra en compromisos ni en concesiones. La concesión en pequeña escala solo incita, y la cuarta clase lo quiere tener todo. Se iniciará algo que nadie había considerado posible hasta el presente. Todos estos sistemas gubernamentales parlamentarios, todas las teorías sociales actualmente imperantes, todas las riquezas reunidas, todos los bancos, las ciencias y los judíos, todo ello será aniquilado en un instante, salvo los judíos, naturalmente, quienes tampoco entonces perderán la cabeza y volverán a situarse arriba, de modo que el derrumbe incluso los beneficiaría. Todo esto "está ante nuestras puertas". ¿Que a usted le da por reírse? ¡Bienaventurados los que ríen! Ojalá Dios dé a usted larga vida, para que pueda contemplarlo todo con sus propios ojos… Los síntomas son terribles. Ya solamente la eternamente antigua y antinatural situación política de los estados europeos podría constituir el comienzo… Esta antinaturalidad y estos problemas políticos "insolubles" (que, por lo demás, todos conocen) deben llevar infaliblemente a la gran guerra política, definitiva y de ajuste de cuentas, a la cual todos serán arrastrados, y que estallará todavía en este siglo, acaso ya durante esta década. ¿Qué cree usted: podrá resistir aún ahora una extensa guerra política la sociedad de allí? El fabricante está atemorizado y se sobresalta con facilidad, y lo mismo el judío; en cuanto la guerra se extendiese un poco en el tiempo, o solamente amenazase con extenderse, de inmediato cerrarían todas sus fábricas y bancos, y los millones de proletarios hambrientos despedidos serían puestos en la calle. ¿O acaso confía usted en la razonabilidad de los estadistas, y en que no permitirán que se llegue a la guerra? Pero ¿acaso alguna vez fue posible basarse en tal cordura? ¿O tal vez confíe usted en los parlamentos? ¿O en que estos no concederán los medios para la guerra, porque preverían eventualmente las consecuencias? Bien, pero ¿cuándo han previsto los parlamentos consecuencia alguna, negándole los medios a algún estadista siquiera un poco enérgico, o por lo menos perseverante? Y de este modo, la guerra pone al proletario en la calle. ¿Qué cree usted, que también ahora volverá a esperar y pasar

hambre pacientemente, a la manera antigua, ahora, después de las victorias del socialismo político, después de la "Internacional", de los congresos de los socialistas y de la Comuna de París? No, ahora será diferente: los proletarios se lanzarán sobre Europa y destruirán todo lo antiguo por siempre jamás. Solo en nuestras riberas rusas se estrellarán las olas, pues solo entonces se les revelará visiblemente a todos en qué medida se diferencia nuestro organismo nacional de los organismos europeos… Y estas gentes, dígame usted, ¿ya habrían resuelto desde muchísimo tiempo atrás sus problemas en su propia casa? ¿Por ejemplo, después de las veinte constituciones en un lapso de menos de un siglo, y después de poco menos que diez revoluciones?…».

La catástrofe europea, la gran guerra política de ajuste de cuentas, a la cual todos serían arrastrados, llegó alrededor de dos décadas más tarde de lo predicho por Dostoyevski. Los estadistas no la impidieron, y los parlamentos concedieron los medios para ella. Sin embargo, los fabricantes y judíos no fallaron, y la guerra no puso al proletario en la calle, sino que le permitió ganar de veinte a cincuenta marcos diarios. De otro modo que como pensaba Dostoyevski se reveló que el organismo nacional de Rusia es de otra índole que los organismos nacionales de Europa, pues la revolución estalló en Rusia y aún no lo hizo en Occidente, el profesor Gradovsky con sus «instituciones» llegó al gobierno en la persona del señor Miliukov, y al ciudadano-presidente le siguió un dictador genial, quien politiza contra un consejo de campesinos y soldados que, por su parte, sabe más de Tolstói que de Dostoyevski… «Dostoyevski está olvidado en Rusia». Pero su pregunta acerca de si la sociedad europea resistirá aún una prolongada guerra política solo ha encontrado, hasta el presente, una respuesta poco clara.

Estamos a fines de octubre de 1917. Görz ha sido reconquistada, divisiones austroalemanas irrumpieron por los pasos alpinos y bajaron a la llanura veneciana. Lo que ocurrió en Rusia y en Rumanía puede repetirse en Italia. Y se repetirá la circunstancia de que este país no se halla seriamente a la altura de las exigencias de la, guerra, ¿o es que hay alguien que no lo supiese? ¡Qué solaz son las noticias de estos días! ¡Qué liberación, qué redención, qué alivio confiere el «poder», el claro y majestuoso hecho de armas, luego del caos pútrido y sofocante de la política interna, de la anarquía espiritual de Alemania, de su autotraidor coqueteo con el sometimiento a la «democracia», sus tentativas «políticas» de equipararse, de «entenderse», al condescender en sus notas diplomáticas al lenguaje de Wilson!… Nuevamente es posible respirar tranquilo. La derrota de Italia sería la derrota de Mazzini y de D'Annunzio, el retórico incendiario democrático-republicano y el bufón esteticista-político, a quienes odio desde el fondo de mi corazón.

Sin embargo, ya no creo —si es que alguna vez lo creí— que los problemas, los insolubles problemas políticos de Europa, puedan resolverse mediante golpes de poder. Alemania ha vencido con demasiada frecuencia como para creer aún en la

victoria. La guerra es imprevisible, la «paz» está más lejos que nunca. Día a día se torna más improbable el que los gobiernos del presente, «democráticos» y «absolutistas», la celebren; lo harán los representantes de los pueblos revolucionarios, cuando los tiempos hayan madurado para ello. Difícilmente le resulte necesario «lanzarse sobre Europa» al proletario, para apoderarse del poder: este cae en sus manos por sí solo. La tiranía socialista, iniciada antes de la guerra y fortalecida durante la misma, será ilimitada y trituradora después de la guerra; cualquier deseo opositor, todo encono satírico, tendrá que armarse contra ella y contra ninguna otra cosa… De cualquier manera, el revolucionarismo radical verá días propicios. La ola de esperanza política que, como ya dijimos, levantaría esta guerra, se henchirá hasta lo inconmensurable, y el exuberante entusiasmo de fines del siglo XVIII ciertamente será superado aún, en fervor, por la «nueva fe» de hoy. «Hacia la ascensión» titula un poeta de porte fuertemente literario, Walter Hasencleaer, un fragmento lírico-dramático que acaba de publicar en un panfleto juvenil. He aquí algunos versos que pertenecen a dicho poema:

Se desmoronan palacios. El poder ha llegado a su fin.
Quien era grande se precipita al abismo,
las puertas se cierran, tenantes.
Quien todo lo poseía lo ha perdido todo;
el esclavo con el sudor de sus manos
es más rico que él.
¡Seguidme! He de conduciros.
El viento asciende entre los escombros,
despunta el nuevo mundo.

Los hombres del acuerdo de paz «creerán». Creerán haber hallado, o por lo menos estar cerca de hallar, la fórmula de la organización social del género humano, la fórmula del hormiguero humano, de la colmena humana, la fórmula sin fallas y que tributa justicia a todos, que buscan desde hace milenios. Liberté, Egalité, Fraternité ou la mort, y los hermanos cortarán las cabezas de sus hermanos para instaurar la fraternidad mediante «instituciones cívicas». El Reino de Dios comparecerá en la tierra, la justicia, la paz eterna y la dicha en la efigie de la république démocratique, sociale et universelle. A continuación, el curso de los acontecimientos tomará un sesgo que poco responderá a las grandes expectativas; y no solo por razones externas se precipitarán los ídolos erigidos por un instante, sino especialmente a causa de su bancarrota interna, que siempre albergaron en su seno. Profundamente decepcionados en su fe esperanzada, los hombres se lanzarán en brazos del Weltschmerz, de un nuevo «byronismo». La ironía, la amargura, la desesperación serán los estados de ánimo imperantes en esta tierra. Y repitámoslo. Si alguien que no es un diablo taimado, que no es un misántropo riente, alguien que pueda decir de sí mismo que ha conservado la

capacidad de entusiasmarse por lo audaz, por lo hermoso a causa de su soledad, quien casi ve la vida en la admiración, la fe y la devoción y que no necesita perseguir el amor por la criatura ni la simpatía por ella por la vía esteticista ni por el camino político, ¿debería ocultar alguien así que espera con satisfacción anticipada este giro probable e inevitable de las cosas? Debo confesarlo: soy alguien así. Pues odio la política y la creencia en la política porque torna presuntuoso, doctrinario, obcecado e inhumano. No creo en la fórmula del hormiguero humano, en la colmena humana, no creo en la république démocratique, sociale et universelle, no creo que la humanidad esté destinada a la «dicha», y ni siquiera que desee la felicidad, no creo en la «creencia», sino antes bien en la desesperación, porque es ella la que despeja el camino hacia la redención, creo en la humildad y en el trabajo, en el trabajo de uno mismo, como cuya forma más elevada, moral, severa y alegre se me antoja el arte. Y también creo que un amante políticamente decidido del género humano, que pretende que el arte sea político y que, en cuanto hombre de la hora, me califica de infame y parásito porque yo no quiero tal cosa, también creo que alguien semejante comete un crimen contra un alma humana que enerva todo su parloteo amoroso, lo desmiente y lo aniquila por siempre jamás.

He oído decir que Dostoyevski está olvidado en Rusia. Así parece. En lo que a Alemania concierne, es posible observar que los escritores jóvenes aún hoy en día son afectos al gran artista del alma como difícilmente lo sean a algún otro, mientras que todos cuantos llevan la literatura, el radicalismo y la política en el cuerpo son antes bien partidarios de Tolstói. No del Tolstói artista, quien les parece bastante superado, mientras que la apocalíptica psicología grotesca de Dostoyevski está decididamente más cercana a su «expresionismo» que el plasticismo de Tolstói; pero sí son partidarios del anciano Tolstói, el ya-no-artista, el profeta social y utópico cristiano-anárquico, el pacifista, antimilitarista y enemigo del estado, y ello con entera razón. Pues en contraposición a Dostoyevski, quien no lo fue, este Tolstói es, de hecho, un político, e insisto en ello porque me interesa elaborar con toda claridad el concepto del político y de su contrario.

Digo que Dostoyevski, pese a que el poder y la misión política de Rusia le eran caros y pese a que —o, mejor dicho, porque— fustigaba los desmanes revolucionarios, no era político, mientras que, por su parte, Tolstói, a quien no le interesaban en absoluto el poderío ni la misión política de Rusia, que era antinacionalista y pacifista, y que hubiese leído o leyó con extrema repugnancia el ensayo de Dostoyevski en favor de la guerra, sí lo era. ¿Por qué? Porque en él el cristianismo se socializa por completo; porque en él, la vida social está elevada al nivel de religión. «Después de todo, la religión de Tolstói —dice Emil Hammacher— recae principalmente en el estrato social». Lo cual quiere decir que servía al fomento del bienestar social, que su resultado ideal era la «felicidad». Pero de ese modo Tolstói es demócrata, es político.

Tolstói es Ilustración, vale decir un moralista de la dicha, un filósofo de la beneficencia. Tolstói —perdóneseme la palabra, pero hoy en día no hay ninguna más significativa— es la Entente y, sin ser precisamente un «occidentalista», es el representante de la democracia rusa, la alianza occidental-oriental de hoy en día se justifica espiritualmente en él, mientras que no se justifica en Dostoyevski.

Cinco días antes de morir, Dostoyevski recibió para su lectura algunas cartas de Tolstói, en las cuales este había desarrollado sus ideas de la manera a menudo confusa, conmovedora y combativa que le conocemos. Dostoyevski se llevó las manos a la cabeza y exclamó, desesperado: «¡Eso no! ¡Eso sí que no!». Se cuenta que no simpatizaba con ninguna de las ideas de Tolstói, pero a pesar de ello recogió de prisa todo cuanto hubiera sobre la mesa, originales y copias de las cartas, y se las llevó. Tenía la intención de combatir las manifestaciones de Tolstói; pero murió, y Rusia enterró a un patriota y conservador, a un «luchador político», pero solo en la medida en que había fustigado los «desmanes revolucionarios», solo en la medida en que uno se convierte en político al combatir la política.

Hacia esa misma época, Tolstói intercambiaba correspondencia con un pastor norteamericano, quien se dirigía a él como «my dear brother». Si no me equivoco, eso fue ni más ni menos que un escándalo en la historia universal; y el hecho de que pudiese llegar tan lejos es culpa de Tolstói, culpa de su degeneración de gran escritor eslavo o profeta de una beneficencia universal democrática. Su éxito en el mundo anglosajón fue extraordinario, lo cual algo dice acerca de su nivel. ¿Quién entendería nada de Dostoyevski en Norteamérica? A un danés de proyecciones universales, Johannes V. Jensen, le estuvo reservado el producir una síntesis sensacional de Dostoyevski y Norteamérica. Pero al autor de Los hermanos Karamázov se le ahorró el destino de que un reverend se dirigiese a él como «my dear brother».

A una madre, Dostoyevski escribió lo siguiente: «Enseñe usted a su hijo a creer en Dios, y ello estrictamente de acuerdo a la tradición. De otro modo no podrá usted convertir a su hijo en un hombre bueno, sino, en el mejor de los casos, en un tolerante, y en el peor, en un gordo indiferente, lo cual es aún mucho peor». No puedo decir que yo crea en Dios; creo que pasaría mucho tiempo antes de que lo dijese, aun si creyese. Pero la duda no me ha engordado; hasta me siento inclinado a creer que es la fe (y no la duda) lo que engorda, y podría ser más valiente, moral y veraz vivir serena y dignamente en un mundo sin dioses, que sustraerse a la mirada profunda y vacía de la esfinge mediante una fe ciega como la fe en la democracia. A tal tentativa la califiqué de traición a la cruz; ¡que engorde y vuelva dichoso a quien la comete! Entretanto sé dos cosas. En primer lugar, sé que me resultaría comparativamente más fácil creer en Dios que en la «humanidad»; y en segundo término sé que la fe en Dios sería más necesaria que la fe en la democracia. Pues no he de entrar a considerar si el individuo

podría ser bueno sin Dios; pero es absolutamente seguro que, sin la fe en Dios, sin religión, la masa de los seres humanos jamás hallará el menor motivo para ser buena.

¡Religión! ¡He oído hablar sobre religión al literato de la civilización! Había muerto un escritor, un ser humano demoníacamente atormentado, ilimitadamente ingenuo, a pesar de toda la iridiscente astucia de su espíritu, y se dijo que sus últimas horas habían sido ocupadas por esfuerzos religiosos (los cuales, por lo demás, jamás habían sido ajenos a su vida), que había luchado con Dios, por Dios, y en definitiva había fallecido —quizá— creyendo en él. ¿Cómo hizo el literato de la civilización para disculparlo? ¿Cómo se sustrajo a este asunto? «El compromiso para con el espíritu —dijo junto a la tumba— que denominamos religión», ¡el difunto obviamente había sido consciente de él con la mayor intensidad! Pues bien, pero sabemos qué entiende por «espíritu» el literato de la civilización. Por espíritu entiende la literatura, la política, es decir, la democracia. ¡Y a eso llama él religión! Cuando lo hube escuchado, cuando percibí esta enfática falsificación de moneda conceptual de un predicador dominical «religioso-liberal», cuando debí asistir a esta tentativa de reclamar para la política a un alma que, en la angustia postrera, había extendido su mano en procura de la salvación, me calé mi sombrero de copa y retorné a mi casa.

No, la religión no es el compromiso para con el espíritu del literato de la civilización. La fe en Dios es una creencia diferente a la fe en el progreso. Conocemos el resultado objetivo de este credo «religioso-liberal»; en el mejor de los casos es la «felicidad», la dicha positivista en la efigie del falansterio de Fourier. Pero también conocemos su resultado personal; por lo menos yo lo conozco. Es la presunción clerical de ser algo mejor en virtud de la fe, la santurronería autosuficiente del misionero y del fariseo, ligada a la constante agresividad contra los miserables que no «creen». Igual que entiende por «humanitarismo» un principio racional rígidamente moral, moralmente rígido. Ese principio jamás es social en el fondo, no es más amistoso por una disposición individual amistosa para con el hombre, que hace emerger lo bueno e incita a que cada cual exhiba su aspecto mejor y más noble. Ese principio nada sabe de tolerancia, sino que es duro, separatista, doctrinario hasta la guillotina, carente de humor, sin amor verdadero a pesar de todas sus proclamas de amor, sin música, sin suavidad, fanáticamente retórico, abominable.

No importa que diga «fe» o «libertad»: el político es abominable. Pero cuando digo «político no, sino religión», no me ufano de poseer religión. Lejos de mí tal cosa. No, no la poseo. Pero si por religiosidad es posible entender esa libertad que constituye un camino, y no un objetivo; que significa franqueza, suavidad, disposición para la vida, humildad; una búsqueda, la tentativa, la duda y el error; un camino, como ya he dicho, hacia Dios o, por mí, también hacia el diablo —pero, por el amor de Dios, no la endurecida certeza y el filisteísmo de la posesión de la fe—, pues bien, en tal caso quizá pueda decir que algo de semejante libertad y religiosidad me pertenece.

Quiero concluir este capítulo con dos formulaciones alemanas que hablan de religiosidad y de libertad. «Esta vida —dice Lutero— no es una religiosidad, sino un tornarse religioso, no es una salud, sino un sanar, no es una esencia, sino un devenir». Y Lessing afirma: «No es en virtud de la posesión, sino de la investigación de la verdad como se expanden las fuerzas del hombre, en lo cual consiste exclusivamente su perfección en constante aumento».

POLÍTICA ESTETICISTA

¡C osa notable! Recorro la pequeña colección de libros que se me ha ido acrecentando con los años, la hojeo, me topo aquí y allá con pasajes que, según una buena costumbre, he ido señalando con el lápiz al leerlos, y descubro que se trata íntegramente de pasajes moralistas, es decir de pasajes en los cuales no importa en absoluto la «belleza», sino cuestiones morales y espirituales. Está anotado el año en que entré en posesión, por vez primera, de un libro; algunos subrayados ya datan de mucho tiempo atrás. Yo era joven, leía; me deleitaba, admiraba, amaba y aprendía. Pero, al parecer, por mucho que lo amase y tratase de aprender de ello, me resultaba comprensible por sí solo; mi lápiz no se ponía en movimiento en aquellos sitios que se revelaban como más exquisitos. Lo que buscaba, lo que me interesaba, en lo que insistía, era lo ético, lo moral; y el arte de tinte moralista, ligado a la moral era aquel hacia el cual alzaba mi vista, el que sentía como mi esfera, como lo que me pertenecía y me era familiar desde muy antiguo.

Cuando apareció mi novela-crónica de la decadencia de una familia, pasó un año hasta que se la conoció. Entonces coseché muchos elogios y honores por ella. Pero entre las reseñas públicas hubo una que me satisfizo más que ninguna, no porque elogiase, sino porque caracterizaba, y lo hacía tratando a mi libro junto con uno italiano, una novela de D'Annunzio recién traducida, contrastando el moralismo pesimista de mi narración con el exuberante esteticismo del latino. Solía llevar ese recorte en el bolsillo interior de mi chaqueta, y me gustaba mostrarlo. Eso era. Así era yo, y así quería ser. También quería que me viesen así; y en esa voluntad había oposición, oposición contra una cosmovisión y una práctica del arte que me parecía ajena, hostil, inescrupulosa o, para emplear la palabra más decorativa que lo designa, infame. «Habéis atizado fiestas galantes en honor de la resplandeciente faz del mundo y las llamasteis arte»… Esta era una de tales manifestaciones de esta oposición, una manifestación estilizada y exagerada hasta lo monásticamente salvaje, pero llevaba una intención personal…

¡Cosa notable! El sentido de mi oposición parece haber cambiado. En estas páginas parece que me opongo a la moral; es el arte por el cual lucha obviamente en contra de aquella; y en cuanto a «infame»: esa palabra terrible se lanza, aunque no contra mí, ya que sería ciertamente presunción referirla a mí; pero sí contra un modo de opinar y de negar que profeso y que afirmo. En serio, ¿se han intercambiado los papeles? ¡Los nombres, a lo sumo! Y no conforme a mi voluntad, sino de acuerdo a un

mero capricho de mi adversario y tipo opuesto. Lo que este capítulo sostiene es que en realidad todo sigue situado como antes; que nos hemos mantenido fieles a nuestra esencia, a nosotros mismos, tanto yo como también, especialmente, aquel; que el sentido de mi oposición no se ha modificado, sino que solamente aquello contra lo cual apunta se denomina hoy de otro modo, a saber, «moral», «política» y me apostrofa de esteta infamemente parasitario.

La palabra «infame» cobró vida para nosotros, por vez primera, a través de Schopenhauer, y ello de una manera totalmente negativa, como condena moral de la mayor intensidad, como atributo punitivo de todo optimismo que el proclamador de la reversión de la voluntad entendía como insensibilidad antirredentora frente a los monstruosos padecimientos. Volvemos a encontrar esa palabra en Nietzsche, pero ¡cuán transformada en su sentido y sonoridad! «Infame», o también «inescrupuloso», «escrupulosamente inescrupuloso»: eso ya no constituía un juicio moral, ahora la palabra era «libre de moralina» y tenía un sentido extremadamente positivo, máximamente afirmativo, hasta la glorificación. «Infame»: una palabra dionisíaca, prez y loor de índole casi femeninamente extasiada a la vida, a la vista fuerte, elevada, poderosa, inocentemente victoriosa, violenta y principalmente bella, la vida de César Borgia, tal como la soñaba, con nostalgia tísicamente sentimental, el débil, separado por siempre jamás de semejante vida… Sí, especialmente como bella, como la belleza misma se sentía, se celebraba, se lisonjeaba y se cortejaba aquí a la «vida» en su brutalidad amoral y exuberantemente viril; era una belleza esteticistamente interpretada, esteticistamente considerada, y la de «infame» se convirtió en la palabra predilecta de todo el esteticismo derivado de Nietzsche.

Ha llegado el instante de constatar y confesar que jamás he tenido absolutamente nada que ver, ni a los veinte ni a los cuarenta años, con este esteticismo que se remonta indudablemente al romanticismo «vital» de Nietzsche, que se hallaba en auge en la época de mis comienzos, lo cual no quiere decir que no me haya dado quehacer. Este esteticismo se imponía entonces a los sentidos con convicción y harta infamia, deliraba por plafonds renacentistas gruesamente dorados y mujeres obesas, resonaba en mis oídos con la «vida fuerte y bella» y con frases cuyo contenido aproximado era: «¡Solamente hombres con instintos fuertes y brutales pueden crear grandes obras!», mientras que yo sabía que obras como El Juicio Final, que había visto en Roma, y la novela Anna Karenina, que me reconfortaba mientras escribía Los Buddenbrook, habían surgido de constituciones extremadamente moralistas, dispuestas al sufrimiento y cristianamente escrupulosas. «Te demoras demasiado tiempo en la crítica de la realidad», oí decir desde mis inmediaciones. «Pero también tú llegarás aún al arte». ¿Al arte? Pero era precisamente la crítica de la realidad, el moralismo plástico lo que yo sentía como arte, y desdeñaba el gesto programáticamente infame de belleza al cual quería alentarme entonces la virtud de hoy.

Ciertamente, en épocas que por lo demás resultan poco apropiadas para el desdén, yo debía despreciar el nietzscheanismo renacentista-esteticista a mi alrededor, que me parecía una secuela puerilmente equívoca de Nietzsche. Le tomaban la palabra a Nietzsche, lo seguían al pie de la letra. No era él lo que habían contemplado y experimentado, sino la imagen ideal de su autonegación, y la cultivaban mecánicamente. Le creían simplistamente el nombre de «inmoralista» que se había adosado; no veían que este descendiente de sacerdotes protestantes era el moralista más irritable que vivió alguna vez, un poseso de la moral, el hermano de Pascal. ¡Pero qué es lo que sí veían! No se perdían malentendido alguno de aquellos a los que su naturaleza diese ocasión. ¡Cuán lejos estaban de poseer un órgano que pudiese detectar el elemento de ironía romántica que había en su ethos! Por consiguiente, a lo que los estimulaba su filosofía era a festividades de la belleza bastante sobrias, a novelas llenas de fantasías afrodisíacas colegiales, catálogos del vicio en los cuales no se había olvidado número alguno.

