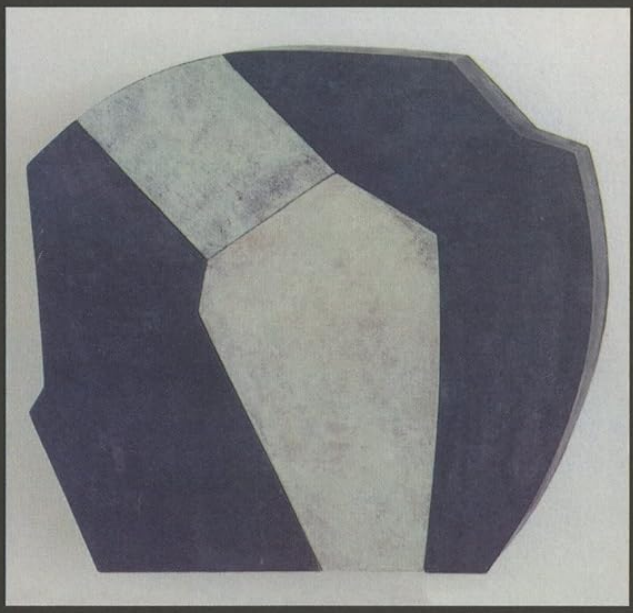
Perry Anderson



Campos de batalla

ANAGRAMA
Colección Argumentos

Perry Anderson

Campos de batalla

Traducción de Magdalena Holguín



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
A Zone of Engagement
Verso
Londres, 1992

Portada:
Camila Cesarino Costa
Ilustración: «Llobregat», escultura de Catherine Lee, 1992, colección particular

© Perry Anderson, 1992

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 1998
Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-0552-X
Depósito Legal: B. 18765-1998

Printed in Spain

Liberduplex, S. L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

Para Franco Moretti, pero contra él

AGRADECIMIENTOS

«Geoffrey de Ste. Croix y el mundo antiguo» apareció por primera vez en *History Workshop Journal*, 16, 1983. «Marshall Berman: modernidad y revolución» fue inicialmente una conferencia pronunciada en un coloquio sobre el marxismo y la interpretación de la cultura, realizado en la Universidad de Urbana-Champaign en julio de 1983, y se publicó por primera vez en *New Left Review*, 144, marzo-abril de 1984; la posdata fue presentada en un coloquio sobre posmodernismo patrocinado por la fundación Pablo Iglesias, de Madrid, en mayo de 1985. «El legado de Isaac Deutscher» fue escrito como prefacio a la recopilación póstuma *Marxism, Wars and Revolutions*, publicada por Verso en la primavera de 1985. «La sociología del poder de Michael Mann» apareció en el *Times Literary Supplement*, 12-18 de diciembre de 1986. «Las afinidades de Norberto Bobbio» apareció en *New Left Review*, 170, julio-agosto de 1988. «Roberto Unger y la política de transferencia de poder» apareció en una versión abreviada en *The Times Literary Supplement*, 13-19 de enero de 1989, y en versión completa en *New Left Review* 173, enero-febrero de 1989. «W. G. Runciman: un nuevo evolucionismo» apareció en *The London Review of Books*, 6 de julio de 1989. «Sobre la implicación ideológica: Andreas Hillgruber» es una colaboración presentada en la conferencia sobre la «solución final» y los límites de la representación celebrada en la Universidad de California Los Ángeles en abril de 1990. «Max Weber y Ernest Gellner: ciencia, política, hechizo» forma parte de John Hall e Ian Jarvie, eds., *Transition to Modernity*, miscelánea en homenaje a Ernest Gellner, Cambridge

University Press, 1992. «Pesquisa nocturna: Carlo Ginzburg», «El pluralismo de Isaiah Berlin» y «Fernand Braudel y la identidad nacional» fueron publicados en *The London Review of Books*, el 8 de noviembre de 1990, el 20 de diciembre de 1990 y el 9 de mayo de 1991, respectivamente.

Doy las gracias, en especial, a mis dos editores principales, Robin Blackburn y Mary-Kay Wilmers, por su estímulo y su apoyo, así como a mi colega Carlo Ginzburg.