Así como sería un error presentar a Nietzsche como padre en general del esteticismo europeo, así es seguro que, entre las corrientes espirituales que de él emanan, no es sino esteticista que de hecho uno podía educarse, a través de Nietzsche, para convertirse en esteta. Era ese esteticismo que, a pesar de toda su avidez de «plástica», tenía una predisposición nada ingenua, sino sumamente analítica, logrando aplicarse a sí mismo el más acertado de los motes burlones: el de «Renacimiento histérico». Esta predisposición a la crítica reconciliaba con él. Lo antivital que se reconoce a sí mismo puede vivir y desarrollarse con tanto colorido como le sea posible; no hará daño, pues el conocimiento de sí mismo le impide, en el fondo, ser agresivo. ¡Otra cosa sería si se tomase en serio y se volviese desvergonzado, si intentase postularse como la verdad, la vida, el arte mismo, y a la postre hasta como la virtud, intentando infamar lo que se le oponga! El «Renacimiento histérico» no hizo tal cosa. Sabía y no olvidó que en el fondo era inerte y desamorado, que era la impotencia rica en gestos y dotadísima hasta para la vida y el amor, y su dignidad espiritual consistía en el dolor que precisamente esto le causaba: era una dignidad trágica, que debía perderse en cuanto se perdiesen el conocimiento y la duda de sí mismo como consecuencia de alguna aparente «evolución» y nueva denominación…

Repito que jamás tuve nada que ver interiormente con el esteticismo renacentista de ciertos «nietzscheanos». Pero lo que me mantuvo alejado de él podía ser (desde temprano lo intuí) mi carácter alemán; la «belleza», tal como la entendían y glorificaban con gesto abrupto aquellos dionisíacos, me pareció desde siempre una cuestión para romanos y romanistas, una «porción de sur» de índole bastante sospechosa y desdeñable; y si yo admiraba ilimitadamente a Nietzsche, en cuanto prosista y psicólogo, en todas las etapas de su vida, el Nietzsche que realmente valía para mí y que, por mi naturaleza, con mayor profundidad educativa debía influir sobre mí, era el

que seguía estando próximo, o siempre lo había estado, a Wagner y Schopenhauer, el que había destacado con amor duradero un solo cuadro en todas las artes plásticas: el «Caballero, muerte y diablo» de Durero; el que, contra Rhode, había expresado su natural agrado por todo arte y filosofía en los cuales pudiese percibirse «el aire ético, el aroma fáustico, cruz, muerte y sepulcro», frase esta que de inmediato asumí como símbolo de todo un mundo, de mi mundo, de un mundo nórdico-moral-protestante, id est un mundo alemán y opuesto estrictamente a aquel esteticismo de la infamia.

Recientemente nos ha llegado un libro hermoso: La obra de Conrad Ferdinand Meyer, de Franz Ferdinand Baumgarten. En él, su autor caracteriza a Meyer con una cita; lo califica de «burgués extraviado y artista de conciencia turbia». «Los prejuicios del burgués, implícitos en la sangre —añade a modo de explicación—, echaron a perder su libertad de artista, y las seducciones de la sangre de artista gravaron la conciencia del burgués». Afirma que Meyer sabía que pertenecía a la humanidad coronada de padecimientos, como su Der Heiliger; que habría rechazado la pasión, la brutalidad, la inescrupulosidad, como su Pescara, como su Angela Borgia. Eso está muy bien. Jamás se ha captado ni definido con mayor sutileza el encanto peculiar que emana de la obra del suizo: ese encanto se basa en una mezcla peculiar y personal de burguesidad y condición de artista, en la imbricación de un mundo de hermosa infamia con el espíritu protestante. Poco se asemejaba Conrad Ferdinand a los estetas renacentistas de 1900, que se filtraron entre Nietzsche, y quienes asumieron mecánicamente el anticristianismo teórico nietzscheano; jamás pudo cometer la «traición a la cruz». «Car malgré tous mes efforts d'échapper au christianisme —dice en una carta—, au moins à ses dernières conséquences, je m'y sens ramené par plus fort que moi chaque année davantage…». Era cristiano por el hecho de no confundirse a sí mismo con lo que anhelaba representar: la vida infamemente hermosa; guardó fidelidad al padecimiento y a la conciencia. El cristianismo, la burguesidad, el germanismo son, a pesar de cualquier inclinación romanizante en lo artístico, si no las partes componentes, cuando menos atributos fundamentales de su condición de artista, y la característica de los tres es la escrupulosidad, ese contrario de la pasión. «Una cuestión de conciencia». «En realidad, se trata de un asunto de conciencia». Le gustaba emplear giros semejantes en los relatos epistolares de su trabajo. Los hombres como él no se inflaman en absoluto en un entusiasmo por los «derechos»; pero el «derecho de la pasión» es lo primero que desprecian. Tonio Kröger halló una expresión humorísticamente modesta de este estado de ánimo y de esta antipatía cuando dijo a su amiga: «¡Por Dios, sálgame usted de ahí con Italia, Lisaweta! ¡Italia me resulta indiferente hasta el desdén! Ya ha pasado mucho tiempo desde que creyera que ese era mi lugar. ¿El arte, verdad? Un cielo de azul aterciopelado, vino cálido y dulce sensualidad… En suma, que no me gusta. Renuncio a ello. Toda esa bellezza me pone nervioso. Tampoco puedo tolerar a todas esas gentes terriblemente vivaces de

allí abajo, con su negra mirada animal. Esos romanos no tienen conciencia en los ojos…». No, no era un esteta ese adolescente-poeta de nombre y naturaleza mixtos.

También fue él quien escribiera a Lisaweta: «Admiro a los seres fríos y orgullosos que corren aventuras por los senderos de la gran belleza demoníaca y que desprecian al "hombre"… pero no los envidio. Pues si algo hay que pueda convertir a un literato en un poeta, lo es este mi amor burgués por lo humano, lo viviente y lo común. De él emana toda calidez, toda bondad, todo humor, y casi se me antoja que es ese mismo amor del cual se ha escrito que es posible hablar con lenguas de hombres y ángeles, pero que sin él solo es un metal sonoro y un cencerro que repica». Aquí se expresaba por cierto una relación para con la «vida» que se diferenciaba considerablemente del culto dionisíaco de la vida de aquellos aventureros por los senderos de la belleza infame. Los califiqué de «orgullosos y fríos»; pues sabía —lo sabía, tal como lo sé actualmente— que en mi pesimismo «burgués», en mi negación de la vida «que aún no llegó al arte», se albergaba más amor por la vida y por sus criaturas que en su glorificación teórica de la vida. La ironía en cuanto amor: ni uno solo de sus nervios conocía nada de semejante vivencia. Autorrenuncia: él, que no la conocía, era el egoísta. Hoy en día cree haberlo hallado; ¿dónde? ¡Santo Dios, en la política es donde cree haberla hallado! E «infame»: el sentido triunfalmente amoral de esta palabra ha vuelto a transformársele nuevamente… no en lo moral, sino en lo poderosamente virtuoso: ¡hoy en día califica de infame la separación entre el arte y la política!

En estas páginas he aceptado la antítesis entre arte político o politizado y arte esteticista, y la hice mía. Pero eso solo fue un juego; pues en realidad sé muy bien cuál es la situación de dicha antítesis, sé que la misma se funda en un autoengaño deliberado, generosamente deliberado y poco menos que demasiado logrado de quien lo establece, que es falsa, que no existe, que no hay por qué ser un esteta si no se cree en la política, pero que en cambio es posible continuar siendo un archiesteta en condición de moralista social «en servicio» y proclamador de un decidido amor por el hombre. Y digo «continuar siéndolo», pues resulta palmario, y solo puede escapársele a quien quiere que se le escape, porque está interesado en «considerar a los demás como peores que uno mismo». Hemos tenido el Renacimiento histérico; ahora tenemos la democracia histérica. Solo que esta ya no tiene la jovial honestidad ni el descaro de artista de declararse histérica. Solo que se toma en serio, mortalmente en serio, que se considera rígidamente moral, como la virtud misma, habiendo «reprimido» lo que desde mucho tiempo atrás se ha escrito acerca de ella: «He impartido a la virtud un nuevo encanto, y produce el efecto de algo prohibido. Tiene en su contra nuestra más delicada honestidad, está salada con el "cum grano salis" del remordimiento científico de conciencia; tiene un olor pasado de moda y es antiquizante, de modo que ahora finalmente tienta y atiza la curiosidad de los refinados; en suma, que produce el efecto del vicio…» (Nietzsche). ¿Pero qué otra cosa

es esa tentación y esa curiosidad, en una palabra esa impudicia con la virtud, que el esteticismo?

Cuando fingí que aquella antítesis mendaz poseía realidad, traté de definir de diversas maneras al esteticismo, como instrucción, como justicia, como libertad, como fe en el arte. En verdad, su definición es una sola, y ya la he dado. El esteticismo, manifiéstese como culto convulsivo de la vida infamemente bella o como «amor por el hombre» retóricamente decidido, es la impotencia rica en gestos y sumamente dotada para vivir y para amar. Y no otra cosa. Habría que estar no tan bien informado acerca de la esencia de este ensalzado «amor general por el hombre». El mismo es erotismo periférico. Allí donde se lo proclama, allí donde se ufanan de él, suele fallar en su propio centro… Es el lema y la consigna de lucha de un antiesteticismo que, precisamente en virtud de su propagandística posición moral de combate, se revela como lo que es: como también-y-todavía-esteticismo. No sé si el antipolítico es también un político. Pero tengo la certeza más evidente de que el antiesteta, el político del espíritu y demócrata de las bellas letras, es también un esteta, de que su politicismo es solo una forma nueva y sensacional de la bellezza.

Ante todo es bellezza su radicalismo. El esteticismo que se politice será siempre radical, y lo será por bellezza. Es sumamente habitual confundir radicalismo con profundidad. Nada más falso. Radicalismo es bella superficialidad, un generoso culto al ademán que lleva hacia lo coreográfico, lo demuestra una frase del político del espíritu. «La libertad —exclamó este un día— es la danza de las ménades de la razón». Pues bien, si esto no es bellezza, no sé dónde buscarla. Es una circunscripción poética del concepto nihilista-orgiástico de la libertad, política de bailarín, Dalcroze demonizado. En Viaje por Italia se encuentra una manifestación de desdeñosa serenidad, o mejor dicho de sereno desdén acerca de esta orgiasticidad de esteta. «La libertad y la igualdad —se dice allí— solo pueden gozarse en el vértigo de la locura».

De lo que carece generosamente el esteticismo político, el político de la bellezza y de las belles lettres, probablemente sea del sentimiento de responsabilidad, la conciencia. Pero, ¿de dónde habrían de venirle, si nadie, ni él mismo, presupone seriamente en él la responsabilidad ni evalúa sus manifestaciones con tal sentido? Por el contrario, cada cual, él inclusive, las aprecia en primera y última instancia desde el punto de vista de la belleza, y lo que tienen de opinión se acredita a revelarse como capaz de belleza. A fin de cuentas, santo cielo, es un artista, y ¿de qué valen las opiniones en el reino del arte? En el fondo, él sabe que de nada valen. ¿Quién sabría de juzgar a un gran artista por sus opiniones, o una obra de arte, incluso elocuente, según sus posibles consecuencias? Él sabe que se formula tal pregunta, y él mismo la formula tácitamente. No son las consecuencias, los efectos, lo que importa: el artista político es el artista más ávido de efectos que existe, pero oculta su avidez de efectos

mediante la teoría de que el arte debería tener consecuencias, más exactamente políticas.

Por mucho que se agite su cháchara moral acerca del escritor «responsable» e «irresponsable», se trata de una cháchara en la cual, en un silencio apacible, ni él mismo cree. El arte es inmaterial, su encanto consiste en que «consume el material por medio de la forma». El arte es irresponsable: lo que le importa es el gesto, la belleza, la pasión, y un artista lo es y es considerado como tal no solo cuando crea, sino también cuando habla; todo el mundo lo sabe, y él mismo lo sabe, tácitamente, mejor que nadie. La condición de artista es algo detrás de lo cual uno se retira cuando hay un poco de confusión en lo objetivo, tras de lo cual se está apaciblemente resguardado, recibiendo aún honores de la confusión imperante. El político de la bellezza dice lo más crasamente inescrupuloso, porque sabe exactamente que ello no puede causarle daño alguno. ¿Qué no se le perdonaría al «temperamento» del artista? En el peor de los casos habrá errado genialmente. Y aunque fingiese exigir que se lo tome en serio, él mismo solo se toma todo ello en serio hasta cierto punto. Habla a causa de la «pasión», de la hermosa «pasión», y si se le considera insensato hasta la locura, entonces se retira a su condición de artista que queda intacta, y que hasta le sienta muy bien. Es posible que las opiniones que profiriera ayer ya no sean hoy absolutamente las suyas, así como el esteticismo flaubertiano del que dicen que ya no es su credo. Obviamente las ha expresado con la mayor pretensión de validez, con la más extrema apoliticidad y egotismo, ha ofendido, herido, tiranizado y posiblemente inflamado y matado con ellas, ¡qué más da! Es un artista, tiene el «derecho de la pasión», y por ello todo el mundo, y él mismo también, hace la vista gorda.

Pero ¿qué pasaría si este derecho de la pasión no existiese en absoluto, porque no existe en absoluto la verdadera condición de artista, que jamás comete un abuso tan desordenado con el derecho a la pasión ni con la pasión misma? ¿Qué pasaría si se tratase de una condición de artista falsa, a medias, intelectual, deliberada y artificial, y de una pasión que no sería tal sino solamente de un ardor y de una inconsciencia convulsivamente autosuficiente de un mal sucedáneo? En una palabra: ¿qué pasaría si se tratase de esteticismo? No oculto mi opinión en el sentido de que así es, ya que no tengo motivo alguno para ocultarla. Alguien es un esteta, tanto como artista cuanto como político, cuando si bien se proclama oratoriamente que el arte debe ser político y tener consecuencias, se está no obstante dispuesto a cada instante a retirarse con su política por detrás del arte, tanto personal como objetivamente. El artista politizado tiene buen gusto, no quisiera que se le considerase un simple inculcador de moral, ya que debería temer que ello fuese nocivo para su reputación de artista. Por eso está empeñado en velar y apagar la moral de una manera artísticamente psicológica: toma la virtud de una manera un tanto patológica, ¡oh!, no demasiado, solo lo suficiente como para que siga estando permitido tomarse en serio su verborragia, pero para que

también parezca lícito no tomarla en serio. Hasta es capaz de cubrir de tal suerte la tendencia democrático-política como para que esta arrastre hacia lo grotescamente cómico a la figura que la encarna, y ello no por motivos turguenievianos, sino para preservar la imagen y evitar el reproche de inculcación de moral. El hecho de que, además, acaso en la descripción del vicio, lo groseramente esteticista se halle en inmediata vecindad con la virtud, contribuye igualmente a «atenuarla» y a reconciliarse artísticamente con ella; y si todo esto pudiese llevar, en tal o cual consumidor ingenuo, a malentender por completo el conjunto, pues bien, suponiendo siquiera que existe del todo un efecto, un efecto sumamente intenso, entonces la insensibilidad del político del arte con respecto a semejante ser mal entendido es prácticamente total. En última instancia él es un artista que, ¡al diablo!, busca su éxito; y si la cosa se logra, no importa en absoluto que no se haya advertido nada y que el producto no sea absolutamente político, sino que haya producido un efecto puramente artístico y sensacional.

Todo esto es esteticismo; pero es un esteticismo a medias y cobarde, que se retira por detrás de la virtud. Además, es virtuosidad; pero una virtuosidad a medias y cobarde, que emplea el arte como escudo. La grandeza es consecuente. El anciano Tolstói condenaba el arte en general y situaba La cabaña del Tío Tom muy por encima de Beethoven y Shakespeare. Eso es extraño, pero tiene carácter. Por otra parte, el esteticismo puro y descarado es algo totalmente respetable. Baudelaire escribía en su Diario: «1848 solo fue un año divertido, porque por entonces todos construían castillos en el aire. 1848 solo fue encantador por su exceso de ridiculez; Robespierre solo es apreciable porque creó algunas frases literariamente bellas». Eso puedo permitirlo. El esteticismo puro es capaz de los efectos más intensos. La Salomé de Oscar Wilde, por ejemplo, es una obra de fuerza y concisión inmortales; la pura artificiosidad de este esteticismo sincero y erguido tiene la veracidad de la vida maligna y bella. Pero el esteticismo politizado y moralizante con un «ethos cálido», el esteticismo mezclado con una lacrimosa filantropía revolucionaria, constituye una mezcolanza que ciertamente tiene a su favor la democracia y el efecto democrático, pero que tiene vivamente en su contra al buen gusto.

No es posible omitir por entero la consideración del punto de vista cultural. La moral siempre tiene proclividad a la iconoclasia. El dominio de la ideología conduce fácilmente a la hostilidad contra la cultura y el arte. Es conocida la aversión de la virtud por la belleza, la forma, el brillo, la elegancia, a las que considera frívolas, esteticistas; y ese recelo suyo es tanto más vivo, cree tener que conducirse tanto más brutalmente, cuanto que ella misma proviene del esteticismo, implica una condición de renegada del esteticismo. Por temor a lo artístico comienzan a escribir con la escoba, de una manera puritana y ascética, con frases cortadas, a fin de sensualizar la virtud. Se considera a salvo el estilo si la sintaxis es francesa. Pero en este caso la maestría tiene

preponderancia; los seres pequeños obedecen con harta voluntad, y las puertas se hallan abiertas de par en par a cualquier chapucería ideológica. Una vez más se revela que las épocas revolucionarias como esta producen «más voluntad que espíritu, y más espíritu político que artístico». Pero allí donde el espíritu político —vale decir, la ideología— es la carta de triunfo, no se exige talento, y los chapuceros viven días de esplendor. Por ejemplo, el peligro de que pudiese confundirse la capacidad ideológica «patriótica» con el talento es exiguo en comparación de este otro, nuevo y diferente: la ideología de la filantropía literaria, el encanto de la postura pacifísticamente opositora, influye sobre un público quese considera exigente de una manera mucho más lisonjera que el «patriotismo», en cuyo caso se olvida que las ideologías yacen por la calle y que cualquiera puede alzarlas y apropiárselas: el representante de una ideología semejante es, de inmediato, «una de nuestras mentes más preclaras». Los custodios de la cultura aún siguen creyendo que deben airarse contra las malas novelas bélicas y los Hindenburg férreos; sin embargo, no debieran controlar tanto a los chapuceros patrióticos, ya que son inofensivos y no engañan a nadie, como a los señores que creen poder sustituir el talento por una capacidad ideológica inversamente proporcional. Desde hace algunos lustros pareció que la prosa alemana podría volver a hacerse ver junto a la restante prosa europea, cosa que no había sucedido desde algunas décadas atrás. Bajo el signo de la ideología, lo alcanzado amenaza con perderse nuevamente, y una vez más el «afrancesamiento» (vale decir, la política) relega a un plano secundario a la «instrucción serena».

La política de los estetas —los componentes de esa combinación lo demuestran sin dificultad alguna— no es un producto alemán, sino latino. Su trasplante a Alemania forma parte de su «democratización», como resulta claro. D'Annunzio y Barres son excelentes ejemplos del esteticismo politizado, en especial el segundo, un ex décadent y esteta «evolucionado» a político, nacionalista, patriotard y proclamador de la revancha. La idea de la revancha es, para él, «un excitant», cosa que indudablemente es también la política para nuestros literatos-políticos, solo que en este caso cultiva contenidos radicales en lugar de nacionalistas. Esto es una diferencia, pero constituye toda la diferencia, y no hay ninguna otra. La diferenciación nacional, el germanismo de nuestros políticos de las bellas letras, se agota aquí, en su antinacionalismo. No digo en su cosmopolitismo, ya que el cosmopolitismo alemán sería otra cosa. Para demostrar que se es un cosmopolita alemán, difícilmente baste en esta guerra hablar, exactamente lo mismo que el presidente de la cámara francesa, de la «espada» y la «justicia». Francamente, no es este el nivel del cosmopolitismo alemán. Una posición francesa sencillamente germanófaga, retóricamente revolucionaria, que se remite al humanista Goethe, al europeo Nietzsche, porque estos fueron asimismo antinacionalistas, fórmula a nuestra predisposición para aprobar y dejar vivir exigencias a las cuales aquella ya no puede satisfacer, simplemente, hoy en

día. A cuya altura ya no está desde hace tres años. Ese juego resultaba posible «en la semipenumbra de la época estética». Hoy en día estamos hartos de él. Estamos hartos de tolerar frases como: «lo que está escrito en lengua alemana es alemán», o: «cualquier orientación artística e intelectual que florezca en suelo alemán es alemana, nos guste o nos disguste». Esto no es verdad. Ya no pueden darnos gato por liebre, y no vemos motivo alguno para convertir nuestro corazón en una guarida de asesinos, ni de llamar blanco, por bondad acendrada, a lo que es simple y evidentemente negro. ¿Para qué, en general, ese juego con la palabra «alemán»? ¿Para qué reclamar o siquiera tolerar un título que se desprecia? ¡Hay que ser consecuente! ¡Hay que rechazarlo! «La condición de alemán no se lleva en la sangre, sino en el ánimo», decía Lagarde. ¡Hay que remitirse a esa frase! Hay que declarar: pues no, no soy alemán, y a pesar de ser de sangre alemana, soy francés por mi constitución espiritual fundamental, por toda mi cultura, y me conduzco en consecuencia. Eso sería honesto. Sería la constatación de un hecho, y cada cual estaría en libertad de estimarlo como una ventaja o como otra cosa. Es posible que no todo el mundo lo considerase categóricamente como una ventaja; es posible que existiesen gentes que verían antes una curiosidad, un capricho de la naturaleza en el fenómeno de que alguien que, por su nacimiento y su medio ambiente, es, después de todo, alemán, y piensa, siente, habla y escribe exactamente como un francés, en todos los aspectos, y se conducirían frente a él como uno se conduce frente a un capricho de la naturaleza: se sentirían cautivados, aunque ligeramente repelidos. Como queda dicho, eso podría ser. Pero se descarta por completo la posibilidad de que semejante declaración, formulada entre alemanes, pudiese revelarse de algún modo peligrosa o nociva para quien la emite.

Quisiera sostenerlo: sería inofensivo e inocuo. ¿Para qué la voltereta y el ademán de afirmar «al ser antialemán, soy alemán»? Eso es totalmente innecesario. A nadie daña en Alemania el injuriar a Alemania; ¡al contrario! Y nuestro político de las belles lettres lo sabe exactamente. Realmente, en este aspecto niego toda audacia. Semejante actitud es osada en Francia; mucho menos que eso ya es osado allí. Pero ¿entre nosotros? «Bizantinismo» ante la nación, ¡como si eso reportase honores en Alemania! ¡Como si lo contrario, la más injusta de las «justicias» no reportase mucho más honor! Se habla de «especulación en nacionalismo». Si tal cosa existe, no es de considerarla. Lo que sí es de considerar es la especulación en antinacionalismo: la misma no está prosperando menos porque florezca en la esfera «espiritual», y en cuanto a valor […] pues no, el valor no hace falta en absoluto para ello. Solo circunstancias externas sumamente groseras, las groseras torpezas del «poder», que crea martirios sumamente gratos, pueden engañar al respecto. La «vida práctica», la «realidad» con su engrillamiento del «espíritu» por parte del poder (lo que el poder ha engrillado ha de haber sido el «espíritu», naturalmente), esa realidad solo nos alecciona insuficientemente acerca del verdadero estado de cosas o, más aún, nos

induce a error a su respecto. Hoy en día hace falta valor para confesarse alemán, burguesamente alemán, para profesar lo nacional cuando menos con una parte de su ser, presumiblemente la más valiosa. Para lo contrario solo hace falta, hoy en día, tanto valor como el que pueda reunir cualquier granuja literario.

Lo repito: ¿para qué esas fintas y volteretas, puesto que el literato de la civilización sabe exactamente que el antigermanismo no daña a nadie en Alemania, que es totalmente inofensivo y que hasta reporta honores al exhibirlo? Inútilmente exclamó: «¿Qué, yo antinacional? Mucho después de mí se calificará de nacionales a rasgos míos que sin mí no hubiesen llegado a serlo. Vuestra nacionalidad será ella misma mucho más que hoy gracias a mí; ¡con el ejemplo de mi vida os enseño lo que habéis de ser!». ¡Qué embuste del espíritu! ¡Qué retorcida refutación de la modesta razón! No es así, no es como el literato de la civilización cree o se autoconvence de creer que se fortalece ni se enriquece jamás una nacionalidad. Se fortalece y se enriquece, se apercibe de sí misma en la contemplación de sus grandes hombres, los más auténticos, fuertes, marcados, paradigmáticamente perfectos. Pero este conocimiento fortalecedor es siempre solo un reconocimiento de lo profunda y antiquísimamente familiar. Ningún rasgo de Lutero, Goethe y Bismarck se tornó alemán merced a ellos, si es que antes fue celto-románico. ¿Acaso no se halla poética y proféticamente anticipado el retrato de carácter de Bismarck en el Armin de Kleist? Genuino, que no ajeno, fue Mazzini en su tierra, el francmasón político con el «dogma de la igualdad» y el «símbolo revolucionario». Ajeno es su espíritu en Alemania; en su patria, repitámoslo, no lo fue. Era genuino, una expresión familiar de la raza. Podrá haber engendrado el odio, sufrido persecuciones, pero en ningún instante podía producir un efecto realmente sorprendente, extraviado, retorcido, monstruoso, de curiosidad en frasco de alcohol o de ternero bicéfalo, para no callar por completo el hecho de que, en el caso de Mazzini (como inclusive hasta en el caso de Zola) la «unidad entre el pensamiento y la acción» no quedó en frase literaria, sino que los manifiestos y proclamas políticas de Mazzini son solo la concreción literaria de una verdadera vida de luchador y mártir, cuya garantía la constituía el propio hombre, y que por ello debía encontrar, también entre sus adversarios, no solo la comprensión nacional, sino también la consideración humana. Pero ¿qué es lo que nos enseña, en realidad, con su vida, el ejemplo de nuestro activista de las belles lettres? ¿Cree seriamente que su gesticulante condición de literato de la revolución, cuyo ejemplo nos brinda con su vida, habrá de ser calificada alguna vez de alemana?

Además exclamaba: «¿Qué, yo, un renegado? Ame o no a la patria: ¡yo mismo soy la patria!». Pero esta es una mentira manifiesta, engañosa y retorcida. Él no es la patria; no solo no lo es, sino que con su culto político-intelectual de lo extranjero ha llegado a no tener ya ningún pensamiento, ningún concepto, ningún sentimiento en común con su propia nacionalidad. Y le fue fácil alcanzar este género de identidad con la patria.

Jamás la música alemana ha conmovido su corazón, ha fecundado su espíritu; no entiende ni una sola nota, ni tampoco quiere entenderla. Jamás ha probado la elevada embriaguez de la metafísica alemana: esta no alienta el progreso, y por ello no es oportuna. Su relación para con el gran genio alemán es un rechazo extrañado, una profunda hostilidad. Ya hace mucho que sabemos su posición con respecto a Goethe, el antipolítico, quietista y esteta. En lo que a Bismarck respecta, hasta existe un retrato de él hecho por la mano del literato. No lleva el epígrafe de «Bismarck», pues la «pasión» no hace olvidar todas las precauciones; sin embargo, no es posible dudar. Mostraré el retrato: «Este es el hombre poderoso, el amo liso y llano, y es totalmente inútil si no puede ser el amo. ¡Qué pujanza sin objeto la de sus macizos hombros! Es un déspota derrocado, que espera su retorno y solo espera, sin intereses intelectuales, sin una actividad fuera del poder, y dispuesto a todo para poder volver a ejercerlo, dispuesto a negar todo su pasado, y hasta, si de ello dependiese, a jugar con la vida de su soberano, pues este siempre fue solo un pretexto para el instinto de poderío de su más fiel servidor…». En todos los cuarteles hay algún maestro de escuela elemental que sirve desde hace un año, y que se lamenta de que los «intereses intelectuales» se queden cortos en el ejército… Tanto da. Aquí tenemos al fundador de la Alemania terrenal, vu a travers un tempérament. Los grandes alemanes se dividen en estetas y groseros del poder. En todo caso, son dañinos. Pero no importa si el literato de la civilización los ama o no; él mismo es un gran alemán.

Una de las formas en la que se manifiesta el esteticismo político es ese exotismo que consiste en una repugnancia, que ya es física, por lo cercano, nativo y real, y en una fe fervorosa, romántica e idealísticamente glorificante en la superioridad, la nobleza, la belleza de lo distante y ajeno. Quien sienta la vida de su propio pueblo, la realidad humana, tal como lo rodea, como lo categóricamente feo y vulgar, como lo que, desde el punto de vista artístico, solo sirve para la más rabiosa satirización, mientras que busca la belleza, la verdad, lo noblemente humano allende las fronteras del país, y las encuentra o imagina que las encuentra allí, ese es, sin duda alguna, un esteta. Esto es una constatación, y solo es un reproche a medias. Sentirse repelido por la realidad, la incapacidad de reaccionar ante ella de un modo que no sea rabiosamente satírica, la actitud de situar la belleza dentro de lo irreal o de lo suprarreal, es cosa que sienta muy bien al verdadero espíritu, al hombre artístico sensible, y, después de todo, lo distante, lo no presente, es irreal en cierto sentido. Pero conduce al absurdo y a la puerilidad, a una indignante injusticia, el hecho de tratar la irrealidad transfigurada por el amor, algo idealmente soñado, como si fuese la realidad, como algo presente en alguna parte, en suma, como si fuese la vida, a fin de tiranizar, de humillar, de denostar la vida cercana, la vida de su propio pueblo.

Este es el exotismo en el cual incurre nuestro esteta político cuando habla de Francia. Ya hemos descubierto en repetidas ocasiones que Francia es su país, la patria

de su alma. ¿Cómo no habría de amarla y situarla por encima de todas las patrias de la tierra? ¡El predominio de la política! ¡El predominio de las mujeres! ¡El predominio de la literatura! ¡El predominio de la razón! En Rolland leemos lo siguiente: «Cristóbal estaba totalmente destrozado por las conversaciones que había sostenido con algunos de estos enloquecidos racionalistas. Estas dieron por tierra completamente con sus puntos de vista acerca de Francia. Según la opinión corriente, había considerado a los franceses como un pueblo equilibrado, sociable, tolerante, amante de la libertad. Y se encontró con fanáticos de la abstracción, enfermos de lógica, siempre dispuestos a sacrificar a los demás, como a sí mismos, a alguno de sus silogismos. Hablaban constantemente de libertad; pero nadie había sido creado en menor grado para comprenderlos y soportarlos. En ninguna parte había personajes que por pasión espiritual o egotista, fuesen déspotas más fríos y crueles…». Cuando leemos esto, cada una de sus palabras se convierte en un reconocimiento, y lo comprendemos definitivamente: sí, nuestro político del espíritu es un francés, su amor a Francia es el más natural de los amores a la patria.

Pero el amor a la patria también debiera refrenarse y disciplinarse un tanto por medio del conocimiento, de algo de escepticismo y de crítica, mediante el sentido de la realidad y de la justicia, pues de otro modo degenera en un chauvinismo ciego, malignamente idealista. ¡Gran Dios, en qué convierte el literato de la civilización a Francia, a la Francia republicana, cuya realidad se expone francamente a la mirada no trastornada en la literatura y en la vida! El reino de la verdad, de la libertad, de la luz, de la magnanimidad absoluta, el reino de la democracia y del espíritu se abre en cuanto uno se abandona siquiera por un instante a la prosa heroica que desarrolla en honor de su patria exótica: esta su Francia republicana es, para él, el país de la «presión más leve», de la vie facile en la protección del espíritu. Al oírlo podría olvidarse que, según el juicio de los propios escritores franceses, la «pequeña ciudad de París» es, entre todas las ciudades, la que más dura y cruelmente se conduce frente a la pobreza. Además, podría olvidarse que el progreso democrático lo fue allí hasta que logró provocar la separación del estado y de la Iglesia, pero que depuso las armas (o también las volvió contra el pueblo) ante los tenaces intereses de la burguesía rentista en cuanto se trató de cumplir las exigencias más sencillas de la decencia social. A nuestro idealista no le inquieta toda la miseria desesperada y anárquica de esta vida estatal, la descomposición del sistema partidario, la sucia competencia de las camarillas, la decadencia de la moral política, el espeso vaho de corrupción y escándalo que sitia a la tercera república. Ya he declarado que el abuso de la crítica que ejerce sobre sí mismo un pueblo a través de sus escritores me parece la deslealtad internacional propiamente dicha. Sin embargo, servirse de ella, remitirse a ella contra compatriotas que ven la belleza en el extranjero, mientras que en su propia casa solo ven vulgaridades aborrecibles, ha de ser lícito, después de todo. Recientemente

hemos recibido la versión alemana del volumen de la gran novela de Rolland en la cual se analizan, más que describen, las experiencias vividas por Juan Cristóbal en París. No volveré a olvidar, según mi costumbre, que ese libro es accesible a todo el mundo, inclusive a nuestro literato de la civilización, quien, no obstante, lo eludirá. Prometo no perderme en citas, no transcribir páginas y páginas del mismo para caracterizar a la Francia republicana y para aportar puerilmente pruebas en el sentido de que esta Francia es una realidad como cualquier otra, y en algunos aspectos más lamentable y desesperanzada que cualquier otra.

Ese cuadro represivo —que reprende a causa de su amor apasionado, sus profundos vínculos, de su profunda aflicción, no por ser extraño ni por odiar— es grandioso y amplio. En él está el arte: «La religión del número —del número de espectadores y de la recaudación— dominaba el sentido artístico de esa democracia mercantilizada». En él está la crítica, que se somete a «la deidad del día», el derecho del voto universal. En él está, en el terreno intelectual, el diletantismo anarquista, el «placer mecánico por la desintegración, por la desintegración hasta el extremo», ligado con «la sensualidad de una ramera escritoril», y por el otro lado, el fanatismo, el fanatismo político, la exhortación cotidiana a la guerra civil, fundamentalmente solo retórica, «pero no faltaban los ánimos ingenuos que traducían en los hechos una moral que escribían otros». Hay, luego, espectáculos preciosos: «Distritos administrativos que pensaban separarse de Francia, regimientos que desertaban, edificios de prefectura quemados, recaudadores de impuestos a caballo que conducían compañías de gendarmes, campesinos armados con guadañas, quienes tenían preparadas marmitas con agua hirviente para defender las iglesias atacadas por los librepensadores en nombre de la libertad, redentores del pueblo que se subían a los árboles para hablar a los viñateros del sur, quienes se habían alzado contra las provincias alcoholeras del norte… La república lisonjeaba al pueblo… Y acto seguido lo hacía abatir por los sables. Por su parte, el pueblo partía los cráneos de algunos hijos del pueblo (oficiales y soldados). De ese modo se demostraban unos a otros las bondades de su causa…». Ahí están los políticos, ministros socialistas y radicalsocialistas, esos apóstoles de los miserables y hambrientos, presumiendo de conocedores de goces refinados. Escépticos, sensualistas, nihilistas, anarquistas en sus pláticas privadas, se convierten en fanáticos apenas se trata de obrar. «Los mayores diletantes de entre ellos, apenas arribados al poder, se comportaban como pequeños déspotas orientales. Su espíritu era escéptico y su temperamento, tiránico. Debían usar del poder, del grandioso mecanismo de la administración central que antaño había creado el más grande de todos los déspotas, y la tentación de abusar de él era demasiado grande. De allí resultó una especie de imperio republicano…». Pero sigamos, que lo que continúa es mejor aún. Lo que viene es lo que, si desearlo sirviese para algo, también debería venir a Alemania: «Se consideraba a la política como una especie remunerativa, aunque de

nivel no muy superior, de la industria y el comercio. Los trabajadores intelectuales despreciaban a los políticos y viceversa. Pero desde hacía poco se había producido un acercamiento, e inmediatamente después una alianza entre los políticos y la peor clase de los intelectuales. Había surgido un nuevo poder, que se arrogaba el predominio irrestricto sobre las ideas: eran los librepensadores. Habían negociado con el otro poder, que veía en ellos un perfecto motor del despotismo político… Constituía una broma increíble el que estos millares de pobres animales ignorantes debiesen congregarse en manadas para pensar "liberalmente". De cualquier modo, su libertad de pensamiento consistía en prohibir la de los otros en nombre de la razón: pues creían en la razón como los católicos en la Santa Virgen…». Pues sí, pasan cosas divertidas, pero con toda certeza no contemplamos ese cuadro alegrándonos por el mal ajeno ni autopersuadiéndonos de nuestra razón nacional, sino apenas con cierta satisfacción por nuestro pesimismo y nuestro sentido de la justicia, por nuestra repugnancia ante la manía de transfiguración exótica del galómano alemán. El espionaje y la delación están en auge; la clerical compite contra la francmasónica, pero el estado republicano estimula subrepticiamente a esta última, la dominación por el terror de estos monjes mendicantes y jesuitas de la razón sobre el ejército, la universidad y todos los organismos del estado… Un mayor retirado de servicio, un antiguo africano, roe su aflicción por la miseria del ejército: por «la incitación a la denuncia y la desconfianza que con ello se ha sembrado entre los oficiales, por la humillación de tener que ejecutar las órdenes desvergonzadas de algunos políticos ignorantes y malévolos», su pena porque «se abusa del ejército destinándolo a bajos servicios de policía, para levantar inventarios de iglesias, para reprimir huelgas obreras, para prestar servicios en interés privado y para la sed de venganza del partido eventualmente gobernante, de esos pequeñoburgueses de provincias, radicales y anticlericales, enfrentados al resto del país…». Se «empeñaron en limpiar el arte. Depuraron de raíz a los clásicos del siglo XVII, y no permitieron que el nombre de Dios ensuciase las fábulas de La Fontaine. Asimismo tampoco lo dejaron en pie en la música, y el radicalismo se indigna porque alguien osa interpretar las canciones sacras de Beethoven en un concierto popular. Exige que cambien su texto por otro». «¿Qué? —preguntó Cristóbal, fuera de sí—. ¿La república?».

Pero esta república es la anarquía, en la cual los dirigentes dan el ejemplo; «en la cual se llevaba a cabo una política incoherente, que cazaba diez liebres a la vez, dejándolas escapar a todas por el camino, en la cual coexistían una diplomacia belicista junto a un ministerio de guerra pacifista, en la cual los ministros de guerra destruían el ejército para ennoblecerlo, en la cual los ministros de marina sublevaban a los obreros de los arsenales, los instructores bélicos predicaban acerca de los horrores de la guerra, donde existían oficiales diletantescos, jueces diletantescos, revolucionarios diletantescos, patriotas diletantescos… Y como un eco desdichado del

ejemplo ofrecido desde arriba, llegaba la tarea destructiva desde abajo: maestros que enseñaban a despreciar a la autoridad y a rebelarse contra la patria; empleados de correo que quemaban cartas y telegramas; obreros fabriles que echaban arena o esmeril en los engranajes de las máquinas; obreros de los arsenales que destruían los arsenales, la incineración de barcos, una monstruosa desvalorización del trabajo por los propios trabajadores, la aniquilación no solo de los ricos, sino de la riqueza del mundo. Para coronar su obra, una élite intelectual se complacía en fundamentar semejante suicidio del pueblo mediante la razón y el derecho, proclamando el sacrosanto derecho del hombre a la felicidad. Un idealismo humanitario morboso socavó la capacidad de discernir entre el bien y el mal, y lloraba con sentimentalismo de anciano por "la persona irresponsable y santificada" de los criminales: deponían las armas ante el crimen y le entregaban la sociedad».

He prometido demasiado, y no he podido resistir. Esas páginas de censura hormiguean en exceso de ecos de los motivos fundamentales del presente libro, de referencias a su oposición. ¡Libertad, igualdad, fraternidad! ¿Cómo se comportan, según Rolland, en el dichoso país de su nacimiento? «Costumbres cortesanas imperaban en esta república sin republicanos; había periódicos socialistas, diputados socialistas que se echaban panza abajo frente a reyes que pasaban, almas de lacayo que se cuadraban en posición de firmes ante títulos, galones y condecoraciones; para mantenerlos sujetos a la traílla no había más que arrojarles algunos huesos para roer o la Legión de Honor. Si los reyes hubiesen concedido títulos de nobleza a todos los ciudadanos de Francia, entonces todos ellos hubiesen sido leales al rey…». ¡Ah, sí, la democracia! Ahí tenemos la celebración de la fiesta nacional, con su alboroto popular, sus diversiones, «tan penosas para los que no están alegres, para quienes necesitan silencio». «Sonaban disparos, resoplaban tiovivos de vapor, organillos gangoseaban desde el mediodía hasta la medianoche. Ese ruido insensato duraba ocho días. A continuación, el presidente de la república, a fin de mantener en pie su popularidad, concedió media semana más a los alborotadores. A él nada le costaba, él no oía el barullo…». Encantador. El señor Romain Rolland me ha injuriado gravemente, pero esto es encantador. También es bonito cómo habla de las condiciones de los transportes republicanos, de los compartimentos de los coches de segunda clase, «en los cuales ni siquiera era posible reclinarse para dormir; pues eso pertenece a las prerrogativas que las compañías ferroviarias francesas, que son tan enormemente democráticas, tratan en lo posible de quitar a los viajeros carentes de medios, para reservar a los viajeros ricos la agradable certeza de ser los únicos en disfrutar del sueño». Y luego, la fraternidad. Lo que llama especialmente la atención del extranjero en el paisaje francés «es el extremado parcelamiento de la propiedad de la tierra. Cada parcela tenía su jardín; y cada jardín, cada parcelilla de terreno estaba separada de la otra por muros y cercas de toda índole. Ya era mucho cuando ocasionalmente se

encontraban algunas praderas y bosques municipales, o cuando los habitantes de una orilla del río se hallaban forzosamente ligados entre sí de un modo más estrecho que con los de la orilla opuesta. Cada cual se encerraba en su casa; y parecía que este celoso particularismo, en lugar de debilitarse después de tantos siglos de vecindad, era ahora más fuerte que nunca. Cristóbal pensó: "¡Cuán solitarios están!"».

En la capital son iguales que en el campo: fríos, solitarios, encarnizados, cerrados uno para con el otro. ¿Confraternización? ¿Unión cordial? «Para ello sería menester una tolerancia recíproca y un poder de afecto que solo pueden nacer de la alegría interior, de la alegría de una vida sana, normal, armónica… Para ello es menester que una nación se encuentre bien, que la patria se halle en una época de grandeza o, lo que vale aún más, que se halle en camino hacia la grandeza. Y además —ambas cosas van juntas— debería haber una fuerza que supiese poner en movimiento todos los impulsos de la nación, una fuerza inteligente y poderosa situada por encima de los partidos. Pero no puede haber otra fuerza situada por encima de los partidos que una que extrae sus energías de sí misma y no de la gran masa, una fuerza que no intente apoyarse en la mayoría anárquica, como es el caso hoy en día, en que se pone a los pies de los mediocres, sino que se imponga a todos por los servicios prestados: un general victorioso, una dictadura benéfica, una supremacía de la inteligencia… ¿Qué sé yo?». ¿Qué sabe él, el pequeño Olivier de Rolland, quien dice esto? Todo cuanto sabe es que Francia es una realidad que no está bien, que no está mejor que otras realidades, y que probablemente esté peor; y que no se debe burlarse de ella enalteciéndola tendenciosamente como el país de la «presión suave» y el humanitarismo beatífico.

Pero eso es lo que hace el político alemán de las belles lettres. Se cuida de tomar conocimiento de la realidad francesa, sea literariamente o siquiera por la evidencia, por la vía de la compasión personal, que es, en realidad, el camino del amor. Para él, Francia no es una realidad, sino una idea. ¡Muy bien! ¡Pero emplea esta idea como patrón de medida de la realidad alemana! Y eso es absurdo. Todo estaría en orden si midiese la realidad alemana tomando como patrón de medida la idea alemana, y si en tal caso estuviese fuera de sí. Pero medir la realidad de su propia patria con el patrón de medida de una idea foránea constituye un despropósito. Eso es esteticismo exotista.

En Alemania vive un hombre, un escritor, cuya posición en esta guerra ha estado expuesta a juicios bastante contradictorios. Nacido en Inglaterra, educado en Francia, desde joven Houston Stewart Chamberlain ha sido un apasionado investigador y propagador de la cultura alemana. No nos llegó por casualidad, como Chamisso, sino por opción convencida; se estableció, y fue total y absolutamente un alemán; celebró a Kant, Goethe, Wagner en grandes obras; más aún, acaso por el hecho de ser inglés, su germanismo tuvo un sesgo fuertemente político, actuó como nacionalista alemán,

como pangermanista, y durante la guerra participó de forma intelectualmente apasionada en la lucha de su patria electiva… en contra del país de sus antepasados. Se lo han reprochado. Han considerado que en esa época, un doloroso silencio le hubiese sentado mejor. En lo que a mí respecta, confieso que su conducta me parece comparativamente disculpable, y hasta justificada. Veo la similitud de este curioso caso de compenetración con el extranjero con el caso de nuestro francés literario-político por opción, veo la semejanza y la diferencia entre ambos. Chamberlain se ha vuelto realmente alemán en la misma medida en que nuestro literato de la civilización se ha vuelto francés. Pero la diferencia estriba en que vive en Alemania, personalmente, físicamente. La diferencia radica en que confía en tener la fuerza —y la posee realmente— de mantener erguidos su fe y su amor a pesar de la deficientísima realidad que tiene ante sus ojos y que compadece. En cambio, el literato de la civilización rehúye París. Más aún, así como Heinrich Heine viajó allí para poder amar románticamente —desde la lejanía— a Alemania, así nuestro héroe no viaja allí, jamás, ni por una semana, a fin de preservar su amor ideal y exotístico por Francia. Pues en el fondo sabe que la realidad francesa lo desengañaría en un lapso de cuarenta y ocho horas. ¿Qué es eso? Si eso merece un nombre más atenuado que el de cobardía, el mismo reza: esteticismo.

Una cosa más, y con ello, basta. Después de esto, consideraremos finalmente refutada la afirmación de que arte politizado es categóricamente lo contrario que arte esteticista.

Conocemos al moralista político, al hombre de la política interna y de la autocrítica nacional, en su condición de satírico. La sátira, la sátira «brillante», es, obviamente, el medio de acción más importante de su pedagogía de crítica político-social. Pero la sátira, puesto que es arte, siempre es hasta cierto punto un fin en sí misma; divierte, gusta tanto a quien la ejerce como a quien la recibe, sin tener en cuenta su utilidad educativa. De una manera crasamente artística podría decirse que la «situación» rusa de antaño se justifica por dos o tres obras de sátira genial a las que dio origen, y que hubiesen debido resultar más flojas si la «situación» no hubiese sido tan intensa.

El objeto de la sátira, la «situación», pues, gusta al satírico en cierto sentido, ya que es ella la que posibilita su acción. Sin embargo, la «situación» alemana no le gusta, en realidad, a nuestro satírico político, cosa que hay que entender. No solamente no le gusta moralmente, sino que tampoco le gusta mucho desde el punto de vista artístico de la sátira política. La situación sociopolítica de Alemania —admitámoslo, después de todo— no posee, ni con mucho, la capacidad literaria directa, el encanto satírico de la de los «pueblos propiamente políticos». Por eso el satírico siente la necesidad de estilizarla, de perfeccionarla a su gusto, es decir, de occidentalizarla, de democratizarla: el objeto perfecto y artísticamente deseable de la sátira es solo la sociedad totalmente politizada, democratizada, y el satírico la anticipa para Alemania. Por consiguiente, no

satiriza una Alemania real, sino ideal, divertida, una Alemania que es tal como él quisiera que ya fuese, una Alemania con «atmósfera política». Anticipa la democracia, y en tal medida es un creador; su sátira «os enseña, con el ejemplo de su vida, lo que habéis de ser».

He aquí un ejemplo, inofensivo y de poca apariencia. Recuerdo una escena de una comedia moderna, en la cual un político, representante, o digámoslo más exactamente, un diputado, pronuncia una alocución patriótica a algunos ciudadanos, naturalmente sus votantes o quienes han de enviarlo a la cámara, es decir, al parlamento provincial o nacional. «¡La industria! —exclama, y cada palabra es un juramento pomposamente patriótico—. ¡El comercio! ¡La agricultura! ¡El ejército!» Solo recuerdo esto. Ahora bien, sería un error creer que nuestro satírico no tuviese oídos para el acento totalmente no alemán, completamente ajeno a nuestro país, de esta escena. Sí tiene oídos para él, pero esos oídos están encantados con él. Pero una sátira que, aburrida de la realidad nacional, «fustiga» una traducción para que se convierta en nacional, semejante sátira no merece que se la califique de esteticista.

Este es el aspecto regocijante de la cuestión. Pero la misma tiene, no obstante, un aspecto serio, y entonces será necesario decir algunas palabras acerca del expresionismo crítico-social. El expresionismo, para decirlo en forma totalmente general y sumamente abreviada, es la orientación artística que, en violento contraste con la pasividad, con el estilo humildemente receptivo y reproductivo del impresionismo, desdeña profundamente la imitación de la realidad, denuncia decididamente todo compromiso con la realidad, situando en su lugar el producto soberano, explosivo, desconsideradamente creador del espíritu. ¡Oh, excelente!, aunque no sea, naturalmente, una total novedad. Jamás el arte fue una imitación de la realidad; jamás se han considerado arte los vaciados del natural. El arte tampoco fue nunca mera tolerancia, ya que el arte pasivo no resulta imaginable; el arte fue siempre activo, el deseo del espíritu, de la belleza, su esencia fue siempre el estilo, la forma y la selección, la intensificación, la elevación, la desmaterialización, y la obra total de un artista, pequeña o grande, fue siempre un cosmos que reposa en sí mismo y que lleva la impronta de su creador. La impresión y la expresión fueron siempre, ambas, elementos necesarios de lo artístico, y el uno sin el otro era impotente, aunque su relación cambiase, aunque en un caso predominase el placer, la fidelidad y la fuerza de la concepción natural, y en el otro el instinto de lo grotesco, constituyendo la ley espiritual fundamental de una condición de artista. La antítesis entre arte impresionista y expresionista es la antítesis entre realismo y grotesco. Tolstói y Dostoyevski, el plástico realista y el artista grotesco visionario se enfrentan ahí, en toda su grandeza, dentro de una nación y una época. Sería ocioso preguntarse quién es el más grande. Sería osado afirmar que la voluntad del expresionista Dostoyevski es más fuerte. Nada sobrepuja la voluntad ética, la fuerza moral que dimanan de la gigantesca obra seria

de Tolstói. Pero si aceptamos que la tendencia artística expresionista lleva implícito un impulso más espiritual para domeñar la vida, entonces habrá que trazar ciertos límites a la «libertad del arte» que aquí se cuestiona, la cual tendrá que trazárselos a sí misma. Lo grotesco es lo supraverdadero y exageradamente verdadero, pero no lo arbitrario, lo falso, lo antiverdadero y absurdo. A un artista que negase toda responsabilidad frente a la vida, que llevase tan lejos su aversión por la impresión que prácticamente se desembarazaría de toda obligación con respecto a las formas vitales de lo real, y que solo aceptase la validez de las emanaciones dominantes de algún demonio absoluto del arte, a semejante artista podría calificársele como el mayor de todos los necios radicales.