PREFACIO

El título de este libro requiere una aclaración. Los textos que aparecen aquí son ensayos críticos sobre diversos pensadores de la época de la posguerra. Desde el punto de vista de las disciplinas, se incluyen historiadores especializados en diferentes campos, desde la antigüedad hasta el más reciente pasado; sociólogos que se ocupan del conjunto de las sociedades humanas; filósofos y críticos de los problemas políticos y culturales de la modernidad. Respecto a su localización geográfica, han realizado su trabajo en la que a grandes rasgos sigue siendo la zona de mayor producción intelectual: los cuatro países principales de Europa occidental –Alemania, Francia, Inglaterra e Italia– y los Estados Unidos. Aunque los intereses y las perspectivas de los autores estudiados ofrecen grandes contrastes, las ideas de cada uno de ellos pasan, de una manera u otra, por la encrucijada entre historia y política. Tal es el ámbito de estudio que ha absorbido la mayor parte de mi vida intelectual, y ello explica la conformación del presente volumen.

La selección de autores es un resultado parcial de las circunstancias de las que surgieron oportunidades o solicitudes, pero corresponde también a una opción de temperamento. Hay diversas razones posibles para escribir acerca de la obra de otros, y es una combinación de varias de ellas lo que me ha motivado a hacerlo. El impulso principal que anima estos ensayos es la admiración; sin ella, ninguno de estos trabajos habría sido escrito. Al evaluar una obra intelectual, en general, puedo ser tan hostil y desdeñoso como cualquiera, y llegar incluso a destrozarla por completo. La

condición de toda controversia específica, sin embargo, ha sido siempre para mí el respeto, pero también necesito disentir respecto de algún punto de importancia; de lo contrario, el catalizador de la forma de escribir que me es más natural parece estar ausente. Por esta razón, aunque el presente libro es un registro de la admiración que profeso a diversos autores, no es un inventario de afinidades o influencias. La única excepción es el artículo sobre Isaac Deutscher, escrito como prefacio a una recopilación póstuma de sus ensayos más que como evaluación crítica de su obra; por ello, se sitúa dentro de otra categoría. En términos generales, encuentro difícil escribir acerca de aquellas personas de las cuales, de una manera u otra, me siento más próximo desde el punto de vista intelectual: esto explica por qué, por ejemplo, el presente volumen no incluye ensayos evaluadores sobre Eric Hobsbawm, Fredric Jameson o Sebastiano Timpanaro, que me habría agradado escribir. Al parecer, necesito un mínimo de controversia para transformar la admiración en disposición mental para escribir.

En los últimos años, la historia de las ideas se ha convertido en el campo de batalla de enfoques metodológicos que rivalizan entre sí. El adoptado en este libro se distancia un poco de la mayoría de ellos. En general, puede decirse que predominan en este campo tres programas rivales. El primero, y el más antiguo, toma conceptos o temas individuales como unidades de investigación y rastrea sus vicisitudes a lo largo del tiempo en la obra de sucesivos pensadores; tal es el método practicado por Isaiah Berlin y que discutiré en el capítulo dedicado a este autor. El segundo estudia los «discursos» como lenguaje colectivo de las ideologías predominantes en un momento dado, rechaza cualquier extrapolación de ideas particulares a partir de ellos y subordina la contribución de los autores individuales a tomas de posición delimitadas por la historia dentro de ellos. Quentin Skinner ha sido el principal defensor de este procedimiento, en especial en lo que concierne a las ideas políticas. En tercer lugar, evidentemente, está la deconstrucción de los textos desarrollada por Jacques Derrida, que niega un significado estable a lo escrito y trata de mostrar la dependencia sistemática de cualquier enunciado respecto de lo que niega y la disolución del autor en una cadena infinita de significados carentes de autoridad. Los ensayos recogidos aquí poseen diversas