Aquí radican los peligros de la sátira. El conflicto interno de la sátira es, se me antoja, que es necesariamente arte grotesco, vale decir, expresionismo, y que, en consecuencia, en ella el elemento receptivo amoroso y sufriente se halla más débilmente desarrollado, que su vinculación con la naturaleza se halla expuesta al aflojamiento, mientras que, al mismo tiempo, no hay género artístico que deba permanecer más responsable e íntimamente vinculado con la vida y con la realidad que la sátira, puesto que la misma pretende acusar, juzgar y castigar a la vida y a la realidad. Este conflicto y este peligro —el peligro de degenerar al estado de exceso (pues una imagen distorsionada sin un trasfondo de realidad no es otra cosa que una «emanación», no es distorsión ni imagen, sino un exceso)— se manifiestan curiosamente con menor frecuencia y también existe en grado más reducido mientras se trate de sátira de gran estilo, de sátira acerca del mundo y de la humanidad. Pero se torna candente cuando la sátira se degrada al plano político, a la crítica social, en suma, cuando surge a la liza la novela social expresionista-satírica. Llegado a este punto se convierte en un peligro político, internacional. Pues un expresionismo crítico social sin impresión, responsabilidad ni conciencia, que describa empresarios que no existen, obreros que no existen, una «situación» social que en todo caso pueda haber existido en Inglaterra hacia 1850, y que con semejantes ingredientes haya fraguado sus historias criminales instigadoras y amorosas, semejante sátira social sería un exceso, y si mereciese un nombre más distinguido, más distinguido que el de calumnia internacional y difamación nacional, sería el de esteticismo infame…

Todo cuanto he dicho aquí —así como todo cuanto digo— es expresión de mi indignación contra la desvergüenza con la que el político del espíritu estatuye la identidad entre política y moral; contra la arrogancia con la que niega e infama esa moralidad que investiga el problema del hombre por un camino diferente, más espiritual, que el de la política, esa presunción inculta —quiero decir, de una cultura no alemana— que apostrofa de esteticismo a cuanto no sea política, y que se arroga el derecho de enseñar la vida alemana, como un maestro de escuela, con un espíritu

extranjero hostil. He dado tres o cuatro indicios acerca de cómo es su antiesteticismo, su «responsabilidad», su moralísima unificación de literatura y política: su «pasión» inescrupulosa, la impudicia con que practica la virtud, su radicalismo de la bellezza, la irresponsabilidad de artista detrás de la cual se retira en cuanto le parece necesario, su expresionismo, vale decir su incapacidad de amar lo cercano y real, su culto pueril de lo extranjero y, al mismo tiempo, la prudencia con que elude la vivencia de la realidad foránea y, por último, el carácter traducido, juguetón e irresponsablemente falso de su sátira, todo ello es esteticismo de primer orden, y con su fe en la «humanidad», el «progreso», la «felicidad», proclamada con fanfarrón optimismo revolucionario, se «traiciona a la cruz» y se la niega de la misma manera que con cualquier hermosa infamia anterior. Pero su falsa condición de renegado posee la intolerancia de la genuina, pues su oposición a la vida ha olvidado la vergüenza, la duda de sí mismo y la ironía, ahora se conduce con total solemnidad, es agresiva hasta el frenesí y se tributa justicia a sí misma de una manera que clama al cielo. Realmente, desde el punto de vista moral era mejor la posición del «Renacimiento histérico» que la de esta democracia histérica…

Esta es una antítesis y una opción excluyente. El hombre intelectual tiene la opción (en la medida en que la tiene) entre ser irónico o radical; decentemente, no hay una tercera posibilidad. De la argumentación última depende qué demuestra ser. Ello se resuelve en virtud de la circunstancia de qué argumento considera como el último, decisivo y absoluto: si la vida o el espíritu (el espíritu como verdad, o como justicia, o como pureza). Para los radicales, la vida no es argumento. Fiat justitia o veritas o libertas, fiat spiritus —pereat mundus et vital. Así hablan todos los radicalismos. «¿Es acaso la verdad un argumento, si ello cuesta la vida?» Esta pregunta es la fórmula de la ironía.

Radicalismo es nihilismo. El irónico es conservador. Sin embargo, un conservadurismo solo es irónico cuando no implica la voz de la vida que se quiere a sí misma, sino la voz del espíritu que no se quiere a sí mismo, sino a la vida.

Aquí se halla en juego Eros. Se lo ha definido como «la afirmación de un ser humano, con exclusión de su valor». Pues bien, no es esta una afirmación muy espiritual, muy moral, ni tampoco es la afirmación de la vida por el espíritu. Es irónica. Eros fue siempre un irónico. E ironía es erotismo.

La relación entre vida y espíritu es extremadamente delicada, difícil, excitante, dolorosa, una relación cargada de ironía y erotismo, que no puede despacharse con una frase que una vez leí, escrita por un activista: que el espíritu debería conformar el mundo de tal suerte «que este ya no necesite el espíritu». Yo ya conocía este giro. En la literatura contemporánea ya se hablaba de aquellos que «no necesitan el espíritu», y ello con esa nostalgia solapada que acaso constituya la única relación filosófica y poética del espíritu para con la vida, que acaso sea el espíritu mismo. ¡La vida conformada de tal suerte que «ya no necesite» el espíritu (¿y acaso también el arte?)! ¿Es esto también una utopía? Pero entonces es una utopía nihilista, una utopía nacida del odio y de la negación tiránica, del fanatismo de la pureza. Es la utopía estéril del espíritu absoluto, del «espíritu por el espíritu», que es más rígido y frío que cualquier art pour l'art, y que no debe sorprenderse de que la vida no tome confianza para con él. Pues la nostalgia va y viene entre el espíritu y la vida. También la vida reclama el espíritu. Dos mundos, cuya relación es erótica sin que la polaridad sexual sea clara, sin que uno represente el principio masculino y el otro el principio femenino: eso son la vida y el espíritu. Por eso no hay entre ellos una unión, sino la breve y embriagadora ilusión de la unión y el entendimiento, una eterna tensión sin solución… El problema

de la belleza consiste en que el espíritu concibe como «belleza» a la vida, mientras que esta concibe como «belleza» al espíritu… El espíritu que ama no es fanático, es espiritual, es político, corteja, y su cortejo es ironía erótica. Existe un término político que designa esto, y que reza «conservadurismo». ¿Qué es el conservadurismo? Es la ironía erótica del espíritu.

Es hora de hablar del arte. Hoy en día se considera que debe aspirar a un fin, que debe apuntar al perfeccionamiento del mundo, que debe tener consecuencias morales. Pues bien, la manera en que el artista perfeccionaba la vida y el mundo era, cuando menos primitivamente, muy diferente al modo políticamente mejorador: era la de la transfiguración y la idealización. El arte primigenio, natural, «ingenuo», era una manera de ensalzar y celebrar la vida, la belleza, el héroe, la gran hazaña; ofrecía al mundo un espejo, en el cual divisaba su propia imagen una veracidad embellecida y depurada que lo hacía feliz: esa contemplación le hacía abrigar nuevos deseos de sí mismo. El arte era un estimulante, una incitación a la vida, y en buena parte siempre lo será. Lo que lo ha tornado problemático, lo que ha complicado hasta tal punto su carácter, fue su vinculación con el espíritu, con el espíritu puro, con el principio crítico, negador y aniquilador, una vinculación de mágica paradoja, en tanto combinaba la afirmación vital más íntima, sensualmente dotada y escultural con el, en última instancia, pathos nihilista de la crítica radical. El arte, la poesía cesaron de ser ingenuos, y se convirtieron, para emplear la expresión más antigua, en «sentimentales» o, como se dice hoy en día, en «intelectuales»; el arte la poesía ya no son la vida lisa y llana, sino por el contrario crítica de la vida, más exactamente una crítica tanto más terrible y conmovedora que la del espíritu puro, en cuanto que sus medios son más ricos, espirituales, multifacéticos… y placenteros.

En consecuencia, el arte se hizo moral, y no estuvieron ausentes las pullas por parte de una psicología escéptica que pretendía saber que lo había hecho por ambición, para incrementar y profundizar sus efectos. Pues afirmaba que estaba primordialmente interesada en producir efectos, que no se debía tomar demasiado moralmente su moralismo, que gracias a él ganaría en dignidad, o creía ganar en ella, que el talento era, por naturaleza, algo bajo y hasta simiesco, pero que ambicionaba solemnidad, y para lograrla le convenía precisamente el espíritu. Pero ¡qué psicología querría asistir al arte, a ese ser enigmático de ojos profundamente taimados, que se toma en serio el juego y que desarrolla, con total seriedad, un juego de formas que conmueve súbitamente, mediante el engaño, la imitación brillante, la íntima prestidigitación, el pecho del hombre, arrancándole risas y sollozos indescriptibles! Después de todo, en virtud de su combinación con la moral —esto es, con el espíritu radicalmente criticista— el arte no ha perdido en modo alguno su naturaleza de estimulante vital: no podría evitar, aun si pretendiese otra cosa —y a veces cree o parece pretender otra cosa— el infundirle a la vida una intensivísima conciencia y sentimientos de sí misma,

una contemplación sensorialmente suprasensorial de sí misma, y, de ese modo, nuevos deseos de sí misma y un nuevo placer por sí misma, no podría evitarlo incluso en aquellos casos en que su criticismo parece ser radicalmente hostil a la vida, nihilista.

Conocemos casos como este —La Sonata a Kreutzer de Tolstói es uno de ellos— y en ellos el arte se «delata» a sí mismo en un doble sentido, delata su esencia porque, para volverse contra la vida, debe volverse contra sí mismo. El profeta del talento predica contra el arte y predica la castidad. A ello se objeta que, de ese modo, se seca la vida. A lo cual replica el artista-profeta: ¡que se seque! Así habla el espíritu. «¿Es acaso la vida un argumento?» Aquí tenemos su interrogante, y este provoca por cierto el enmudecimiento. Pero ¡qué cosa curiosísima, qué contradicción pueril la de ofrecer al hombre semejante doctrina e interrogante en la forma de un relato artístico, es decir por la vía de la recreación!

Y sin embargo es esto lo que hace al arte tan digno de ser amado y ejercitado, es esta maravillosa contradicción de que sea o pueda ser a la vez deleite y tribunal condenatorio, prez y loor de la vida mediante su placentera imitación y aniquilación crítico-moral de la vida, lo que hace que obre suscitando placer en la misma medida en que despierta la conciencia. Su misión consiste en que, para decirlo diplomáticamente, mantiene relaciones igualmente buenas con la vida y con el espíritu puro, que es a la vez conservadora y radical; esa misión reposa en su posición intermedia e intermediadora entre el espíritu y la vida. Aquí está el origen de la ironía… Pero aquí también está —si es que está en alguna parte— el parentesco, la semejanza entre el arte y la política: pues también este asume, a su manera, una posición de intermediario entre el espíritu puro y la vida, y no merece su nombre si no es otra cosa que conservadora o radicalmente destructiva. Pero sería malentender las cosas si se pretendiese convertir el artista en político basándose en esta semejanza situacional; pues su misión de despertar y mantener despierta la conciencia de la vida no es en absoluto una tarea política, sino antes bien aún una tarea religiosa. Un día, un gran neurólogo definió a la conciencia como «miedo social». Esta es, con todo respeto, una definición desagradablemente «moderna», un ejemplo típico de cómo se reduce hoy en día toda moral y religiosidad a lo social. Me gustaría saber qué podían haber tenido que ver, por ejemplo, las angustias solitarias y las luchas de conciencia de Lutero en el convento, antes de convertirse imprevistamente en reformador y, por ende, de pasar al plano social, con la idea de la sociedad… Pero si alguien declarase que una de las tareas del arte es la de suscitar el temor a Dios, al situar a la vida frente al rostro juzgador del espíritu puro, entonces no le contradiría.

Nadie pretenderá decir que una vivencia del mundo a la manera del espíritu radical resultaría muy beneficiosa para el arte. El resultado vital personal de ella sería una rabia constante contra todas las manifestaciones que ofrece a la vista la vida estatal y social humana, como por ejemplo durante un viaje. «El espíritu» ve iglesias, fábricas,

proletarios, militares, policías, prostitutas, el poderío de la técnica y la industria, bancos, pobreza, riqueza, mil formas de vida nacidas de lo humano. Todo ello es tonto, brutal, vulgar y contrario al espíritu, es decir la nada pura. «El intelectual» no sale en absoluto de su enojo, de su ira silenciosa ni de la contradicción interna, del odio ni de la protesta. Acerca de qué puede tener que ver este clima vital, esta manera de ver, esta continua rebelión en nombre de la nada decente con la condición del artista, es cosa que habrá que preguntarles a quienes confunden al artista con el intelectual; yo no lo sé. No creo que una condición de artista que se entregase para siempre a esta contemplación político-crítica, que haya olvidado para siempre la mirada infantil, desprejuiciada y crédula ante los fenómenos del mundo, y que ya nunca pueda ver a un objeto como algo que se siente bien en su estado, que es tal por determinación divina, que mira alegremente desde su interior y que puede pretender que se lo contemple de la misma manera, no creo que semejante condición de artista, repito, aún esté especialmente destinada a cumplir una misión peculiar.

Pero puesto que el arte no puede ser radical, ¿sería entonces irónico? Lo cierto es que su posición intermedia e intermediadora entre el espíritu y la vida convierte a lo irónico en elemento que le es sumamente familiar, y si bien no digo que el arte haya de ser siempre irónico, califico no obstante a la ironía, en contraposición al radicalismo, como un elemento artístico; pues en ella el espíritu se torna conservador y erótico, mientras que en este permanece nihilista y egoísta.

Pero la ironía siempre es ironía en dos sentidos; se orienta tanto contra la vida como contra el espíritu, y esto le quita el gran gesto, le da melancolía y modestia. También el arte es melancólico y modesto en la medida en que es irónico, o, digámoslo más exactamente, lo es el artista. Pues el terreno de lo moral es el terreno de lo personal. Por lo tanto el artista, en tanto es irónico, es melancólico y modesto; la «pasión», el gran gesto, las grandes palabras se le niegan; más aún, ni siquiera puede alcanzar la dignidad espiritual. La problemática de su posición intermedia, su naturaleza híbrida de espíritu y sensualidad, el hecho de que «dos almas aniden en su pecho», lo impiden. Una vida de artista no es una vida digna, ni el camino de la belleza es un camino de dignidad. Pues la belleza es ciertamente espiritual, pero asimismo sensual («divina y visible a la vez», dice Platón), y así es el camino del artista hacia el espíritu. La cuestión de si puede lograr la sabiduría y una verdadera dignidad viril alguien para quien el camino hacia lo espiritual conduce a través de los sentidos fue cosa que puse en tela de juicio en un relato en el cual hice comprender a un artista «devenido digno» que los de su condición siguen siendo necesariamente desordenados y aventureros de los sentimientos; que la postura magistral de su estilo era una mentira y una bufonada, que su honorabilidad era una farsa, que la confianza de la muchedumbre hacia él había sido sumamente ridícula, y que la instrucción del pueblo y de la juventud por medio del arte es una empresa osada, que cabe prohibir.

Al hacérselo comprender melancólico-irónicamente, permanecí fiel a mí mismo, que es el punto que me importa. Jovencísimo aún, envié a la revista que lo había solicitado una reseña autobiográfica en la cual se decía: «Quienes hayan hojeado mis escritos, recordarán que afronté con el mayor recelo la forma de vida del artista, del poeta. De hecho, mi asombro por los honores que tributa la sociedad a esta especie jamás tendrá fin. Sé qué es un poeta, pues está confirmado que yo mismo lo soy. Dicho en pocas palabras, un poeta es un compinche totalmente inservible en cualquier terreno de la actividad seria, que piensa únicamente en travesuras, y que no solamente no es útil al estado, sino que hasta abriga ideas rebeldes, que ni siquiera necesita poseer dotes especiales de raciocinio, sino que puede tener un espíritu tan lento y obtuso como siempre lo he tenido yo; por lo demás es un charlatán interiormente pueril, proclive a los desmanes y sospechoso en todo aspecto, a quien la sociedad no debiera dispensarle otra cosa —y en el fondo tampoco se la dispensa— que un tácito desprecio. Pero el hecho es que la sociedad confiere a este tipo de hombre la posibilidad de alcanzar los máximos honores en su seno». Esto era la ironía de una condición de artista joven, y sé muy bien que la ironía, aunque es algo tolerablemente «intelectual», aunque no precisamente en el sentido de la virtud, se ha convertido entretanto, y hasta en gran medida, en un vieux jeu, en característica distintiva de burguesidad y de quietismo mezquino. Ha llegado el activista, pulcher et fortissimus. Y no obstante me pregunto, en silenciosa situación de rezagado, si la modestia irónica no seguirá siendo siempre la verdadera relación decente del artista no para con el arte, pero sí para con la condición de artista.

Es notable que la voluntad de una condición de artista de juzgar la vida y la humanidad desde el punto de vista del espíritu puro significa una menor carencia de ironía, melancolía y modestia que la voluntad de mejorarla políticamente según sus ideas. Pero, por regla general, el hecho de que esta última intención exista se revelará como una conclusión errada del observador. ¿Por qué no citar, una vez más, un ejemplo de mi propia práctica? Es lo que más cómodamente tengo a mano. La crítica de la escuela media neoalemana que hay hacia el final de Los Buddenbrook, ¿apunta a otra cosa que a una reforma educativa, de una manera extremadamente vaga y mediata? Es en verdad una acusación, pero una acusación de cláusulas sumamente incomprometedoras: restringida y condicionada por la naturaleza de quien vivencia esa institución, a través de cuya vivencia se manifiesta, por cuyos ojos es vista. Allí falla algo; pero lo que falla no es ni la escuela media neoalemana, que por supuesto sale mal parada, ni menos aún el pequeño príncipe de la decadencia y perturbador de la música Hanno Buddenbrook, y fracasa en la vida en general, cuyo símbolo y esquema preliminar lo constituye la escuela. ¿No es el arte siempre una crítica de la vida, ejercida por algún pequeño Hanno? Es evidente que los demás se sienten en la vida, como suele suceder, bastante bien y en su elemento, como los compañeros de escuela

de Hanno. Él, a través de cuya experiencia aparece la escuela —y aparece como necia, atormentadora, obtusa, abominable—, dista mucho, en el fondo, de considerar que su vivencia y el juicio de sus sensaciones sean generales y definitorios, pues sabe que constituye un irritable caso de excepción. Ese es su orgullo y su modestia, y es, a mi parecer, el orgullo y la modestia del artista frente a la vida. En el fondo es desleal utilizar la crítica de la vida por el arte para fines de propaganda mejoradora; no es posible organizar la escuela ni la vida de tal modo que en ellas se sienta a sus anchas la más elevada excitabilidad moral y estética, la sensibilidad y el espíritu. Si a pesar de ello una crítica semejante produce efectos de mejoramiento en la realidad, vale decir efectos políticos, porque si bien el excitable caso de excepción no puede ser políticamente definitorio, representa, no obstante, la conciencia de humanidad y es su conductor que padece, en un sentido más elevado, más tierno, estético-moral, incluso contra su voluntad y precisamente contra ella —por lo cual, en efecto, la crítica artística de la vida ha traído aparejados efectos de mejoramiento, de ennoblecimiento, de moralización, de felicidad—; pues bien, en tal caso es otra cosa, algo diferente, y de ninguna manera debe inducir erróneamente a definir el arte como un instrumento político por el hecho de que pueda tener consecuencias políticas, ni a pretender convertir al artista en un político. Una condición de artista que malentendiese su índole peculiar e irónica de conducción de modo que comenzase a entenderla de una manera directamente política y a comportarse en consecuencia sucumbiría al pecado de hacer justicia por mano propia y al reparo moral, a una intolerable pose virtuosa; su resultado sería el inicio de un filisteísmo de la respetabilidad y del magisterio del pueblo, al cual no solo debería seguir, sino que efectivamente seguiría de inmediato la ruina artística.

La ironía en cuanto modestia, en cuanto escepticismo vuelto retrospectivamente, es una forma de la moral, es ética personal, es «política interna». Pero toda política en el sentido burgués, así como en el del activista del espíritu, es política exterior. Pasemos revista a todo cuanto pueda convertir a un artista en un apolítico, en un ser imposiblemente político. Aquí está la consideración de que para el arte no hay forma estatal determinada que sea su condición vital ni su sine qua non, sino que aquel ha florecido bajo las más diferentes condiciones que se hayan dado en la tierra. Aquí hay una aversión por la chapucería que le es precisamente innata a él, su repugnancia a entrometerse diletantescamente en cuestiones evidentemente difíciles y complejas. Aquí está el hecho de que el trabajo del artista, el trabajo más elevado, sutil, responsable y agotador que exista, difícilmente le deje la arrogancia de desempeñar el papel de rebuzno de la política. Todas estas inhibiciones no se equiparan en intensidad a la que he denominado la modestia, la modestia del escepticismo vuelto retrospectivamente. Difícilmente pueda imaginarse a un artista que tenga la conciencia tan tranquila, que esté tan despojado de toda ironía, que esté tan conforme con su humanidad, que esté tan virilmente satisfecho de su trabajo, que en general tenga

tanta firmeza cívica como para hallar el paso con el cual el hombre honrado, seguro de su causa, marcha hacia la urna para ejercer su derecho al voto, probablemente el nuevo derecho electoral prusiano. Pero ¿de dónde sacaré la palabra que defina una medida tal de incomprensión, de asombro, de aversión, de desprecio, como la que experimento a la vista del poeta-político y heraldo de la guerra latino del tipo de Gabriele D'Annunzio? ¿Es que un retórico-demagogo como este nunca está solo? ¿Siempre está en el «balcón»? ¿No conoce la soledad, la duda de sí mismo, la preocupación y el tormento por su alma y por su obra, la ironía frente a la gloria, la vergüenza frente al «homenaje»? ¡Y allí se han tomado en serio, al menos transitoriamente, a ese bufón artístico vanidoso y ávido de éxtasis! Nadie se alzó para decir: «Si él conoce esta época, yo conozco sus caprichos; ¡fuera con ese bufón de cascabeles!». ¿Acaso solo era posible eso en un país que permaneció en una etapa infantil, en un país en el cual no hay criticismo político-democrático que impida que se carezca allí de crítica y de escepticismo en cualquier estilo más elevado, es decir en un país que no llegó a experimentar ninguna crítica de la razón ni de la moral, y menos aún una crítica de la condición de artista? Se han tomado en serio a D'Annunzio, el remedador de Wagner, el ambicioso orgiasta de la palabra, cuyo talento «tañe todas las campanas» y que constituye, para el latinismo y el nacionalismo, un medio de acción y de provocar entusiasmo como cualquier otro, el aventurero irresponsable que pretendía su embriaguez y su hora de gloria, su «instante histórico», sus bodas con el pueblo y nada más; han tomado en serio al artista en cuanto político en una hora en que se decidían los destinos del país. El artista como panegirista de la guerra… «¿Y tú?» ¡Y yo! ¿Dónde está el artista alemán que atizó los ánimos para la guerra, que clamaba por la guerra, cuya conciencia siquiera la haya tenido por posible incluso en el instante extremo, y aún más allá del instante extremo? ¡Y yo! Me parece que es otra cosa, cuando la guerra se ha convertido en destino, estar junto a su pueblo con un poco de palabra y de espíritu, poniendo aún en duda su derecho al «patriotismo», otra cosa muy diferente a abusar de su talento, de su alma, de su capacidad de éxtasis, de su gloria, para incitar a millones de hombres a lanzarse a un infierno de sangre, y luego arrojar sobre ellos, «desde el cielo de la patria» (¡oh, ignominia de la retórica!), su prosa de brocado. ¡Ahí la tenéis, vuestra condición de activista! ¡Ahí lo tenéis, al esteta politizante, al seductor poético del pueblo, al ultrajador del pueblo, al voluptuoso del entusiasmo retórico, al político de las belles-lettres, el embaucador del espíritu, al miles gloriosus del «humanitarismo» democrático! ¿Y esto es lo que debía encumbrarse entre nosotros? ¿Esto es lo que debía enseñorearse entre nosotros? Nunca ocurrirá. Y yo, por lo menos, estoy agradecido de pertenecer a un país que jamás concederá el poder a «el espíritu» para cometer tan miserables desmanes.

He constatado una semejanza situacional entre la política y el arte. Sostuve que ambos asumen una posición intermedia e intermediaria entre la vida y el espíritu, y

deduje de ello una proclividad a la ironía que, en todo caso, se me concederá para el arte. Pero ¿«política irónica»? Este acople de palabras produce un efecto demasiado desconcertante, y sobre todo demasiado poco serio como para que se lo admita de alguna manera, y menos aún para que se acepte que la política es, en general y siempre, de esencia irónica. ¡Convenzámonos por lo menos de que nunca puede ser lo contrario, que jamás puede ser radical, que ello contradice su naturaleza, que hablar de «política radical» tendría la misma lógica que hablar de «hierro de madera»! La política es necesariamente la voluntad de intermediar y de lograr un resultado positivo, es astucia, flexibilidad, cortesía, diplomacia, y amén de todo ello no debe carecer en absoluto de la fuerza para seguir siendo siempre lo contrario de su contrario: de la incondicionalidad aniquiladora, del radicalismo.

De niño oí decir que el príncipe Bismarck había dicho que los nihilistas rusos tenían mayor afinidad con nuestros liberales que con la socialdemocracia. Eso me sorprendió; pues en la línea parlamentaria-política era menester imaginarse desde luego a los socialistas como situados entre los liberales, más ubicados a la derecha, y los nihilistas, que constituían la extrema izquierda, y me resultaba difícil imaginar que aquellos lanzabombas estarían más cercanos de los partidarios de un progreso burgués-liberal que a la socialdemocracia revolucionaria. Más tarde supe que el hecho de tirar bombas no es en absoluto un accesorio necesario del nihilismo ruso, sino que, en realidad y simplemente, el liberalismo europeo-occidental, la ilustración política, había recibido en Rusia —y ello a través de la literatura— el nombre de nihilismo: Bismarck y Dostoyevski coincidían en que la ilustración europeo-occidental, la política racional y progresista del liberalismo, es de índole nihilista, y por cierto que los terroristas del Este solo hacían lo que los nihilistas del Oeste pensaban y predicaban.

El «espíritu» que obra, el «espíritu» en acción, revela y acredita todo el radicalismo de su ser, pues la acción del espíritu puro solo puede ser, decente y puramente, la más radical. El intelectual que adquiere la convicción de tener que obrar se halla de inmediato frente al asesinato político, o, de no ser así, la situación de la moralidad de su acción siempre es como si el asesinato político fuese una consecuencia de su modo de obrar. La consigna de «¡que el intelectual obre!», en la medida en que se la pronuncia en el sentido del espíritu puro, es una consigna sumamente cuestionable, ya que toda experiencia enseña que el intelectual que arrastra su pasión hacia el terreno de la realidad cae dentro de un elemento falso, dentro del cual se comporta mal, diletantesca y desdichadamente, sufre daño humanamente y de inmediato debe envolverse en el sombrío martirologio del autosacrificio moral, para siquiera poder subsistir frente a sí mismo y frente al mundo.

«El que obra —dice Goethe— siempre es inconsciente. Nadie tiene conciencia, salvo el que contempla». Pero también lo recíproco es verdad: en relación con lo real, el que contempla necesita mucha menor conciencia, o en todo caso un tipo diferente

de conciencia, que el que obra; él puede permitirse el hermoso lujo del radicalismo… El que está llamado a obrar en la realidad no puede hacerlo. Pronto se deshará de lo incondicional, por ser de una inmadurez pueril, ya que sabe que su tarea es la mediación política entre el pensamiento y la realidad, y que en consecuencia debe ser capaz de efectuar concesiones, capacidad esta de la cual carece por completo el «contemplador», porque el esfuerzo antinatural que le impone superar su temor y su timidez ante lo real no le deja ya fuerzas para la concesión, la moderación y la astucia. La actividad del que ha nacido para la contemplación siempre será antinatural, horrible, distorsionada y autodestructiva; la action airéete, la acción del espíritu, solo será siempre un engendro de acción.

Es una suerte que la exclamación de «¡que el intelectual obre!» quede en consigna literaria, en doctrina de moda y sensación de las revistas. El artista-activista ni siquiera piensa en la acción, y ello, significativamente, tanto menos cuanto mayor sea el talento del que goza. ¡Enseñadme la ternura del gran talento para consigo mismo, su exquisitez personal, la sonriente vanidad con que recibe la admiración que se tributa a la vibrante magnanimidad, al acerado brillo de sus períodos! ¿Y esto sería capaz de una acción autodestructiva, del sacrificio personal? ¡Jamás, en toda su vida, ha sido capaz de dar la menor prueba de ello! Quiere gloria, dinero, amor, aplauso, aplauso. Está de pie, con su cuello estrechado de pieles, fijamente observado por las lentes cinematográficas y cantando acerca del «espíritu». En su persona, como mínimo, realiza la democracia, haciendo negocios con la virtud; la tarea de matar ministros de un disparo o siquiera de pronunciar discursos huelguístas se la deja a seres humanos menos escogidos, a gentes que nada tienen que perder, a fanáticos pobres y sin talento, a muchachos judíos desesperados. En una palabra, su relación para con la acción (y para con el que actúa) es totalmente mundana y aristocrática. Pero si es así, si la acción seriamente comprometedora es cuestión de los menos dotados, de los subordinados, ¿cuál es, entonces, la situación del rango y de la dignidad de la propia acción, de la acción en general? Aún está por escribirse la escena de comedia en la cual el joven idealista llega al maestro de la cadencia revolucionaria y le hace presente que ha llegado la hora, el instante en que se impone alzarse y obrar. El maestro ha de fallar. Los ojos esperanzadamente ardientes del joven creyente divisarán, en lugar de a un fanático, a un hombre de mundo, a un… artista. Es posible que el hombre de mundo, en vista de ese par de ojos negros, ardientes, exigentes, se ruborice un poco; pero luego dirá, sonriente: «Oh, no, joven, lo que usted me exige no es correcto. Creo tener algunas razones para insistir en mi seguridad personal… Mi salud, que después de todo parece serle cara a la generación joven, no estaría, me temo, a la altura de las exigencias de una prolongada prisión preventiva. Yo he escrito el Robespierre en cuyo estreno usted y sus amigos lanzaron esos gritos de júbilo, pese a que no dejé de poner a mi héroe bajo la sospecha de una afección cerebral luética… ¿Pese a? ¡Precisamente

por ello! Ustedes hubiesen expresado menor júbilo si no les hubiese dejado esta sospecha. Pero una constitución de la cual surgen obras de una profundidad tan melancólica, exquisitos manifiestos de la vertu sans y croire, semejante constitución no ha sido creada para desnudarse políticamente. Imagínese usted que el poder me echase su mano encima… ¡No, no, mi querido amigo, adiós! Me ha interrumpido usted en una animada página acerca de la libertad y la dicha, que quisiera concluir antes de partir de vacaciones. ¡Vaya usted, vaya usted y cumpla con su deber! Votre devoir, jeunes hommes de vingt ans, sera le bonheur!».

Ironía… Es posible que yo la vea donde otros no la ven; pero tengo la sensación, precisamente, de que no es posible enfocar este concepto con suficiente amplitud, que jamás se lo puede tomar demasiado ética y demasiado políticamente. Cuando Kant, después de una campaña terrible y demasiado exitosa de la crítica del conocimiento, restaura y vuelve a tornar posible, bajo el nombre de Postulados de la razón práctica, todo cuanto acaba de triturar críticamente, porque, como dice Heine, «la vieja liebre necesita un Dios», veo en ello la ironía política. Cuando Nietzsche e Ibsen —uno filosóficamente, el otro a través de la comedia— cuestionan el valor de la verdad para la vida, veo en ello el mismo ethos irónico. Cuando el Medioevo cristiano, con su dogma del pecado original, es decir la doctrina de una pecaminosidad esencial del mundo, insuperable para la masa, hacía que el ideal hiciese constantemente la vista gorda, vivía en una permanente concesión del ideal a lo demasiado humano, distinguía por cierto entre la cultura espiritual superior y el fundamento natural, remitiendo esta a gran parte del pecado, para calificarlo de injusto por principio y tomarlo en cuenta prácticamente, ello constituye, una vez más, a mis ojos, algo que no es otra cosa que ironía política. Cuando Adam Müller —ese pensador gravemente calumniado a pesar del progreso, pero que ha dicho las cosas más sabias acerca de la cuestión política y las cosas más ingeniosas acerca del mundo— no confunde la política con el derecho, sino que define el derecho, de una manera indubitable y positiva, como lo natural e históricamente dado, como lo legítimo, en suma, como el poder visible, mientras que define a la política o astucia estatal, con respecto al derecho, como el principio que nos enseña «a emplear con ciertas precauciones» el derecho positivo-histórico e indubitable, a reconciliarlo con la conciencia, la astucia, el presente y el futuro, la utilidad, es decir como el principio de la intermediación, de la compatibilidad, de la persuasión y el compromiso, que debe ser estrictamente diferenciado, desde el punto de vista científico, de la jurisprudencia, pero que prácticamente siempre debe ir a la par de ella, pues bien, ahí tenemos nuevamente la política, y más exactamente política en ese sentido irónico y conservador que es peculiar del sentido y del espíritu de la política. Pero la expresión más hermosa, más grandiosamente resignada de ironía conservadora, me parece una carta política del anciano Friedrich von Gentz a una joven amiga, en la cual se dice:

«La historia universal es una eterna transición de lo antiguo a lo nuevo. En el constante ciclo de las cosas, todo se destruye a sí mismo, y el fruto que se ha desarrollado hasta su madurez se desprende de la planta que lo ha producido. Pero si este ciclo no llevase a la pronta desaparición de todo lo existente, y a veces también de todo cuanto es justo y bueno, entonces también debe haber necesariamente, junto al gran número, en última instancia siempre preponderante, de quienes trabajan por lo nuevo, un número menor que trata de afirmar lo antiguo con medida y objetivo, y de conservar en un lecho regulado la corriente de la época, aunque no pueda ni quiera detenerla… Siempre he sido consciente de que, sin tener en cuenta toda la majestad y el poderío de mis comitentes, y sin tener en cuenta todas las victorias individuales que lograban, el espíritu de la época sería finalmente más poderoso que nosotros; que la prensa, por mucho que desdeño sus excesos, no perdería su fértil preponderancia sobre toda nuestra sabiduría; y que el arte, lo mismo que el poder, no podría caer dentro de los rayos de la rueda del mundo. Pero eso no constituía motivo para cumplir con fidelidad y perseverancia la misión que había recaído en mí; solo un mal soldado abandona su bandera cuando la suerte parece hacérsele esquiva; y también poseo suficiente orgullo como para decirme a mí mismo en los momentos oscuros: victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni».

«Espíritu» es el espíritu de la época, el espíritu de lo nuevo, el espíritu de la democracia, para el cual trabaja la mayoría «en última instancia siempre preponderante». Pero un documento como este nos enseña que los hombres de espíritu más rico son aquellos cuya misión consiste en gobernar el «espíritu», acaso porque «más necesiten» el espíritu.

La ironía y el conservadurismo son estados de ánimo cercanamente emparentados. Podría decirse que la ironía es el espíritu del conservadurismo, en la medida en que este tenga espíritu, lo cual obviamente no es la regla, como tampoco lo es en el caso del progreso y del radicalismo. Puede ser una tendencia sencilla y poderosa de los sentimientos, sin ingenio ni melancolía, robusta como el progresismo fresco, piadoso y alegre; entonces se siente bien, y acomete para prevenir la desintegración. Solo se torna ingeniosa y melancólica cuando al subrayado de los sentimientos nacionales se suma el subrayado del intelecto internacional; cuando un sesgo de democracia, de literatura, complica su esencia. La ironía es una forma del intelectualismo, y el conservadurismo irónico es conservadurismo intelectualista. En él se contradicen en cierto grado la esencia y la acción, y es posible que estimule la democracia, el progreso, mediante el modo en que lo combate.

El que el conservadurismo debe fundarse necesariamente en la brutalidad y una necedad maligna es una creencia que el progreso abriga tanto más íntimamente cuanto más trivial, fresco, piadoso y alegre es él mismo. Difícilmente valga la pena combatirlo. El burgués Jacob Burckhardt no era necio ni maligno, pero su ideología

políticamente conservadora, su repugnancia aristocrática contra la intrusión de una ruidosa liberalidad en la municipalidad y la iglesia de la vieja Basilea, su manera inconmovible de sostener la oposición de una silenciosa y orgullosa minoría conservadora, son cosas conocidas. A ello se suma su actitud amistosa para con el pueblo, la cual constituyó la característica distintiva de tantos políticos conservadores tanto de la Antigüedad como de la Edad Moderna, Goethe y Nietzsche eran conservadores, todo el espíritu alemán ha sido conservador desde siempre y seguirá siéndolo, en la medida en que siga siendo él mismo y no se le democratice, es decir, que no se le suprima.

Strajov, en sus varias veces mencionada introducción a los escritos políticos de Dostoyevski, dice lo siguiente acerca de la afiliación del escritor al partido de los eslavófilos: «Después de todo, la eslavofilia no es una teoría desgajada de la vida; es un fenómeno completamente natural, tantodesde su aspecto positivo —como conservadurismo— cuanto desde su aspecto negativo, como reacción, esto es como deseo de sacudirse el yugo espiritual y moral de Occidente. De este modo resulta explicable que en Feodor Mijailovich se haya desarrollado toda una serie de puntos de vista y muchas simpatías que eran totalmente eslavófilas, y que se haya manifestado con ellos sin advertir, en primera instancia, su coincidencia con el partido que ya existía desde muchísimo tiempo atrás, para luego proclamarse franca y directamente miembro del mismo». Pero la razón positiva por la cual Dostoyevski titubeó durante prolongado lapso antes de afiliarse al partido conservador-eslavófilo fue su condición de escritor, su amor a la literatura. «Pues amaba la literatura —decía Strajov— y este amor era la causa más importante por la cual no se sumó de inmediato a los eslavófilos. Sin embargo sentía vivamente la hostilidad que abrigaban los mismos desde siempre, conforme a sus principios, con respecto a la literatura contemporánea».

Indudablemente existe cierto contraste entre conservadurismo y la condición de escritor, por un lado, y la literatura, por el otro. Así como ocurre en el caso de la combinación «política radicalista», así también la de «condición conservadora de escritor» contiene, en cierto modo, una contradicción en su adjetivo. Pues literatura es análisis, espíritu, escepticismo, psicología, es democracia, es Occidente, y allí donde se combina con una ideología conservadora-nacional, se produce esa escisión de esencia y acción de la cual ya he hablado. ¿Conservador? Naturalmente que no lo soy; pues aunque quisiera serlo por mis opiniones aún seguiría sin serlo por mi naturaleza, que en última instancia es la que actúa. En casos como el mío se enfrentan tendencias destructivas y conservadoras, y en la medida en que puede hablarse de una acción, es precisamente esta doble acción la que tiene lugar.

Hoy en día estoy aproximadamente al corriente de mi posición «político-cultural»; hasta fue la estadística la que me proporcionó indicios al respecto. La misma nos

enseña que en 1876 (un año después del de mi propio nacimiento) se alcanzó en Alemania el «máximo de criaturas nacidas vivas» por cada mil personas. Ese índice fue de 40'9. Hasta fines de siglo siguió una lenta disminución de los nacimientos, que entretanto se compensó ampliamente por la disminución de los casos de mortandad. Súbitamente, con exactitud desde 1900, se produce en el curso de trece años una caída del número de nacimientos de 35 a 27, una caída como, según lo asegura la estadística, no experimentó pueblo civilizado alguno en tan breve lapso. A todo esto no podía hablarse en absoluto de un empeoramiento real de la raza. Las enfermedades venéreas y el alcoholismo disminuyeron, la higiene progresó. Las causas son puramente morales o, para decirlo de una manera más indiferentemente científica, de política cultural; radican en la «civilización», en el desarrollo progresista de Alemania en el sentido occidental del término. Durante esos años, para decirlo brevemente y también ponerlo de revés, la prosa alemana mejoró; al mismo tiempo, el elogio y el conocimiento de los métodos anticonceptivos llegó hasta la última aldea.

En 1876, cuando la nación se hallaba en el pináculo de su fertilidad, vivían en Alemania Bismarck, Moltke, Helmholtz, Nietzsche, Wagner, Fontane. No eran literatos de la civilización, pero después de todo señalados hombres de espíritu. ¿Qué tenemos hoy en día? El nivel. La democracia. ¡Pues ya la tenemos! ¡El «ennoblecimiento», la «humanización», la literaturización, la democratización de Alemania está rapidísimamente en marcha, después de todo, desde hace aproximadamente veinte años! ¿Por qué gritan e incitan entonces aún? ¿No resultaría entonces más acorde a la época un poco de conservadurismo?

Sé muy bien qué significa el que exactamente en 1900, cuando mi propia persona llegó a los veinticinco años, se inicie el descenso de la fertilidad, en forma súbita y sin precedentes en ningún pueblo civilizado. En ese momento, exactamente en el año en que apareció Los Buddenbrook, esa historia del ennoblecimiento, sublimación y degeneración de una estirpe burguesa alemana, ese libro indudablemente muy alemán, pero que también es, sin duda alguna, un síntoma de disminución de la salud nacional, para llegar, en el término de quince años, a las setenta ediciones, en ese momento, conmigo y con los de mi condición, comienza el proceso moral-político-biológico tras el cual se halla el literato de la civilización, azuzándolo con su látigo. Sé exactamente cuánto participo de él, y también cuánto significa mi acción, la expresión y el favorecimiento de ese proceso. Solo que desde siempre, y en contraposición al literato radical, también he albergado en mi seno tendencias opuestas conservadoras y, sin entenderme políticamente yo mismo, las he expresado desde temprano. Eso fue consecuencia del concepto de la vida que había obtenido de Nietzsche y de mi relación para con ese concepto, que podría ser irónica, pero que no lo era más que mi relación para con el «espíritu». Este concepto de la vida adquiere actualidad nacional hacia 1900, cuando se inicia la caída de la fertilidad. Es un concepto conservador, y

apenas concluida la novela de la decadencia, se anuncia la contravoluntad en forma de ironía, cuando estas palabras, «vida» y «conservar», comienzan a desempeñar un papel en mi producción. Entonces escribí: «El reino del arte se incrementa, y el de la salud y la inocencia se reduce en esta tierra. Habría que conservar con el mayor cuidado lo que aún queda de él, y no habría que tratar de seducir para la poesía a gentes que prefieren leer libros sobre caballos con instantáneas… Es un contrasentido amar la vida y no obstante empeñarse con todas las fuerzas en atraérsela de su lado, en conquistarla para todos los refinamientos y melancolías, para toda la nobleza enferma de la literatura». (Tonio Kröger). Como se ve, yo aplicaba aquellos conceptos y palabras a cuestiones puramente morales-espirituales, pero no cabe duda alguna de que, inconscientemente, al hacerlo vivía en mí la voluntad política, y una vez más se revela que no es necesario hacer de activista y manifestante político, que es posible ser un «esteta» y no obstante poseer profundos contactos con lo político…

Concluyo estos apuntes el día en que se anuncia el comienzo de las negociaciones de armisticio entre Alemania y Rusia. Si todo no nos engaña, habrá de cumplirse el deseo largamente acariciado por mi corazón, casi desde comienzos de la guerra: ¡paz con Rusia! ¡Primeramente la paz con ella! Y si la guerra continúa, continuará contra Occidente solamente, contra los «trois pays libres», contra la «civilización», la «literatura», la política, el bourgeois retórico… La guerra prosigue; pues esto no es una guerra, esto es un período histórico, que puede prolongarse como entre 1789 y 1815, o también como entre 1618 y 1648, «y antes de que», se dice en el poema de la reyerta fraternal en Habsburgo:

Y antes de que los que ahora son hombres bajen a la tumba, y que los que ahora son niños se hayan hecho hombres,
no se detendrá el fermento que ahora bulle en la sangre.

La guerra continúa; y también este libro, en el cual se ha reproducido en pequeña escala, en el cual se repitió en el plano personal, podría continuar con ella, así durase treinta años. Dichoso de mí que puedo hacer lo que a los pueblos que se yerguen terriblemente les estará vedado aún por mucho tiempo: dichoso de mí que puedo concluir. Algunas de estas páginas son bellas; son aquellas en las cuales pudo hablar el amor. Nunca más volveré a mirar allí donde imperan la pendencia y la amarga separación. Pero es verdad que allí se han rechazado las injustas mortificaciones del honor, que a su vez eran solo una imagen de la gran mortificación del honor que experimentó un pueblo por la acción de todo un mundo elocuente.

¿Cuál es este mundo? Es el de la política, el de la democracia; y el hecho de que haya tenido que oponerme a él, el que en esta guerra haya tenido que situarme del lado de Alemania —y no, como el literato de la civilización, del lado del enemigo—, tal necesidad surge claramente, para todo aquel que pueda ver, de todo cuanto he escrito y dispuesto durante quince años de paz. Pero la apariencia de que me hallo

solo con mi creencia en el sentido de que el problema del hombre no es nunca jamás políticamente soluble, sino que solo se lo puede resolver de una manera espiritual y moral, no puede ser otra cosa que una apariencia, debe fundarse en un engaño. La legitimidad de semejante modo de sentir y considerar las cosas está consolidada por demasiadas manifestaciones de espíritus nobles que siguieron siendo alemanes al ser excesivamente alemanes. Wieland era nacional en el sentido más elevado y espiritual, cuando sostenía que el eterno estribillo de todos sus amigos políticos era el de que, si alguna vez hubiese de mejorar la situación de la humanidad, la reforma debía comenzar no por las formas gubernamentales ni por las constituciones, sino por los hombres individuales. También lo era cuando prorrumpió en este interrogante: «¿Qué alemán, en cuyo pecho arde siquiera una chispa de sentimiento nacional, puede tolerar la idea de que un pueblo foráneo se arrogue el derecho de imponernos, con las armas en la mano, una creencia ilusoria política que destruya todas nuestras situaciones domésticas y cívicas, y en el mismo instante en que sus labios no profieren otra cosa que derechos del hombre, libertad, igualdad, cosmopolitismo y fraternidad general, nos someten a la abominable opción de convertirnos en traidores a las leyes de nuestra patria, a nuestros gobernantes legítimos y a nosotros mismos y a nuestros hijos, o de permitir que se nos trate como los esclavos más abyectos?». Y sabía que no estaba solo y que no cometía traición al espíritu cuando concluyó su serie de ensayos sobre la Revolución Francesa con estas palabras: «Solamente concluiré mi existencia, fiel a los principios e ideas que he expuesto públicamente desde hace más de treinta y cinco años, contribuyendo, como escritor, a impulsar todo cuanto considero sea para el mayor bien de la humanidad; y precisamente por ello he de oponerme con todas mis fuerzas, mientras sea necesario, a todos los conceptos inauténticos, confusos y mendaces de libertad e igualdad, a todas las máximas, razonamientos, declamaciones y asociaciones que apunten a la anarquía, la sedición, la subversión violenta del orden cívico y a la realización de la nueva religión política de los demagogos franco-occidentales, o también (acaso contra las intenciones de los así llamados demócratas bienintencionados) que conduzcan hacia ello; y no pongo en duda que, en este aspecto, tendré y conservaré a mi lado a todo alemán auténticamente patriota, amigo del pueblo y ciudadano del mundo».

A LA BÚSQUEDA DEL BURGUÉS

GEORG LUKÁCS

Vivir —es combatir dentro de sí el salivazo de oscuras fuerzas.
Crear —administrar justicia sobre el propio yo.

IBSEN

I

¿Qué significa «búsqueda del burgués»? ¿Acaso no está el burgués por doquier, acaso no es la cultura actual, al menos en Occidente, desde la economía hasta la poesía y la música, burguesa? Plantear, además, esta pregunta a propósito de Thomas Mann, ¿no es algo sobremanera injustificado, tratándose de un escritor que, ya desde sus comienzos, ha reconocido su estirpe burguesa con un énfasis muy superior al usual entre los escritores actuales?

La pregunta aún se complica más si se advierte que a la obra de Thomas Mann (aunque por supuesto, no siempre a su pensamiento) le falta todo rasgo utópico. Que esto quede anotado aquí como característica, nunca como determinación de rango. Thomas Mann es un realista de rara fidelidad a la realidad, devoto, incluso, de la realidad. Si bien sus detalles, y aún más sus fábulas, sus concepciones ideales, de ninguna manera se quedan en la superficie de la vida cotidiana, si bien su depurado estilo resulta más que lejano de cualquier naturalismo, el contenido de su creación jamás va, en él, más allá de la realidad misma. Lo que se nos ofrece en la obra de Thomas Mann es la Alemania burguesa (completada por su génesis, por la desvelación de los caminos que han conducido hasta ella), es su problemática interna intensamente apresada, pero de una manera tal que su dialéctica lleva, por vía natural, hasta más allá de sí misma, y nunca hacia una perspectiva de futuro encantada en el presente, ni tampoco vivificada de una manera entre utópica y realista. No son pocas las obras del realismo así conformadas. Basta con aludir al Wilhelm Meister de Goethe. Estando Thomas Mann tan íntimamente relacionado con Goethe, a este respecto es su antítesis artística.