extensiones y registros, pero implican una norma común de lectura que difiere de las anteriores modalidades. Se centran en autores individuales, no en conceptos, discursos o textos, con el propósito de reconstruir su trabajo, en cuanto esto sea posible, como una unidad intencional, situada dentro de las corrientes intelectuales y políticas de su época. No presuponen una coherencia automática, ni tampoco una dispersión estructural, intrínseca a ellos, en los escritos analizados. Intentan, más bien, identificar contradicciones específicas en la argumentación, cuando las hay, y tratarlas no como lapsus fortuitos, sino como puntos de tensión sintomáticos, bien sea dentro del cuerpo mismo del pensamiento, o en relación con evidencias que van más allá de él. Tales contradicciones pueden asumir la forma de contrasentidos absolutos en el significado, pero no es preciso que sea así; también pueden indicar una limitación en el razonamiento, o bien una mayor complejidad del mismo, e incluso ser signos de una crítica inválida o de una dificultad productiva no resuelta que inciden sobre la argumentación. No hay una regla general que permita dar cuenta de sus resultados finales: cada caso debe ser juzgado por sus propios méritos.

La primera vez que intenté elaborar una historia de las ideas de este tenor fue en un ensayo sobre Antonio Gramsci, publicado en 1976.[1] Las notas escritas por Gramsci en prisión, por lo demás, abundan en graves contradicciones conceptuales y de argumentación, que una crítica timorata y de cortos vuelos ha preferido eludir. Leerlas con cuidado me condujo a establecer algo semejante a un cuadro analítico, elaborado para formalizar la lógica de los oscilantes fundamentos de sus conceptos clave: hegemonía, sociedad civil, guerra de posición, etcétera, y, al mismo tiempo, a una reconstrucción detallada de los debates históricos que involucraron a Delbrück, Kautsky, Luxemburg, Axelrod, Lenin, Trotski, Lukács, Bordiga y otros, y que resultaron ser condiciones indispensables para la comprensión de las vacilaciones de Gramsci. El resultado de lo anterior fue un enfoque en el cual se

1. «The Antinomies of Antonio Gramsci», en *New Left Review*, 100, noviembre de 1976-enero de 1977, pp. 5-78, publicado como libro en Italia con el título de *Ambiguità di Gramsci*, Roma, 1978.

conjugaban elementos que podrían calificarse de deconstructivos y discursivos, pero utilizados para descifrar en forma racional la originalidad de un pensador en extremo deliberado. Creo que el método histórico y los hallazgos obtenidos en este ensayo no han perdido validez. Por otra parte, el ensayo tenía intenciones políticas. Escrito poco antes de la revolución portuguesa de mediados de los años setenta, después de la mejor parte de una década de fermento radical en la Europa del oeste, era una explicación de Gramsci que buscaba hacer un balance del último gran debate estratégico del movimiento internacional de los trabajadores, con objeto de aplicarlo a luchas aún vigentes. Aquélla fue, al menos, mi intención explícita. Cuando apareció, sin embargo, recibí una carta de mi amigo Franco Moretti desde Italia, el país más azotado por la turbulencia social, en la cual me decía que había escrito, con mucha finura y elegancia, la despedida de la tradición marxista revolucionaria. En aquellos tiempos, no era un veredicto que estuviera dispuesto a aceptar, pero, y no fue la única ocasión, su criterio demostró ser mejor que el mío.

Durante los años siguientes, tuve que hacer frente a los problemas de la historia de las ideas en un segundo contexto. Si bien el legado del marxismo europeo era una de las tradiciones en las que me había formado y que condujo a las reflexiones sobre Gramsci, la Nueva Izquierda inglesa también había influido en mí. Los principales pensadores de este movimiento eran Raymond Williams y Edward Thompson. En 1978 colaboré en la realización de un libro de entrevistas con Williams,[1] el cual, mediante la interacción de textos y contextos, constituye lo que podría denominarse un diálogo crítico; revisé los escritos de Williams publicados hasta entonces en un intercambio sostenido que quizá sea todavía poco común, pero que resulta esencial para la comprensión de un autor. Poco después apareció un libro sobre Edward Thompson que buscaba conjugar la forma polémica, en la que es un maestro, con la del perfil biográfico, que exige otro tipo de tratamiento, en un intento por elucidar su trayectoria como pensador.[2] Lo que se discutía en él eran, fundamentalmen-

1. Raymond Williams, *Politics and Letters*, Londres, 1979.
2. *Arguments within English Marxism*, Londres, 1980.

te, cuestiones teóricas e históricas. Desde el punto de vista político, las conclusiones de este trabajo, sobre las que acertadamente se ha insistido, se asemejaban a las de la retrospectiva sobre Gramsci.