Pero precisamente así es subrayada la burguesía una vez más como forma de vida, como principio conformador. Thomas Mann pasa generalmente por ser, con toda justicia, el escritor alemán más representativo del presente, de la primera mitad del siglo XX. Pero una representatividad semejante ofrece diversas tipificaciones, aun

tratándose de un mismo pueblo. Hay escritores representativos que resultan ser los portavoces, claros y decididos, de lo venidero, y hay escritores cuyo talento y vocación consisten en ser «espejo del mundo»; el impulso schilleriano de futuro es tan representativo como la fijación goethiana del instante. Y, sin embargo, aun aproximando a Thomas Mann al tipo de Goethe (o al de Balzac, o al de Tolstói), aun declarando que su obra ha de ser considerada como «espejo del mundo», aquello que hay en él de específico todavía no queda suficientemente fijado. Hablábamos de los rasgos utópicos de la novelística goethiana del ciclo Meister, de los motivos que en él, al igual que en Balzac, Keller o Tolstói, encontramos. Nada semejante puede encontrarse en Thomas Mann. Y con ello surge una forma específica de representatividad: Thomas Mann ofrece una imagen consumada de lo burgués en la plenitud de su problemática, pero, precisamente, su ser mismo de este momento, su ser mismo de esta etapa. (Por supuesto que esta caracterización del burgués alemán actual solo llega, en principio, hasta la época prefascista; la imagen del alemán fascista o luchador contra el fascismo aún no aparece en la obra de Thomas Mann).

De ahí que numerosos alemanes se reconozcan en la obra de Mann de una manera muy diferente, mucho más profunda y a la vez más inmediata, más íntima e intensa que en las obras de otros escritores. Y como la problemática por ella configurada no hace sino comportar interrogantes a los que no da respuesta, contestándolos, antes bien, y a lo sumo, con grandes rodeos y a base de múltiples mediaciones inmediatamente disueltas con ironía, el radio de influencia de sus obras es muy superior al de las de sus contemporáneos. Por elevadas que resulten las exigencias que la línea argumental de su narrativa imponga a la inteligencia artística del lector y por complejas que sean las incitaciones espirituales derivadas de la bien tejida red de sus interrogantes y reservas, las fábulas y figuras de sus obras están configuradas de la manera más sencilla y evidente, resultando inteligibles incluso a la persona menos complicada. Y como lo que queda reflejado es, precisamente, la contrafigura de un estadio moral del mundo, su influencia es de las que permanecen: en cada uno de los momentos apresados queda fijada y detenida una etapa del desarrollo de la burguesía alemana a la que habrá de regresar siempre todo aquel que dentro de sí reviva su propio pasado y el de su país.

Esta forma tan peculiar de representatividad resulta, por otra parte, reforzada por la lenta evolución orgánica de Thomas Mann. También aquí hay un caminar al unísono con la realidad. Por supuesto que esta se convirtió, sobre todo durante la segunda mitad de su carrera, en algo peor que simplemente turbulenta, resultando así inevitable que este tempo quedara también reflejado en su obra. Pero el carácter épico de la obra considerada en su totalidad, fundamentado en el tono pausado y narrativo de su experiencia del mundo, no podría ser ignorado: las obras en donde estos cambios violentos quedan reflejados no solo siguen conservando su carácter

sereno, épico-irónico, sino que su nacimiento exige tanto tiempo que ya aparecen encerrando una problemática de tipo ideológico madura y desarrollada: sobre el paso hacia delante que ha dado la historia o que está a punto de dar, con el pro y el contra de su génesis moral y espiritual. Los cambios mismos quedan fuera de la obra como tal. Thomas Mann se limita a representar los reflejos que arrojan en la vida cotidiana. Nuevamente hay que diferenciar de la manera más estricta esta lentitud del tempo del desarrollo respecto de cualquier clase de naturalismo. El contenido de las obras de Thomas Mann jamás corresponde a los talantes cotidianos de la burguesía alemana. Por el contrario, cuanto más grande es su madurez más decididamente se opone a las corrientes reaccionarias dominantes. Pero incluso oponiéndose a ellas, las armas espirituales con las que ejerce su lucha caracterizan una vez más el punto culminante de la conciencia burguesa entonces posible; incluso oponiéndose a ella, Thomas Mann, el creador, no puede zafarse de la burguesía. La profundidad y extensión de su influencia descansan sobre la estabilidad de este suelo social; es representativo porque es la imagen visible y llena de sentido de lo mejor que hay en la burguesía alemana.

Por supuesto que todo esto se refiere exclusivamente a la configuración artística expuesta. Su cómoda plenitud, de aspecto a veces incluso casi indolente, no es sino, por el contrario, el resultado de una larga y atormentada lucha con la problemática múltiple y, sobre todo, de carácter interior y moral, de ese mundo del que precisamente puede surgir, orgánicamente trabada, una configuración semejante. Thomas Mann es, pues, como artista, el polo diametralmente opuesto al filósofo Schelling, el cual, como Hegel decía, «llevó a cabo su formación filosófica a los ojos del público»; sus obras exponen, por el contrario, síntesis de etapas históricas ya consumadas y trabajadas hasta el final, de tal manera que —por necesidad—, el desarrollo espiritual de su visión del mundo ocurre, de hecho, ante el público.

A nuestro entender, siempre es equivocado partir, en la interpretación de las obras de escritores importantes, de sus propias proposiciones teóricas. La importancia literaria universal de tales obras consiste, por lo general, siempre, en que aquellos conflictos de su época que en los ensayos audaces y valientes de su pensamiento solo han llegado, en el mejor de los casos, a una antinomia honradamente expuesta y, a menudo, han dejado subsistir el sí y el no inmediatamente juntos uno y otro, o incluso pueden, no pocas veces, petrificarse en tomas de posición falsas o reaccionarias, adquieren, en las obras, la forma de movilidad mayor que para tales problemas resulta posible en la realidad históricamente dada. En la mayor parte de los casos esto es, sin embargo, algo más que la plenitud artística de productos fragmentarios de pensamiento. Es la corrección que el proceso de conformación de la realidad, su reflejo apasionadamente llevado hasta el final, es decir, la realidad misma, en última instancia, impone a las tendencias erróneas del pensamiento del escritor. En lugar alguno ha sido tan palmariamente refutado el legitimismo utópico de Balzac, o el

sueño cristiano y plebeyo de Tolstói de hermandad con los campesinos, que en el Gabinete de antigüedades o en Resurrección.

Thomas Mann es un ejemplo extremo de esos escritores cuya grandeza consiste en ser un «espejo del mundo». Sin que ello quiera decir que filosóficamente sea un diletante o un hombre de pensamiento escasamente consecuente. Por el contrario, la suya es la cultura de mayor nivel de pensamiento de la Alemania burguesa de su tiempo; pocos contemporáneos han llevado tan lejos, de manera tan profunda y consecuente, la meditación sobre los pensadores reaccionarios más importantes de este período, Schopenhauer y Nietzsche, pocos han vivido como él la relación existente entre sus sistemas y métodos y los problemas vitales de la burguesía contemporánea. Pocos contemporáneos hay, como él, en quienes la visión del mundo, lentamente trabajada, haya ido creciendo tan estrechamente unida a la obra.

Pero precisamente por eso, rara vez resulta tan evidente como en Thomas Mann la refutación de lo falso, de lo contrario al progreso, por el acabamiento literario en la vida autónoma de las figuras, de las fabulaciones, de las situaciones. Escojo provisionalmente un pequeño ejemplo. Los Buddenbrook fueron escritos en una época en la que Thomas Mann consideraba —y con él una porción esencial de la inteligencia burguesa alemana— a Schopenhauer como el filósofo rector de una visión del mundo propiamente alemana. Veía el gran camino de la evolución alemana en el orden del pensamiento (aún incluso largo tiempo después de la terminación de su primera gran novela) como partiendo de Goethe y de él, a través de Schopenhauer y Wagner, hasta Nietzsche, desde el cual se llegaba a una cultura de pensamiento auténticamente alemán, propia de la actualidad y del futuro. No es, pues, sorprendente que la influencia de Schopenhauer resultase evidente en Los Buddenbrook, que Thomas Mann configurase en esta obra la posición de Schopenhauer frente a la vida. Pero ¿cómo se advierte esto en la obra misma? Thomas Buddenbrook es un hombre destrozado. Sus esfuerzos por dar un nuevo impulso al negocio fracasaron hace ya tiempo; ya no le quedan esperanzas de que su hijo pueda conseguir, como sucesor y prolongador de su actividad, lo que a él le resultó imposible; la convivencia espiritual con su mujer se le hace cada vez más problemática. En semejante estado cae en sus manos El mundo como voluntad y representación. Y ¿qué efecto le causa este libro? «Se sintió lleno de un gran sosiego, grato y desconocido. Tenía la satisfacción incomparable de ver cómo un cerebro tan enormemente superior se apoderaba de la vida, de esta vida tan poderosa, cruel y sarcástica, para domeñarla y condenarla…, la satisfacción del que sufre, del que guarda siempre escondido su dolor por la frialdad y dureza de la vida, lleno de vergüenza y de mala conciencia, y, de repente, recibe de manos de un ser grande y sabio la justificación básica y solemne de su sufrimiento en este mundo —de este mundo, el mejor de todos los imaginables, del que con un sarcasmo divertido quedó demostrado que es el peor de los imaginables—… Sentía

todo su ser magnificado de una manera inmensa, poseído por una embriaguez oscura y difícil, sus sentidos rodeados de niebla y plenamente encantados por algo indeciblemente nuevo, sugestivo y prometedor que le hacía pensar en su primer deseo amoroso, abierto a la esperanza». Ni siquiera el más acerbo enemigo de Schopenhauer podría representarlo de manera más acabada como musageta de la decadencia.

En principio, no se trata de cómo pudo ver y valorar entonces el pensador Thomas Mann el problema general de la decadencia. Con este ejemplo no se intentaba sino iluminar la fundamentación estructural de sus preguntas y respuestas en el orden del pensamiento y de la creación literaria, así como de conferir a las observaciones que siguen la norma metodológica de atenerse en todo primariamente a la obra, para interpretar a partir de ella al pensador y al político Thomas Mann, y no, como se hace a menudo, al contrario.

II

Solo a partir de aquí puede ser concretamente iluminado, en la plenitud de su sentido, nuestro paradójico problema inicial, es decir, el de la búsqueda del burgués como piedra de toque de la obra de Thomas Mann y fundamento de su popularidad e importancia representativa. Problema que conduce a una contradicción esencial de la existencia del artista en la era burguesa, que Friedrich Schiller fue el primero en desvelar con su indicación de lo «sentimental» (elegiaco, satírico e idílico) como tendencia básica del nuevo mundo burgués. La confrontación originaria, genialmente iluminadora, es de una evidencia tan sencilla como punzante: «El poeta… es naturaleza él mismo, o tendrá que buscarla», dice Schiller.

Pero la complicación aumenta con un nuevo problema. Que se insinúa ya en el propio Schiller: ¿es Goethe un escritor ingenuo? Y, añadimos nosotros, ¿no lo son acaso también Tolstói o Thomas Mann? Pero si la respuesta es positiva: ¿en qué relación se encuentra Goethe con la realidad moderna? ¿Cuál es su posición respecto de la búsqueda de la naturaleza, de lo sentimental? Respecto de las figuras menores podía decir Schiller consolado que «caminan salvajes a través de su época, protegidas, gracias a un sino favorable, de su mutiladora influencia». Por supuesto que sabía perfectamente que estos sencillos contrastes no sirven para determinar la posición de Goethe en la literatura universal. Busca la solución, sin embargo, un tanto unilateralmente, planteando el problema de la manipulación de una materia sentimental por parte de un poeta ingenuo, cosa que consigue esclarecer, no obstante, con gran ingenio, apoyándose en el Werther, Tasso, Wilhelm Meister y Fausto. Sí, Goethe es ingenuo, pero su ingenuidad ya no es, necesariamente, en el orden social, tan autoevidente y problemática como podía serlo la de un Homero, por ejemplo; la suya es una ingenuidad a la vez natural y trabajosamente elaborada. Esta

ingenuidad goethiana determina tanto el enfrentamiento artístico inicial con el objeto, como su culminación formal definitiva, dejando entrar, sin embargo, en la obra, durante el proceso intermedio, toda la corriente perturbadora de lo sentimental. Puede, pues, realmente ser aceptada la validez de la confrontación schilleriana: «La naturaleza ha concedido al escritor ingenuo el privilegio de producirse siempre como una unidad indivisa, de ser en cada momento un todo autónomo y completo y de interpretar a la humanidad realmente, en la plenitud de su contenido. Al sentimental le ha dado el poder o, más bien, le ha impreso el vivo impulso de reconstruir a partir de sí mismo aquella unidad disuelta por la abstracción, haciendo plena en sí la humanidad y accediendo, de este modo, de una circunstancia limitada a otra infinita». En los grandes realistas de la era burguesa, sin embargo, en Goethe y Keller, Balzac y Tolstói, esta confrontación se presenta en forma de proceso dialéctico, en el cual lo sentimental es transformado a lo largo del camino que media entre lo ingenuo inicial y su estadio de plenitud, en un momento asumido ya en la obra realista.

¿En qué posición se encuentra Thomas Mann en la lista de los grandes épicos «ingenuos» de los siglos XIX y XX? El rodeo que hemos hecho resultaba necesario para deshacer la contradicción aparentemente contenida en nuestra descripción de su figura. Dábamos a su realismo el calificativo de «espejo del mundo», y, a la vez, exaltábamos la representatividad de Thomas Mann como conciencia de la burguesía alemana. La contradicción es evidente. Porque allí donde el escritor aparece como corporeización de la conciencia, la ingenuidad originaria se ha esfumado. El hecho de la conciencia como poder vital es expresión y reconocimiento de la distancia existente entre el ser y el deber, entre la apariencia y la esencia, y, con ello, ¿no hemos vuelto, acaso, al sentimentalismo schilleriano, al abismo abierto entre la realidad y el ideal? ¿No queda así asumido el realismo ingenuo de la gran épica?

No lo creemos. El deber no tiene por qué alzarse, como en el caso de Kant y, en buena parte, en el de Schiller, como algo totalmente extraño frente a una realidad de naturaleza diferente. También puede surgir —hegelianamente— de la contradictoria identidad entre esencia y apariencia. La conciencia ya solo es, en tal caso, la advertencia: llega a ser el que eres, sé esencial, desarrolla —a pesar de las influencias perturbadoras del mundo interior y exterior— lo que dentro de ti, como núcleo y esencia, mora y palpita siempre vivo.

Thomas Mann, el burgués consciente y profundo, es en este sentido, la conciencia de la burguesía alemana. Puede decirse que en él se ha hecho consciente el núcleo sociológico del descubrimiento schilleriano de la esencia del arte moderno. Está decididamente convencido de que la pregunta acerca de la esencia del burgués actual es la pregunta misma acerca de su condición burguesa. En la búsqueda del burgués cobran vida para él todos los problemas, presentes y futuros, de la cultura de nuestro tiempo. Un gran sucesor de Goethe, Gottfried Keller, construyó ya una obra

gigantesca, fruto de su vida entera, a partir de este problema. Condicionado, sin embargo, por el modo de vida suizo, tal y como este era hacia la mitad del siglo pasado. La diferencia básica entre ambos fue vista claramente por Thomas Mann —aunque, por supuesto, no al comienzo de su carrera—.

En los años veinte escribía sobre Suiza: «Ante nuestros ojos se desenvuelve un pueblo de estirpe alemana que, separado políticamente muy pronto del tronco principal, habiendo compartido sus destinos espirituales solo hasta cierto punto, jamás perdió el contacto con el pensamiento europeo occidental, y no participó de aquella degeneración del Romanticismo que hizo de nosotros unos solitarios y proscritos… Algo sí puede, en todo caso, enseñarnos la visión del espíritu suizo: un estadio de la evolución del destino alemán mismo».

Este conocimiento, al que accedió Thomas Mann a raíz de la Primera Guerra Mundial y del desmoronamiento de Alemania, falta necesariamente en el horizonte inicial de sus problemas. El cual, sin embargo, no es tan simple, tan poco sociológico, como el propio Thomas Mann ha querido presentarlo a veces. Refiriéndose a sus primeras obras, escribió durante la guerra: «Porque, verdaderamente, he ignorado un poco la transformación del burgués alemán en el bourgeois». Thomas Mann infravalora en este punto su propia producción. Piénsese solo en el contraste en la evolución de las familias Hagenström y Buddenbrook; en la primera culmina la del burgués alemán en el bourgeois, esa transformación que Thomas Mann se acusa de «haber ignorado». Ha «ignorado» esta evolución en tan mínima medida, que la segunda mitad de su novela primeriza gira cultural, política y moralmente en torno a un solo eje: ¿quienes son los burgueses auténticos, los Hagenström o los Buddenbrook?

La respuesta es, a primera vista, muy sencilla: la burguesía patricia de los Buddenbrook se hunde necesariamente, en tanto que los Hagenström dominan la nueva Alemania. Esto está claro; eso no lo ha «ignorado» Thomas Mann. Solo que al constatar este hecho no se ha limitado a hacerlo tranquilizándose resignadamente. De haber actuado así, hubiera tenido que renunciar a una cultura alemana contemporánea, a la posibilidad de una gran literatura a la altura de los tiempos. Se hubiera convertido en un laudator temporis acti, únicamente, en un nuevo Raabe.

Y así se le plantea el problema: ¿quién es el burgués? ¿Cuál es en realidad su carácter paradigmático y culturalmente rector, de no corresponder al tipo triunfante de los Hagenström? En tal caso los Buddenbrook podrían no ser únicamente una estirpe en decadencia, sino por el contrario —y con todos sus rasgos matizados por la decadencia—, los titulares de una cultura burguesa de la que ayer hubo de estar orgullosa Alemania y que hoy debería ser la fuente de su renovación, de la orgánica prolongación de sus glorias antiguas. La sucesión generacional de los Buddenbrook no sería, pues, sino una historia de la mutación de las tradiciones culturales alemanas a lo largo del siglo XIX.

Esta gran novela de juventud se alza sobre un doble contraste. Porque no se trata solo de la contradicción formada por los Hagenström y los Buddenbrook, sino de la contradicción existente, asimismo, entre dos de los miembros de esta última familia, Thomas y Cristian. En el caso de Thomas y Cristian, el problema se presenta así: ¿rendición a la decadencia o lucha contra ella? En Cristian (como en el héroe de la narración Bajazzo), los nuevos tiempos y la consiguiente relajación de la antigua burguesía patricia minan completamente la vieja moral. La imagen de la crisis del siglo, del fin de siècle encuentra aquí su precedente: la autodescomposición de la personalidad por el abandono interior de los principios vitales burgueses de carácter medular, del cumplimiento del deber, del espíritu profesional. Sobre Thomas actúan estas mismas fuerzas disolutorias, y, sin embargo, son vencidas por él gracias a una tenaz autodisciplina; donde Cristian es vencido humanamente y anulado, Thomas consigue hacerse con una personalidad burguesa. Ahora bien, la fuente tanto de esta forma exterior como de la interior, es el desespero ante la desenfrenada anarquía del sentimiento. «He llegado a ser como soy», se decidió a decir por fin (Thomas), y su voz sonaba conmovida, «porque no quería llegar a ser como tú. Si te he evitado interiormente, ha sido porque me veo obligado a protegerme de ti, porque tu ser, tu esencia, es un peligro para mí… solo digo la verdad».

La «disciplina vital» de Thomas Buddenbrook ha surgido, pues, y se ha desarrollado como estética, moral y filosofía de la cultura de una nueva conciencia burguesa. Pero ¿ha encontrado así, por fin, Thomas Mann a su burgués? Desgraciadamente, no.

Thomas es, en realidad, y también interiormente, el hermano de Cristian; se ha convertido en burgués coaccionándose a sí mismo, y al fracasar su primer intento de participar en el nuevo giro económico de la burguesía, el de los Hagenström, hace con fuerza cada vez mayor el papel de figura decorativa —iluminada por Thomas Mann, por irónicos acentos—, de intérprete teatral de su propia vida.

¿Es este, por fin, el burgués encontrado? La pregunta queda en suspenso. Conversando una vez con su hermana, Thomas cita unas palabras de su mujer sobre Cristian: «¡No es un burgués, Thomas! ¡Es todavía menos burgués que tú!». La hermana contesta estremecida: «¿Burgués, Tom? Ay, me parece que en todo el ancho mundo no hay un burgués más grande que tú…». Thomas se opone. «Bueno; ¡no hay que interpretarlo así!…».

El dilema entre «disciplina vital» y anarquía del sentimiento no queda, pues, en absoluto solucionado para Thomas Mann. El problema vuelve a plantearse en el momento central de su obra, antes de la primera guerra mundial. Sobre todo en las narraciones Tonio Kröger y La muerte en Venecia. En ellas se ventila, primordialmente, el problema del rendimiento mismo de la vida del artista, en torno a la pregunta acerca de si la «disciplina vital» como domeñadora de la anarquía del sentimiento, puede hacer una profesión de la actividad artística —imagen aquí, para Thomas Mann, de

legítima efectividad cultural, de auténtica profesión espiritual, ejercida a impulsos de una necesidad interior y llena de sentido—. Refiriéndose a la efectividad del protagonista de «La muerte en Venecia» decía: «Gustav Aschenbach era el poeta de todos aquellos que trabajan al borde del agotamiento, de los sobrecargados, de los que se sienten caídos y no dejan, sin embargo, de mantenerse en pie, de todos estos moralistas de la acción fructífera que, pobres de aliento y con escasos medios, a fuerza de poner en tensión la voluntad y de administrarse sabiamente, logran producir, al menos por un momento, la impresión de lo grande. Estos hombres abundan mucho, son los héroes de la época».

Con estas palabras se limitaba a revelar el secreto de su propia efectividad de entonces. Bien está. Pero ¿se ha encontrado con ello al burgués? La pintora rusa Lisaweta Iwanowna llama certeramente a su amigo Tonio Kröger «burgués descarriado», y el mismo Tonio Kröger ve, por una parte, con claridad, que hoy solo puede hacerse un arte auténtico (una cultura auténtica y una moral) por el propio camino suyo. Por otra parte ama la vida, y la sitúa por encima de cualquier arte necesariamente enajenado de ella, dando de la vida la siguiente y muy burguesa definición: «No piense en César Borgia ni en cualquier otra filosofía embriagadora que pueda exaltarnos. Ese César Borgia no significa nada para mí, no le doy importancia alguna, y no seré capaz de comprender nunca que pueda ser venerado como ideal lo extraordinario y demoníaco. No, la "vida", tal y como se opone permanentemente al espíritu y al arte, no se nos presenta como una visión de sangrienta belleza y hermosura salvaje, no como lo extraordinario que da vida a lo extraordinario en nosotros, sino que son precisamente lo normal, lo decente y lo agradable quienes constituyen el reino de nuestros deseos, la vida, en fin, en su banalidad tentadora».

Estamos, pues, evidentemente otra vez en la meta: los sencillos, los Hans Hansen e Ingeborg Holm, ellos son la buscada vida burguesa.

Y sin duda lo son —en el deseo de Tonio Kröger y sus iguales. Pero si este hallazgo fuera algo más que una lírica ironía, Thomas Mann tendría que renunciar a toda la cultura burguesa, ya que los Hans Hansen e Ingeborg Holm tienen tan poco que ver con el desarrollo cultural de la burguesía alemana, de Goethe a Thomas Mann, como los Hagenström o los Kröterjann, por muy estéticamente atractiva que resulte su visión y por muy apropiados que puedan resultar como objeto de algún deseo. Pero el deseo, incluso el más sincero, engaña. En la Fiorenza de Thomas Mann, el moribundo Lorenzo de Médici dice a Savonarola: «En el lugar a donde el deseo nos empuja, ¿no es verdad?, ni se está ni se es. Y, sin embargo, el hombre confunde gustosamente a los hombres con su deseo».

Tonio Kröger, el «burgués descarriado», el hermano espiritual de Thomas Buddenbrook convertido en escritor, parece ser así el burgués auténtico, y su camino de la «disciplina vital», la ética verdadera de la nueva burguesía. También aquí se

enjuicia a sí mismo Thomas Mann de manera implacable. La muerte en Venecia es la culminación de un proceso configurador. Porque en Gustav Aschenbach llega a su plenitud lo que en Tonio Kröger no era sino deseo y tendencia. Ha construido una vida formalmente perfecta y una obra importante basándose en la moral de la «disciplina vital». Severos y orgullosos se alzan ambos por encima de la vulgaridad de lo cotidiano, sobre su filisteísmo mezquino, sobre su igualmente mezquino anarquismo bohemio. Un pequeño conflicto tiene solo lugar, sin embargo, un sueño en medio de este conflicto, para cuya decisión apenas ocurrió nada perceptible —y la «disciplina vital» se derrumba sin resistencia ni salvación posible, como si no fuera el producto de una vida difícilmente construida a base de sinceridad y ascetismo—. «Aquella noche tuvo un sueño terrible, si puede llamarse sueño a un acontecimiento corporal-espiritual ocurrido, es cierto, plenamente dormido y en completa independencia, pero que se había desarrollado sobre todo en su alma; los acontecimientos que pasaban ante él, y que venían del exterior, quebrantaron su resistencia, una resistencia profunda y de naturaleza espiritual; violentamente devastadores penetraron en su alma, y dejaron arrasada su existencia y toda la cultura de su vida».

Este juicio, pronunciado sobre sí mismo, es el resultado último de la producción de Thomas Mann anterior a la guerra. No hay que dejarse engañar, en la justa valoración de esta ironía profundamente pesimista, por el lúdico happy-end de Alteza Real. El destino de sus protagonistas se desenvuelve en una atmósfera de novelesca improbabilidad, y ostenta, de manera sobresaliente, un carácter de excepción no paradigmática. Por lo demás, la segunda novela es tanto un epílogo a Los Buddenbrook como un prólogo a La muerte en Venecia. El formalismo de la «disciplina vital» se disuelve en el Príncipe Alberto en una autoconsciencia de su falta de contenido y de su nulidad. Se compara a sí mismo y su «disciplina vital» de soberano con el comportamiento de un pobre loco que creía que ha dado él mismo a cada tren en marcha la señal de partida. «Fimmel Gottlieb se figura que el tren se pone en marcha a un gesto suyo. Eso mismo me ocurre a mí. Hago una señal y el tren se pone en marcha. Pero igual iría sin mí, y el que yo dé la señal no es más que un teatro de monos. Ya estoy harto…» Y el educador del protagonista principal, el doctor Überbein, el entusiasmado apóstol de la «disciplina vital», de la inteligencia destinada a florecer sobre ese suelo, se derrumba —igual que Gustav Aschenbach— sin remedio por un pequeño e insignificante motivo. «Aquel hombre desapacible y poco amistoso… que rechazaba con orgullo cualquier muestra de confianza, y que había dedicado su vida fría y exclusivamente a alcanzar merecimientos…, yacía allí ahora; el primer infortunio, el primer giro desfavorable en el campo de sus merecimientos le había hecho caer miserablemente».

No se crea que se trata solo de un problema marginal o periférico de la cultura burguesa alemana de los años anteriores a la Primera Guerra Mundial. El problema se

sitúa en su mismo centro: la moral de la «disciplina vital» está íntimamente ligada con las condiciones espirituales de vida de los mejores representantes de la cultura, de los más auténticos intelectuales de la imperialista y prusianizada Alemania guillermina. Respecto de algunos intelectuales, sobre todo de aquellos que no estaban dispuestos a buscar su felicidad por el camino de los Hagenström, la disyuntiva entre Cristian y Thomas Buddenbrook, entre anarquía del sentimiento y disciplina vital, era, en realidad, profundamente típica. (Con vistas a aclarar mejor la situación, debe observarse aquí, aunque solo sea de manera tangencial, que entre los contemporáneos de Thomas Mann algunos sociólogos estelares estaban empeñados en la tarea de armonizar la vía de los Hagenström con la de los Buddenbrook o Aschenbach en el orden moral y filosófico-cultural; así, por ejemplo, Rathenau, Max Weber y Troeltsch). Y que la moral de la «disciplina vital» conduce por razones de necesidad interna al prusianismo es algo que se evidencia con la mayor claridad en la propia evolución de Thomas Mann: el acceso a la fama del escritor que protagoniza La muerte en Venecia gracias a una epopeya sobre Federico el Grande no hace sino anticipar —y, sin duda, no casualmente— el trabajo del autor durante la Primera Guerra Mundial.

Thomas Mann, el creador de figuras, ocupa a este respecto, sin embargo, una posición singular y paradójica. Por una parte muestra que la vía surgida del dilema entre Cristian y Thomas Buddenbrook conduce a un reconocimiento de la prusianización de Alemania; por otra parte lleva a cabo en su obra una crítica destructora del irrealismo y carencia de valores de la ética entera de la «disciplina vital».

Con ello continúa Thomas Mann la obra del viejo Fontane. También este admira y enaltece, con más resolución incluso que Thomas Mann, todavía en el camino de la madurez, la «disciplina vital» prusiana, los héroes de guerra prusianos, la «superación» prusiana de la mezquindad vital del bourgeois. Aunque el propio Fontane ofrece en su obra —en Schach von Wuthenow, en Irrungen, Wirrungen, en Effi Briest— una crítica radical de ese mismo tipo con el que se siente unido por razones más hondas que las de simple simpatía personal, y en el que ha vislumbrado a menudo, por supuesto que también en su vida, y rodeado de un creciente escepticismo, una posible moral de la problemática humana-inhumana de su tiempo, la época del bourgeois. Fontane y Thomas Mann son los primeros y únicos escritores alemanes que han descubierto la fragilidad interna de la «disciplina vital prusiana». (En este contexto hay que resaltar la breve narración grotesca El descarrilamiento).

III

Y así llega Thomas Mann, de acuerdo con la evolución de su patria, a una coyuntura de extrema problematicidad ideológica durante la Primera Guerra Mundial. Su situación era de lo más paradójica, como nos es hoy ya posible percibir gracias a la perspectiva histórica adquirida: tanto la crítica del prusianismo en su obra como la debilidad por él en el orden humano y político alcanzaron su punto culminante en Thomas Mann a raíz del desencadenamiento de aquella crisis nacional. Y al historiador, en su condición de profeta retrospectivo, ha de resultarle de lo más sorprendente ver cómo Thomas Mann apenas percibió entonces los efectos más profundos de su propia evolución literaria y con qué apasionamiento sacó unas consecuencias equivocadas de su propio quehacer.

Pero el asombro platónico que semejante contradición despierta en un hombre reflexivo ha de ser transformado en problema, en trabajo para el entendimiento. Por supuesto que no se trata de defender los escritos de guerra de Thomas Mann; si se interpretan sus obras tardías tipo La montaña mágica, a la luz de sus Consideraciones de un apolítico, como todavía hoy puede ocurrir en Inglaterra o América, se desprende forzosamente una imagen desfigurada y reaccionaria. El problema radica, antes bien, en reconocer que el extravío político de Thomas Mann a raíz de la Primera Guerra Mundial no es una etapa casual de su «búsqueda del burgués», sino que, por el contrario, ha de ser interpretado como una fase necesaria de la funesta evolución general de la ideología alemana.

Hemos examinado hasta este momento la problemática de las obras de Thomas Mann tal y como esta se desprende de su configuración acabada. ¿Cuál es, sin embargo su —para Thomas Mann por entonces todavía desconocida— infraestructura social? Aproximadamente diez años después de la Primera Guerra Mundial describió Thomas Mann de manera clarividente la relación existente entre la mayor parte de los espíritus creadores alemanes y el ser político-social de su patria. Refiriéndose a Richard Wagner escribía: «Años después, avergonzado de su "desaforado" optimismo, procuró minimizar e ignorar su participación en los sucesos revolucionarios de 1848, que le costó diez años de exilio torturante, confundiendo el hecho objetivo del triunfante Imperio de Bismarck con la realización de sus sueños. Recorrió el camino de la burguesía alemana: de la revolución al desengaño, al pesimismo y a una intimidad resignada, resguardada del poder exterior».

Esta «intimidad resignada, resguardada del poder» tiene una larga prehistoria, de raíces profundamente afincadas en la miseria de la evolución política de Alemania, que nos vemos obligados a bosquejar ahora con brevedad, ya que puede iluminar significativamente no solo el proceso de Thomas Mann sino, asimismo, sus relaciones con la burguesía alemana.

Resumiendo: si prescindimos de alguna figura de excepción, como, por ejemplo, Lessing, tanto la literatura clásica alemana como la filosofía en su totalidad se desarrollan en una atmósfera de «intimidad al resguardo del poder». Por supuesto que

este poder, el absolutismo semifeudal de los pequeños estados, se les aparecía a los poetas y pensadores alemanes como extremadamente problemático y, a menudo, incluso enemigo. Cuando, sin embargo, a raíz de las guerras napoleónicas se hizo patente un poder auténtico, tendente a una transformación política y social, se produjo una escisión tajante entre los mejores alemanes. Goethe y Hegel optaron por la fórmula napoleónica para Alemania. En la Fenomenología del espíritu, acabada al tiempo mismo de la batalla de Sena, se asiste a la culminación del proceso iniciado con la Revolución Francesa y su alumbramiento de una nueva sociedad burguesa, y al anuncio, asimismo, de la tarea impuesta a los alemanes: la creación de una ideología adecuada a la nueva situación universal. O sea: una «intimidad al resguardo del poder» con la garantía de una reforma política y social tal y como, a despecho de los pequeños príncipes de la Liga, acabaría imponiéndola el gran «teórico del Estado con sede en París», según el calificativo que años después aplicaría Hegel a Napoleón.

Pocas palabras vale la pena perder hoy comentando el carácter utópico de este pensamiento, tan extraordinariamente próximo al que por entonces sustentaba Goethe. La idea de que el predominio de la Francia napoleónica pudiera estabilizarse en Europa sin provocar un impulso de independización en los pueblos liberados de la basura feudal, y, por eso mismo, reactivados en su conciencia nacionalista, acompañada del pensamiento de que Alemania pudiera convertirse en el portavoz ideológico de este nuevo mundo, sin haber hecho siquiera el intento de conseguir su propia independencia política; todo aquello no era, en fin, sino mera utopía. No más irreal, sin duda, de lo que pudieron serlo los sueños de los bienintencionados reformadores prusianos que, a su vez, esperaban implantar las conquistas de la Revolución Francesa, al menos parcialmente y, en todo caso, como sencilla consecuencia de la liberación prusiana del yugo napoleónico, sin necesidad de un cambio radical en la situación interior de Alemania, es decir, creyendo que las bases sociales y las consecuencias del feudalismo prusiano podían ser abolidas sin barrer el dominio de losjunkers (señores feudales prusianos) ni el absolutismo de los Hohenzollern. Y la «intimidad al resguardo del poder» del Romanticismo, llegado al hilo de las victorias sobre Napoleón, no hace sino evidenciar, con claridad incluso excesiva, la miseria de aquella utopía desmoronada.

Y así se alzaba solo una utopía contra otra utopía, como testimonio de que los ideólogos alemanes no podían ser otra cosa que espectadores en la configuración del destino de su patria, o, en todo caso, actores muy poco efectivos. Hasta la revolución francesa de julio de 1930 no acabó aquel «período artístico» para dar comienzo a esa otra revolución mucho más real que condujo a la tragedia de 1848 y a la tragicomedia de 1870. En el primer caso, en 1848, el pueblo alemán se hallaba realmente ante una disyuntiva entre la liberación democrática o la perduración de la inteligencia alemana

ante el poder del prusianizado Imperio Alemán, surgido de la reacción y necesariamente desarrollado por la vía reaccionaria.

De este modo ha vivido la inteligencia alemana, como Thomas Mann acertó a escribir sobre Wagner, repetidamente en una situación de «intimidad resguardada del poder». La historia, sin embargo, no se repite nunca. Y allí donde parece ocurrir esto, lo que se repite no es el contenido esencial; el parecido radica, por el contrario, en analogías formales. De ahí que debamos tener en cuenta claramente las diferencias existentes entre la «intimidad al resguardo del poder» del Goethe de la Liga del Rhin de la era napoleónica y la del Thomas Mann de los años del imperialismo guillermino. Goethe sostuvo una visión del mundo progresista en sus puntos esenciales, en tanto que a Thomas Mann le ha correspondido el destino de nacer en la época de la decadencia, con ese pathos suyo peculiar de intentar superarla en sus últimas consecuencias morales a base de un empujar-hacia-la-cumbre de impulso configurador. Es más: de la posición de Goethe respecto del poder napoleónico no se derivó obligación alguna de carácter objetivo y conflictivo que tuviera que hacerle defender tendencias reaccionarias, en tanto que el estallido de la Primera Guerra Mundial puso a Thomas Mann y a la burguesía alemana frente a una situación opuesta: la «intimidad al resguardo del poder» no tuvo más opción que entrar en la guerra, convirtiéndose en un resguardo ideológico del «poder», o sea, del imperialismo prusiano-alemán.

De ahí la paradójica, casi trágica, situación de Thomas Mann durante la Primera Guerra Mundial. De la más profunda naturaleza de sus grandes dotes creadoras no podía menos que surgir, una vez más, el impulso de buscar al burgués, es decir, de comprender esforzadamente hasta el final la problemática interna del burgués alemán, con el propósito de atisbar, a partir del desarrollo contradictorio de su ser y su conciencia, el sentido de su evolución posterior. Lo que en sí es, como decía Schiller a propósito de Goethe, «una gran idea, realmente heroica», sin que haya de resultar vergonzoso para las grandes figuras el haber caído por este camino en diversos errores, tanto menos cuanto estos no han sido de naturaleza subjetiva, sino, por el contrario, debidos a la profunda vinculación de sus autores con el destino alemán y a las deformaciones de su esencia por culpa de la miseria secular.

Thomas Mann tiene, pues, toda la razón al caracterizar unos cuantos años después su producción literaria en torno a la guerra en los términos siguientes: «Quería ser un símbolo, y sin duda ha llegado a serlo, si no me equivoco. Es un combate de gran estilo para cubrir la retirada —el último y más tardío de toda una tradición romántica y burguesa alemana—, ofrecido con plena conciencia de su total falta de perspectivas de futuro y, por lo tanto, no sin nobleza; ofrecido incluso con la mirada puesta en lo enfermizo y pecaminoso de toda simpatía por cuanto haya sido consagrado ya a la muerte, pero, por supuesto, también con una infravaloración de carácter estético,

demasiado estético, de lo saludable y virtuoso, considerados precisamente entonces, y despreciados, como la esencia misma de aquello de lo que se huía luchando, de la política, de la democracia…».

La lucidez autobiográfica de estas líneas es inestimable. Pero para situarlas acertadamente en su relación general con la historia alemana, hay que considerarlas —y con esa intención fueron escritas— desde el punto de vista de la posterior evolución de Thomas Mann. Únicamente porque a aquel «combate para cubrir la retirada» le sucedió un movimiento de avance hacia la democracia, no le faltó «nobleza». Quien pretenda hoy permanecer fiel a una ideología desesperadamente defensora de una causa injusta y perdida ya sin remedio—, quien sin fe en la justificación interna de la victoria se aferre a un pasado sentenciado a muerte, no está solo condenado al ridículo involuntario, a la quijotada de una «disciplina vital» absolutamente vacía de contenido, sino que su triste caballerosidad acabará por llegar a no ser más que hipocresía nihilista: su retirada habrá de parecer solo el primer paso del avance de una renovación de la barbarie reaccionaria, un intento erostrático de arrasar lo nuevo con el fin de dar, para calvario de la civilización y de la moral, una terrible, corta y sangrienta pseudoexistencia a lo que hace ya mucho tiempo fue enterrado por la historia. La noble despedida de Thomas Mann del —más que problemático— pasado de su pueblo es, contrariamente a ese tipo de tendencias, una auténtica despedida: el tránsito hacia un nuevo camino, el camino de la democracia.

IV

La conversión de Thomas Mann a la democracia a raíz de la Primera Guerra Mundial fue el resultado de una gran crisis nacional; ahora bien, significando realmente un viraje, un punto nodal en su evolución personal, no tuvo lugar, a pesar de su carácter sorprendente para el observador superficial, de una manera en absoluto imprevisible desde el punto de vista de la dialéctica interna de su pasado. Surge así una nueva postura a propósito de la búsqueda del burgués. El Thomas Mann de los años anteriores a la guerra y de la guerra misma se diferencia de los mejores de sus conciudadanos «solo» en que vive y lleva hasta sus últimas consecuencias la problemática efectiva de todos ellos con más profundidad que cualquier otro. Moral y espiritualmente provenía, sin embargo, de su centro mismo, de ahí que todas sus figuras, incluso las más elevadas y difíciles, lleven, para sus conciudadanos, la impronta de lo familiar. El propio Thomas Mann caracterizó muy bien esta condición peculiar de su obra al poner junto a sus escritos juveniles los nombres de Platen, Storm y Nietzsche. Una obra única en cuanto al rigor de la ordenación formal y, sin embargo, surgida —tanto en el fondo como en la forma— del centro mismo de su propia tierra, de lo más alto y de lo más bajo de su contorno.

Esta relación se transforma profundamente a consecuencia del viraje ideológico y político de Thomas Mann a raíz de la guerra. El burgués alemán recorre ahora caminos muy diferentes a los del escritor siempre en trance de búsqueda. El bagaje ideológico que aquel se formó a consecuencia del fracaso del primer intento de conquistar el mundo consistía en la «experiencia del frente» y la esperanza de acometer otra vez, con unos medios mucho más perfectos, entre los que también contaba la más radical liquidación posible de todo democratismo, lo que en esta ocasión no había podido conseguirse. Thomas Mann, por el contrario, no solo se distanció interiormente por completo del imperialismo alemán, no solo percibió la importancia de la democracia, durante la guerra todavía rechazada por él como no alemana, para el renacimiento de lo alemán, sino que, al superar la anterior evolución alemana, se liberó, asimismo, de su relación con la ideología decadente y su peculiar gama de sentimientos: la lucha a favor de la democracia llegó a ser en él, sobre todo, una lucha contra la decadencia. En donde está contenida, de manera tan fructífera como contradictoria y paradójica, la continuación del libro de la guerra. Libro en el que se defiende junto a la Alemania guerrera, la decadencia, la simpatía hacia lo enfermo y corrompido, hacia la noche y la muerte. Pero esta defensa le supuso a Thomas Mann tal participación en el caos de los pros y contras, que al final de su convulsivo intento de participar en la justificación de la decadencia alemana se encontró, con la ayuda de los acontecimientos de 1918, plenamente convencido de la exclusiva razón del principio contrario.

Y de este modo accedió en la obra de Thomas Mann lo educativo a un primer plano. ¿Y no fue así, pues, abolida, tenemos que preguntar otra vez, su faculté maitresse, su característica primordial, es decir, el carácter antiutópico de su naturaleza de escritor? Sí y no. Y más bien lo segundo que lo primero. Porque el Thomas Mann de la madurez es un escritor sui generis. Y no solo por las irónicas reservas de su estilo narrativo, por el equilibrio lleno de humor de sus composiciones. Que no son sino las formas expresivas —aunque muy importantes— de una cuestión más profunda, de un contenido más decisivo: que no es un educador que intente aleccionar a sus discípulos con una enseñanza ajena a ellos, por muy profunda ybien elaboradora que esta sea. Es un educador en el sentido de la anamnesis platónica: el discípulo mismo ha de encontrar lo nuevo dentro de su alma, dejándolo allí vivificarse.

Thomas Mann, convertido en educador de su pueblo, prosigue ahora su búsqueda del burgués de una manera mucho más concienzuda. Su búsqueda tiene ya un contenido concreto: busca el espíritu de la democracia en el alma del burgués alemán, investiga sus signos y huellas, con el fin de despertar y dar nueva vida a aquella con ayuda de la ejemplaridad de la creación; no quiere aportarla como un contenido extraño, sino evidenciarla como auténtico contenido vital propio, por fin encontrado.

Con esto pueden ser calibrados ya, poco más o menos, los motivos del aislamiento del gran escritor en la República de Weimar. De igual modo que las reformas prusianas

de Stein-Scharnhorst no fueron debidas a un movimiento popular, sino a la derrota de Prusia en la batalla de Sena a manos del «espíritu del mundo a caballo», la democracia alemana a partir de 1918 no fue algo conseguido luchando por ello, sino, por el contrario, el —con toda evidencia poco bienvenido— regalo de un destino adverso. De ahí que aquella recién nacida democracia, nunca realmente fortificada, tuviera enemigos tenaces, oportunistas resignados y bien pocos amigos y partidarios que la tomaran tal y como había sido ofrecida por la suerte, sin procurar construir puentes de unión entre ella y el (por supuesto revisado) pasado alemán. Dicho brevemente: la aislada posición de Thomas Mann durante la democracia de Weimar fue debida, precisamente, a su búsqueda de ese tipo de mediaciones, dedicando su obra educadora a un democratismo surgido, en su intención, de la propia esencia de lo alemán. De ahí que fuese el único escritor burgués de aquel período para quien la democracia pudiera llegar a ser un problema de visión del mundo, y, aún más, un problema de la visión alemana del mundo.

La lucha por la democratización de Alemania es reconsiderada así en un marco filosófico mucho más amplio: es la lucha de la luz contra las tinieblas, del día contra la muerte. Y Thomas Mann, profundamente enraizado en el pasado alemán, ve con toda claridad en su obra que de este modo renueva una lucha secular de la ideología alemana. Podemos retroceder a la posición inicial adoptada por Goethe frente al romanticismo. «Llamo clásico a lo sano, romántico a lo enfermo», dice Goethe, rechazando a Kleist por ser «un cuerpo hermoso en la intención de la Naturaleza, pero afectado de una enfermedad incurable». Cuando en La montaña mágica el jesuita Naphta, representante de la visión fascista, reaccionaria y antidemocrática del mundo, expone sus teorías, lo hace casi con las mismas palabras que Novalis: «La enfermedad es profundamente humana, replicó Naphta de inmediato, porque ser hombre significa estar enfermo. En todo caso, el hombre es por definición un enfermo, y su enfermedad es lo que hace de él un hombre, y quien quiera sanarlo, quien quiera disponerlo a sellar la paz con la naturaleza, "hacerle volver a la naturaleza" (cuando, en realidad, jamás fue parte suya)…, a la manera de Rousseau, no conseguirá en realidad otra cosa que degradarlo y animalizarlo… En el espíritu, pues, en la enfermedad, radica la dignidad del hombre y su distinción; en una palabra, cuanto más enfermo esté, más humano será, y el genio de la enfermedad es mucho más humano que el de la salud».

Estamos, pues, frente a un viraje decisivo en la visión del mundo de Thomas Mann. A pesar de lo definitivo de la conversión política de Thomas Mann a la democracia, en contra de la específica decadencia alemana surgida de un reaccionario estancamiento social, a pesar de lo sobresaliente, depurado y meditado de aquellas creaciones suyas debidas a su nueva visión del mundo, a pesar de todo ello, de ningún modo se siente dispuesto, en el orden del pensamiento, a que esta nueva etapa de su evolución —objetiva— suponga una ruptura con los maestros de su juventud, con Schopenhauer y

Nietzsche. Por supuesto que es testigo de las implicaciones de este tipo existentes. Con acierto apenas superable llegó a escribir sobre Hamsun: «Mi gran colega noruego Knut Hamsun, por ejemplo, hombre ya de avanzada edad, es un fascista convencido. En su propio país trabajó para ese partido, sin privarse de ridiculizar e insultar públicamente al pacifista Ossietzky, una víctima mundialmente conocida del fascismo alemán. Y este no es el comportamiento de un anciano de corazón sorprendentemente joven, sino el de un escritor de la generación de 1870, en cuya formación jugaron un papel decisivo Dostoyevski y Nietzsche, y que se ha quedado detenido en el espíritu antiliberal de entonces, sin comprender lo que en estos momentos ocurre en realidad, y sin darse cuenta de que su genio de escritor queda irreparablemente comprometido por su actuación política; humana, preferiría yo decir».

Estas consideraciones críticas no hicieron renunciar, sin embargo, a Thomas Mann, al intento de salvar a Nietzsche para el acervo cultural de la democracia.

En su obra artística hace gala Thomas Mann de una gran resolución opuesta al carácter inconsecuente de sus manifestaciones teóricas. La montaña mágica, su importante novela, está dedicada, en lo esencial, a la lucha ideológica entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, el reaccionarismo y la democracia. Con su arquetípica genialidad simbolizadora sitúa Thomas Mann estas luchas en un lujoso sanatorio suizo. Enfermedad y salud, y sus consecuencias psíquicas de orden moral, no son aquí teoremas abstractos, «símbolos», sino que van creciendo orgánicamente a partir de la inmediata existencia corporal y espiritual de los hombres que allí habitan; únicamente los superficiales lectores de los primeros tiempos, deslumbrados por el amplio y sugestivo cuadro de aquella existencia física de unos enfermos, podían ignorar la presencia mucho más viva de unos problemas de orden filosófico y político, en tanto que a unos observadores más próximos les resultaba mucho más claro que precisamente ese ambiente es lo que posibilitaba un desarrollo múltiple de todos los aspectos del problema, lejos de cualquier tipo de coacción artística. El carácter cerrado de la vida en el sanatorio resulta de una importancia artística todavía más señalada: en lo referente a los detalles de la creación de los tipos humanos, Thomas Mann apenas «inventa» nada, como ocurre con casi todos los épicos realmente importantes. En la configuración de su problemática tiene, sin embargo, un instinto infalible para encontrar aquellos argumentos y ambientaciones que mejor puedan facilitar su desarrollo, y que puedan hacerlo de una manera tan espiritual como rica en elementos sensoriales, entre el pathos más depurado y la ironía más profunda. Siempre consigue armonizar encantadoramente la totalidad fantástica o semifantástica con los pequeños detalles de la evidencia cotidiana. Sin ser su sucesor inmediato en tal o cual punto, ni tampoco en la técnica, Thomas Mann pertenece en este sentido de una manera muy peculiar suya, a la línea del Schlemihl de Chamisso, de E.T.A. Hoffmann, de Gottfried Keller. «Damos vida a lo cotidiano», escribió una vez, «pero lo cotidiano puede llegar a

ser extraordinario, si brota de un suelo extraordinario». La pequeña corte principesca proporcionaba en Alteza Real uno de estos ambientes semifantásticos para el planteamiento del problema de la «disciplina vital», al igual que el sanatorio en La montaña mágica: las personas están «de vacaciones», liberadas de sus problemas cotidianos, de sus luchas por la existencia. Y así, lo que estas han llegado a ser en lo moral y espiritual al cabo de sus luchas y problemas puede ser desarrollado, gracias a este procedimiento, de una manera mucho más libre, concentrada, ajena a cualquier posible inhibición, y con la mirada claramente dirigida a los problemas cruciales de la visión mundo. De este modo cobra vida una caracterización del burgués actual unas veces tragicómicamente desfigurada en ciertos aspectos; otras, fronteriza de lo fantástico, pero siempre profundamente realista: el vacío moral y la inconsistencia espiritual en crecimiento constante pueden a veces cristalizar en formas próximas a lo grotesco. Las mejores figuras, sin embargo, se hacen precisamente conscientes de ese contenido de sus vidas sobre el que no «tuvieron tiempo» de reflexionar cuando estaban inmersas en su tráfico capitalista cotidiano.