En líneas generales, fue éste el punto de partida de los ensayos contenidos en el presente volumen. Los tres primeros, dedicados a Geoffrey de Ste. Croix, Isaac Deutscher y Marshall Berman, redactados a comienzos de los años ochenta, denotan una continuidad sustancial, en lo que respecta a sus preocupaciones y convicciones, con otros textos escritos en la década anterior. Los dos primeros se ocupan de eminentes historiadores marxistas, y el tercero, de un teórico del sesenta y ocho, cuya obra toma su título del *Manifiesto*. Se trata, por decirlo así, de estudios intramuros del mundo intelectual de la izquierda revolucionaria, desde una determinada perspectiva dentro de ella, aquella que critica Marshall Berman en su respuesta a mi artículo sobre su libro.[1] Desde el punto de vista político, era evidente que los disturbios de la época reciente habían terminado, que el fin del fascismo en Portugal había señalado la conclusión de un período, no el inicio de una nueva era, y que, desde el punto de vista intelectual, al menos, el marxismo latino había expirado. Al registrar estos cambios generales en aquel momento, mi opinión era que la tradición del materialismo histórico sólo podría beneficiarse con la renuncia a las pretensiones, que siempre habían sido insostenibles, de absorber la cultura del socialismo; pero que preservaría su posición central en el mapa intelectual de la izquierda en tanto no surgiera para enfrentarse a ella una teoría alternativa del desarrollo histórico, auténticamente comparable con ella en su alcance, algo que ni siquiera la más grande sociología clásica había llegado a producir.[2] Entre tanto, el escenario internacional parecía haber regresado a la época anterior a los disturbios de los años sesenta.

Las condiciones descritas sufrieron una abrupta transformación en la segunda mitad de los años ochenta. El cuarto y el quin-

1. Véase «The Signs in the Streets: A Response to Perry Anderson», en *New Left Review*, 144, marzo-abril de 1984, pp. 114-123.

2. Véase *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, 1983, pp. 86-88.

to ensayos señalan un viraje en mis propias reacciones. Con la publicación del primer volumen de la sociología del poder de Michael Mann, se hizo evidente que existía ahora una sofisticada teoría analítica del patrón de desarrollo humano, que excedía en ambición explicativa y en detalle empírico a la teoría marxista. Algunas de las críticas que se le pueden formular están consignadas aquí, y otras han sido desarrolladas en distintos lugares, pero ninguno de los trabajos realizados dentro de la tradición marxista puede ignorar la magnitud de la empresa teórica que representa esta obra. Al mismo tiempo, en el contexto de la perestroika, las coordenadas del mundo de la posguerra comenzaban a modificarse, en cuanto la oposición al ascendiente de Occidente se hacía cada vez menor. El filósofo de la izquierda que, más que cualquier otro, asumió un papel preponderante en esta nueva coyuntura fue Norberto Bobbio. La síntesis distintiva de liberalismo y socialismo que conforma su posición no tiene contraparte exacta. Defendida desde 1945, durante la liberación y la guerra fría, adquirió por primera vez influencia en Italia en el contexto de los debates suscitados por la revolución portuguesa, el mismo contexto en el que escribí mi ensayo sobre Gramsci, contra cuyas conclusiones podrían haber estado dirigidos los argumentos de Bobbio. Una década más tarde, sus tesis aparecieron bajo una nueva luz y la visión desarrollada en su obra se convirtió en punto de referencia de las dificultades con que se enfrentaba la izquierda. El punto de partida de Bobbio y sus certezas, pero también sus vacilaciones, son el objeto de la reconstrucción intentada aquí y comentada por Bobbio en un intercambio de cartas publicado con posterioridad en Italia, en el cual se aclaran puntos de diferencia y de convergencia entre nosotros.[1]