Estas son las condiciones que hacen posible la «novela educativa» de un alemán medio de los años anteriores a la guerra, es decir, de Hans Castorp. El duelo espiritual entre el representante de la luz y el de las tinieblas, entre el demócrata y humanista italiano Settembrini y el jesuita judío Naphta, apóstol de una especie de prefascismo, por el alma de este burgués medio alemán, es su principal contenido. En el marco de estas reflexiones no resulta por desgracia posible ni siquiera aludir casi a la riqueza de estas luchas espirituales y morales en torno a lo humano, político y filosófico. Hemos de limitarnos a constatar que el duelo entre estas dos visiones opuestas del mundo queda indeciso. Después de todos sus esfuerzos espirituales por conseguir ver claro en el orden político y filosófico, vuelve a caer Hans Castorp en la mezquina y adversa vida cotidiana del sanatorio, ajena a toda riqueza de pensamiento. Porque ese «estar de vacaciones» que la desaparición de todo tipo de preocupaciones materiales trae consigo tiene una doble faz: posibilita una mayor elevación espiritual, pero al mismo tiempo permite una caída más profunda en lo instintivo animal de lo que resulta posible «allá abajo», en el reino de la vida cotidiana. En el ambiente libre de aquel mundo semifantástico no surgen en las personas fuerzas nuevas o mayores de las normales; sino que son estas mismas las que se desarrollan con una claridad y pregnancia inolvidablemente superiores; el universo de acción de sus posibilidades interiores no se beneficia de aumento objetivo alguno; y, sin embargo, podemos verlo, sin artificio, a través de una lente de aumento, a través de un retardador. Verdad es que Castorp logra «salvarse» al fin de la total caída en el fango al alistarse en 1914 en el Ejército Alemán. Sin embargo, desde el punto de vista de la encrucijada en que se hallaban los intelectuales y burgueses alemanes, es decir, todos aquellos que en su «intimidad al resguardo del poder» eran incapaces de tomar una decisión, la

participación física y espiritual en la guerra no fue otra cosa, por emplear la elocuente imagen de Ernst Bloch, que «una nueva y grande vacación».

La decidida toma de posición de Thomas Mann a favor de las ideas democráticas va unida, pues, y no sin justificación, a un inequívocoescepticismo acerca de la efectividad de sus enseñanzas en el alma del burgués alemán. Ambos motivos están presentes, todavía con mayor fuerza, en la narración Mario y el mago. Entretanto, en Desorden y sufrimiento precoz ofrece el cuadro matizado e irónico de la melancólica inclinación a la muerte de un típico erudito burgués de los años anteriores a la guerra que se siente completamente abandonado durante la República de Weimar en el orden moral y espiritual, aunque no deja de presentir a veces que su comportamiento es de una gran problematicidad interna. «Es consciente», escribe Thomas Mann sobre Cornelius, «de que los profesores de historia no aman la historia cuando esta tiene lugar, sino cuando ya lo tuvo; que odian el gran cambio actual, porque lo consideran ilegal, inconsecuente e insolente, "ahistórico", en una palabra, y que su corazón pertenece al consecuente, piadoso e histórico pasado… El pasado es eternizado, es decir, ha muerto, y la muerte es la fuente de toda piedad y de todo cuanto tiene un sentido».

En una narración posterior escrita durante los años de Weimar, y que no casualmente se desarrolla en Italia, tenemos ya que habérnoslas con las grandes luchas de masas del fascismo, con la sugestión y la hipnosis. Embrutecimiento del intelecto, flagelación de la voluntad: he ahí la filosofía de la reacción militante tal y como resulta ser esta al abandonar los estudios y cafés de literatos para irrumpir en la calle, tal y como resultan ser Schopenhauer y Nietzsche en manos de Hitler y Rosenberg. Con su genial facultad simbolizadora configura Thomas Mann nuevamente este otro paso; da vida, con fina y matizada riqueza de tonos, a las diversas formas de desamparo del burgués alemán frente a la hipnosis del poder fascista. También a este respecto hemos de limitarnos, por desgracia, a un solo ejemplo significativo. Un Señor de Roma no quiere someterse a la sugestión de la danza del mago, y, sin embargo, es vencido al cabo de una corta y valiente resistencia. Con gran penetración y clarividencia caracteriza así Thomas Mann esta derrota: «en el supuesto de que haya entendido yo bien el proceso, este señor cayó víctima de la negatividad de su posición en la lucha. En verdad que no es posible que el alma viva a fuerza solo de no querer; no querer hacer algo no es, a la larga, ningún contenido vital; no querer algo y no querer ya nada más, es decir, hacer, sin embargo, lo obligado, son cosas quizá demasiado próximas como para que la idea de libertad no se esfume entretanto…». Difícilmente podría describirse mejor la imposibilidad de defenderse de aquellos hombres de la burguesía alemana que no querían a Hitler y que, sin embargo, le obedecieron sin la menor resistencia durante más de diez años. Pero ¿cuál era la causa de aquella imposibilidad?

V

Hans Castorp le dice en una ocasión al demócrata Settembrini: «En verdad que no eres más que un farsante y un organillero, pero tu intención es buena, mejor que la de ese pequeño y astuto terrorista jesuita, ese verdugo inquisidor español con sus gafas brillantes, y te prefiero a él, aunque sea él quien tenga la razón cada vez que os peleáis… cada vez que os disputáis pedagógicamente mi pobre alma, como Dios y el diablo se peleaban en la Edad Media por los humanos…». Otra vez cobra vida la pregunta acerca de las causas de la superioridad de la argumentación de Naphta sobre la de Settembrini. Pregunta a la que se da una respuesta clara en la gran novela. En una ocasión, guardando cama Castorp en una recaída, mantiene una conversación con su profesor de democracia acerca de ese mundo capitalista de «ahí abajo». Castorp sintetiza así sus tristes experiencias morales: «Allí es preciso ser rico… Porque en el supuesto de que no se sea rico o se deje de serlo, ay, entonces… Incluso a mí, que estoy allí en mi propia casa, me ha parecido muchas veces excesivo, recapacitando luego, aunque yo mismo nada haya tenido que sufrir en mi persona… ¿Qué expresiones usaba usted? ¿flemático y…? ¡Y enérgico! Bien, pero ¿qué quiere decir eso? Quiere decir frío, duro, y ¿qué significa frío y duro? Significan cruel. Sí, sopla un viento cruel allá abajo, implacable. Cuando se contempla desde aquí, desde lejos, no puede uno menos que llenarse de espanto». En todo esto Settembrini no ve, sin embargo, más que sentimentalismos que hay que dejar para los «fugitivos de la vida». Él es un apóstol del progreso sans phrase, sin autocrítica, sin restricciones ni reservas, y por eso —lejos de cualquier tipo de interés personal— se erige en incondicional heraldo del capitalismo. Pero ese es precisamente, el motivo de su indefensión espiritual frente a la democracia anticapitalista de Naphta. Queda así caracterizada de la manera más ejemplar la debilidad esencial del moderno democratismo burgués medio en su lucha contra la democracia anticapitalista de cuño reaccionario. Y quedan también así brillantemente iluminadas la figura indecisa y temerosa de la acción de Castorp, la pura negatividad subyacente a la frágil resistencia del «Señor de Roma». Apoyándose en el héroe de La montaña mágica, Thomas Mann nos muestra también el mecanismo social interior del nuevo espíritu burgués alemán. Dice a propósito de Hans Castorp: «El ser humano no se limita a vivir su propia vida individual, sino, conscientemente, también la de su época y la de sus contemporáneos; y aún en el caso de que le dé por considerar las bases generales e impersonales de su existencia como también incondicionadas, estando tan lejos del pensamiento de ejercer una función crítica sobre ellas como lo estaba el bueno de Hans Castorp, no deja de ser muy posible que sus deficiencias le hagan sentirse vagamente atacado en su honorable bienestar. Al ser humano individual le conviene tener ante sus ojos algunos

fines personales, objetivos, esperanzas y promesas de las que pueda sacar el impulso necesario para un mayor esfuerzo o una mayor actividad; pero si lo impersonal que le rodea, su época misma, deja sin perspectivas ni esperanzas todo tipo de actividades externas, presentándosele como desesperada, cerrada e inútil, oponiendo un silencio absoluto a sus preguntas planteadas de manera más o menos consciente, pero en todo caso planteadas, acerca del sentido supraindividual e incondicional de todo esfuerzo y acción, precisamente en los casos de sincera humanidad, apenas será posible evitar el efecto paralizante de este estado de cosas que, partiendo de lo espiritual y moral, puede extenderse hasta la propia parte física y orgánica del individuo. Demasiado grande la medida del rendimiento exigido, y sin que el tiempo haya podido dar una respuesta satisfactoria a la pregunta ¿para qué?, para estar dispuesto sin más a cumplirlo sería preciso contar con una soledad moral y una espontaneidad que rara vez se presentaría y que, en todo caso, son de naturaleza heroica, o bien con una vitalidad muy robusta. Pero ni una cosa ni otra se daban en el caso de Hans Castorp, que bien pertenecía al término medio de las personas, aunque esto en un sentido muy digno de consideración».

En la novela —las observaciones de Mann figuran bastante al comienzo y se refieren a la prehistoria del estudiante convertido ya en ingeniero—, puede que esta mediocridad, debida a la falta de metas apetecibles, sea calificada de «muy digna de consideración» no sin cierta suave ironía. Pero si es emplazado el tipo de Castorp frente a las preguntas decisivas de su pueblo, la valoración ha de ser decididamente otra, a la vista del cambio cualitativo del estado de cosas: la honorable mediocridad incapacitada para la acción, incapaz, asimismo, de tomar decisiones, y que si bien simpatiza con Settembrini está ideológicamente indefensa ante la demagogia de Naphta, se encuentra destinada a convertirse en un pecado histórico. Porque a pesar de sus sinceros esfuerzos para «luchar por el honor del género humano», el «Señor de Roma» acaba por ser vencido y entra en el corro de los bacantes cuya voluntad ha desaparecido ante la fuerza hipnótica del fascismo. Y por un pelo no se convirtió este corro salvaje en la danza de la muerte de la civilización entera.

Si Thomas Mann hubiera, pues, encontrado realmente al burgués alemán en el profesor Cornelius, en Hans Castorp, en el «Señor de Roma», mejor dicho, si hubiera considerado acabada ya su búsqueda con el magistral retrato, con ellos conseguido, de ese burgués alemán que soportó la ascensión de Hitler, que incluso tomó parte «como buen soldado» en sus implacables guerras imperialistas y en sus saqueos y persecuciones de la cultura, sus obras habrían culminado en el más grande pesimismo que hubiera conformado nunca la obra de escritor alemán alguno.

No es por eso ninguna casualidad que precisamente en los años terribles de la tiranía de Hitler, de la degeneración fascista del pueblo alemán, escribiera Thomas Mann su única gran obra de carácter histórico, Lotte en Weimar. Thomas Mann se sirve

de la gigantesca figura de Goethe, el Gulliver en el Liliput de Weimar, de su siempre amenazado pero también siempre firme proceso de perfeccionamiento intelectual, artístico y moral, para dar vida a la máxima corporeización que hayan alcanzado nunca las fuerzas progresistas de la burguesía alemana. Después de haber sido falsamente presentado Goethe durante varios decenios por los escritores y eruditos alemanes como ejemplo del oscurantismo alemán a la moda, Thomas Mann purifica su figura de la basura reaccionaria; mientras la burguesía alemana se rebajaba al máximo, caminando por la ciénaga sangrienta de un embriagado barbarismo, le era ofrecida así una imagen de sus más altas posibilidades, de su humanismo, problemático hasta la raíz, pero desde la raíz misma auténtica y progresista.

Ante una obra de arte de tal envergadura no es posible situarse sin una atención emocionada y un afecto de verdadera entrega; en una Alemania que se ha rebajado a sí misma hasta extremos repugnantes, es una auténtica rehabilitación. La novela goethiana de Thomas Mann es, sin embargo, algo más que un monumental canto de consolación para un pueblo que se lanzó, poseído de una embriaguez nihilista, al abismo del fascismo. Esta novela hinca sus raíces en el pasado, para anunciar un futuro luminoso; el ejemplo literario de la más consumada perfección que le haya sido dada hasta la fecha a la burguesía alemana es, a la vez, una voz destinada a despertar sus posibilidades humilladas, perdidas y malgastadas; una voz iluminada con el pathos de ese viejo optimismo moral, según el cual aquello que antes fue nuevamente puede ser otra vez realidad.

Esta interpretación no fuerza para nada el contenido de la novela goethiana de Thomas Mann. Como colofón de su importante ensayo, Goethe, representante de la época burguesa dice Thomas Mann: «El burgués se siente perdido y se enfrenta en situación de inferioridad con el nuevo mundo ascendente, hasta que no consigue deshacerse de esa serie de ideologías adversas a la vida, de esas querencias criminales, que todavía le dominan, para abrirse paso con valentía por el camino del futuro. Ese mundo nuevo, social, ese mundo unificado de la organización y planificación, en el que la humanidad se sentirá liberada de todos los sufrimientos inhumanos e innecesarios que ofenden a la razón misma, ese mundo vendrá, y será la obra de esa gran sobriedad hacia la que están inclinados todos los espíritus dignos de consideración que hoy se alzan contra el estado de ánimo pequeño-burgués, corrompido y romo. Vendrá, porque un orden externo y racional, conforme al estadio conseguido por el espíritu de la humanidad, habrá de ser creado o, en el peor de los casos, procurado a través de un cambio forzoso, con el fin de que lo auténticamente espiritual pueda vivir de nuevo y pueda hacerlo con buena conciencia. Los grandes vástagos de la burguesía, que han sabido ir más lejos en un plano espiritual, superándola, sontestigos de que en lo burgués se encierran posibilidades infinitas, posibilidades de una autoliberación y autosuperación ilimitadas. El tiempo se esfuerza

en recordar a la burguesía sus posibilidades congénitas para que se decida espiritual y moralmente por ellas. El derecho al poder depende de la misión histórica de la que uno se sienta y pueda sentirse portador. Si se la rechaza, o no se está a su altura, se tendrá que desaparecer, dimitir, dejar el camino libre a un tipo humano que esté libre de los prejuicios, de los compromisos y de la esclavitud respecto de los estados de ánimo que, como a veces es preciso temer, pueden incapacitar a la burguesía europea para dirigir el estado y la economía de ese nuevo mundo».

La nueva configuración artística de la gran personalidad de Goethe indica, pues, a la burguesía alemana, un nuevo camino para el futuro: Thomas Mann busca todavía hoy al burgués alemán en el que se den la voluntad y la capacidad de elegir audazmente ese camino. Pero Goethe está, por un lado, demasiado lejos, es un microcosmos espiritual separado de nosotros por los abismos de demasiadas crisis y, por otro (sobre todo en la profunda y certera concretización de Thomas Mann), es el modelo a conseguir para un futuro excesivamente amplio y, a la vez, demasiado poco inmediato, como para poder enseñar hoy al profesor Cornelius y a Hans Castorp los pasos a dar para salvar al burgués alemán del abismo de su autodegradación, del justificado tormento de su conciencia y de esa desesperación a que él mismo se ha hecho acreedor. En la obra cenital de este gran creador de mediaciones falta una por demás importante, y falta porque falta también en la vida del burgués alemán, porque la incondicional fidelidad artística de Thomas Mann a la realidad no le ha permitido nunca ofrecer la imagen de nada que no haya sido patrimonio de la realidad burguesa alemana.

El idioma alemán carece, a pesar de su riqueza, de la palabra adecuada para lo que queremos expresar ahora. Los franceses hablan de citoyencomo contrapartida del bourgeois, los rusos utilizan el término grashdanin, y falta dicha palabra porque la historia alemana no ha producido, hasta la fecha, lo que con ella queremos nombrar. Incluso en el hermoso ensayo de Thomas Mann sobre Platen aparece el citoyen combativo solo periféricamente, y de manera muy episódica, y al comparar las figuras de Goethe y Schiller, resalta Mann «el retorno en este último al elemento francés de su propia naturaleza». El que Thomas Mann hable así sobre Schiller, cuya heroica y desgarrada lucha por el arte nadie ha compartido como él, reviviéndola plástica y delicadamente en su narración Hora difícil, solo obedece una vez más a su incondicional amor a la verdad, a su profundo enraizamiento en el alma popular alemana. De manera que si hay aquí un vacío —un vacío en verdad destinado a resultar funesto a lo largo de los años del pasado alemán, y de lo más peligroso, sin duda, para los del futuro—, no se debe ello en última instancia a una limitación de la personalidad de Thomas Mann, sino, precisamente, a ese mundo cuyo espejo se sentía él llamado a ser.

Afirmar que Thomas Mann no era consciente de este problema sería de lo más injusto. Y es más, todavía hay que añadir: si el pathos de su vida toda de creador se debe a esta búsqueda infatigable e infructífera, si de la mano de los resultados obtenidos a lo largo de esta lucha ha ido siempre la expresión de una insatisfacción de impronta fáustica, todo ello ha de ponerse a la cuenta de su más profunda —aunque, por supuesto, durante mucho tiempo inconsciente— búsqueda del posible citoyen alemán, de la palabra alemana que pueda expresar el concepto y el ser de la ciudadanía, fundamento de la más auténtica naturaleza burguesa. Settembrini se encuentra impotente frente a la demagogia social de Naphta por no ser más que un epígono del auténtico citoyen. Robespierre y Saint-Just, Büchner o Heine, no relacionaron nunca la democracia burguesa verdaderamente libre, la democracia llevada hasta el final, con la defensa de una capa superior capitalista y sus intereses egoístas y tan decisivamente reaccionarios y antinacionales; Thomas Mann tampoco. Su obra comienza con el rechazo de la estirpe de los Hagenström y continúa su marcha ascendente con la amargura de Castorp por la crueldad e inhumanidad de la vida capitalista. En su condición de creador de figuras y crítico de la cultura, Thomas Mann es completamente consciente de las limitaciones políticas y espirituales de su Settembrini.

Sí llega, incluso, según hemos podido ya ver, mucho más lejos, hasta el reconocimiento del socialismo como tarea futura del —buscado— burgués. De manera que si no le es posible oponer a la reacción fascista un consumado pathos de citoyen, no es por deficiencia o culpa suya, sino de la evolución del burgués alemán a partir de 1848. Por este motivo comenzó a buscar contactos Thomas Mann con los obreros a raíz de su conversión a la democracia. Y no para una simple y pasajera coalición parlamentaria, sino con vistas a una unión llamada a renovar la vida y la cultura alemanas. De este modo escribe: «Lo que haría falta, lo que por fin podría ser alemán, es una fusión o pacto de la idea conservadora de la cultura con las teorías sociales de tipo revolucionario, de Grecia con Moscú, por decirlo gráficamente; ya en otra ocasión intenté resaltar esto. Dije que no irían bien las cosas en Alemania hasta que Karl Marx leyera a Friedrich Hölderlin, un encuentro que, por lo demás, está en trance de realización. Olvidé añadir que una toma de conciencia unilateral estaba destinada a quedar sin fruto».

Se trata, en sí, de un rico programa cultural para el burgués alemán. Porque estamos convencidos de que el nombre de Hölderlin no representa casualmente a la poesía alemana en este contexto, no se limita a cubrir con su nombre un puesto que podría ser cubierto a voluntad con el de algún otro poeta alemán, tipo Mörike, aunque Thomas Mann sitúa a Hölderlin, a Grecia y a la idea conservadora de la cultura en una misma línea al comienzo de su razonamiento, olvidando que el burgués de la polis griega era el prototipo del citoyen, y que Hölderlin fue, a su vez, el más grande poeta

citoyen alemán, muchas millas alejados ambos de una posible «idea alemana conservadora de la cultura», y a este respecto no importa mucho el problema filológico de si Marx leyó realmente a Hölderlin o no (aunque tengo entendido que sí); lo que importa es la vitalidad que las auténticas tradiciones democráticas de Alemania, tan heroicas, a pesar de su escaso caudal histórico y de la falsificación a que fueron sometidas por las fuerzas reaccionarias, tuvieron en el movimiento obrero alemán, y volverán a tener, sobre todo, como en su día en Karl Marx y en Friedrich Engels. La miseria alemana ha mediatizado tanto a la burguesía como al movimiento obrero, impidiendo la elevación de Marx y Engels a bien cultural nacional de los alemanes, a diferencia del caso ruso, donde Lenin se ha convertido en una figura nacional también en el plano de la cultura. La evolución próxima, el futuro, el renacimiento de Alemania, dependen largamente de la capacidad de los obreros y burgueses alemanes para movilizar las reservas progresistas y exaltadoras del concepto de libertad en su historia con vistas a la futura vida nacional, y de la medida en que pueda conseguirse cambiar el eje Goethe — Schopenhauer —Wagner— Nietzsche, en otro tiempo venerado también por Thomas Mann, y cuyos tres últimos eslabones reclamó para sí el fascismo, y no sin razón, por este otro: Lessing — Goethe — Hölderlin — Büchner — Heine — Marx. La imagen de Goethe ofrecida por Thomas Mann es un prometedor comienzo para una transformación semejante.

Y no se trata de una casualidad. Por desgracia, apenas hemos podido referirnos a los aspectos propiamente artísticos de la obra de Thomas Mann; hemos considerado fuera de discursión su rango y nos hemos limitado a resaltar algunos momentos aislados, y por supuesto, importantes, con el fin de iluminar etapas decisivas del destino alemán. Vamos a hacer hincapié ahora en otro de sus momentos. A lo largo de nuestras breves consideraciones ha sido destacado el profundo parentesco que une a Thomas Mann con lo mejor de la literatura alemana del pasado. Pero el papel de Thomas Mann a este respecto, incluso en el terreno puramente literario, va todavía más lejos. Es a él al primero a quien tenemos que agradecer la incorporación de la literatura rusa a la tradición cultural alemana, de igual modo que hemos de agradecer primordialmente a Goethe la conversión de Shakespeare en uno de los nuestros. Apropiación que en ambos casos va más allá de lo estrictamente literario. En los memorables coloquios en torno a problemas artísticos y vitales contenidos en la narración Tonio Kröger, indica Thomas Mann que en la «santa literatura» rusa no aparecen aquellos espinosos conflictos entre el arte y la vida que llenaron su obra juvenil. ¿Por qué? La respuesta no se hace esperar: porque la literatura rusa ha sido siempre la conciencia del pueblo ruso, la voz del espíritu del grashdanin ruso, desde la revuelta de los decabristas hasta la revolución de octubre, y desde ella hasta nuestros días, porque la historia del gran realismo ruso, de Pushkin a Gorki, está íntimamente vinculada —si bien, como es obvio, de manera compleja y no rectilínea— a las luchas

del pueblo ruso por su liberación, y es un hecho muy significativo de la evolución ideológica alemana que el desarrollo de su filosofía clásica, filosofía nacida en la Alemania propiamente burguesa, se haya primero extraviado en la arena, para cristalizar al fin en una ideología reaccionaria, en tanto que Hegel y Feuerbach encontraban en Rusia, y solo en Rusia, discípulos progresistas, críticos y continuadores. El que Thomas Mann haya podido continuar las mejores tradiciones de la literatura alemana, el que su proceso configurador no haya corrido el peligro de caer en una disolución decadente, en una retórica declamatoria, en un virtuosismo puramente descriptivo, en un enciclopedismo pseudocientífico en lugar de la necesaria totalidad poética, etc., es algo que ha de agradecer, y no en último grado, a la circunstancia de que su horizonte ético y estético haya comprendido tanto a Goethe como a Tolstói, quedando así a salvo de convertirse, en su condición de escritor realista, en una figura «moderna» en el sentido decadente del término.

Tanto por el carácter de la visión del mundo que contiene como por sus aspectos formales, la obra de Thomas Mann es una corriente de progresismo. Lo que nos ha dado ya y lo que —como esperamos— ha de darnos todavía jugará un papel inestimable en el renacimiento del espíritu alemán. Todavía hoy prosigue en su búsqueda del burgués. Porque el burgués alemán no existe todavía, ni existirá hasta que encuentre en su alma al citoyen, al grashdanin. En esta búsqueda le corresponde a Thomas Mann un papel decisivo. Sus incondicionales todos están convencidos de que lo fáustico de su búsqueda del burgués no cesará jamás, y que al demonio de la reacción sabrá siempre replicarle así, con Fausto:

«Si algún día llego a tenderme en un lecho de ocio, poco me importa lo que hagan entonces conmigo, si me dejo engañar por la seducción de tus halagos y acabo por admirarme a mí mismo, si cedo al engaño de tus placeres, ¡que sea ese el último de mis días!».

(1945)