El cambio de perspectiva adoptado en estos textos orienta el resto de los ensayos que conforman este volumen. Para quienes trabajamos en amplias investigaciones comparativas del pasado, en mi caso centradas en la división de Europa tras la época del absolutismo, el surgimiento de un formidable cuerpo de sociología histórica ha sido el desarrollo intelectual de mayor impor-

1. «Un carteggio tra Norberto Bobbio e Perry Anderson», en *Teoria Politica*, V, números. 2-3, 1989, pp. 293-308.

tancia en los últimos años. Los ensayos sobre W. G. Runciman y Ernest Gellner, con Weber como antecesor común de ambos, persiguen este objetivo. Consideraciones ulteriores sobre el trío de sociólogos ingleses discutidos en estas páginas pueden hallarse en otro de mis libros, donde se examinan obras no tratadas aquí.[1] Las preocupaciones políticas de estos años se hallan superpuestas, con dos áreas principales de interés. El liberalismo de Bobbio buscó conjugar las posiciones socialistas con formas menos radicales, pero sin duda originales, tomadas de los escritos de Isaiah Berlin y Ernest Gellner. El reto más imaginativo presentado en los últimos años procede de Roberto Unger, cuya política se apoya en una interpretación histórica del pasado equivalente a otra macrosociología. Al mismo tiempo, los liberalismos modernos involucran un compromiso con el pluralismo de los valores, cuyo problema más crítico es el que presenta la naturaleza y el comportamiento del nacionalismo. Las relaciones entre ambos son un tema recurrente que se explora aquí en las obras de Weber, Gellner y Berlin. Más allá de ellas, el problema de la identidad nacional se ha convertido en el punto central del debate contemporáneo en Europa, como atestiguan los últimos libros de dos de los más importantes historiadores de sus respectivos países, Fernand Braudel y Andreas Hillgruber.

Sobre el trasfondo de todos los temas relativos a la diferencia cultural se halla, por otra parte, la búsqueda de la naturaleza humana. La investigación histórica de mayor impacto sobre este asunto aparecida en muchos años es la explicación ofrecida por Carlo Ginzburg, que se basa en la persistencia milenaria de los motivos chamanísticos en la imaginación popular. El ensayo dedicado a su obra se toma ciertas libertades que confiere la amistad, a lo que el autor ha respondido con calor.[2] Lo que no dice, sin embargo, aun cuando es la moraleja que podemos extraer de la diversidad de escritores considerados aquí, es que un programa

1. Véase *English Questions*, Londres, 1992, pp. 205-238.

2. Véase su respuesta en *The London Review of Books*, 13, 1, 10 de enero de 1991; *Micromega*, 3, 1991, pp. 225-229. Ginzburg profundiza en este tema en un atractivo ensayo de próxima aparición, titulado «Gli Europei scoprono (o riscoprono) gli sciamani».

de investigación importante no se agota tan pronto como presumen sus críticos. Esto es válido para el estructuralismo, adaptado por Ginzburg; para el evolucionismo, renovado por Runciman; para el funcionalismo, animado por Gellner; para el existencialismo, socializado por Unger. Todas estas doctrinas fueron consideradas en los últimos años algo superado. En la actualidad, en casos como éstos, es su vigor lo que nos sorprende. No es probable que el futuro del marxismo sea diferente. Sus más poderosos oponentes intelectuales, las diversas sociologías históricas alineadas ahora contra él, comparten un flanco débil de creciente importancia: tienen muy poco que decir acerca de la dinámica de la economía capitalista que se enseñorea sin rival sobre la faz de la tierra. A este respecto, la teoría normativa que ha acompañado su triunfo se encuentra igualmente desamparada, como ella misma reconoce: la síntesis de Hayek, a pesar de su consistencia en otros aspectos, admite su incapacidad para ofrecer una explicación sistemática de los senderos del crecimiento a largo plazo o de la crisis estructural; es probable que el regreso del materialismo histórico se presente en este terreno, en el cual ya se acumulan los signos de la crisis.

1. GEOFFREY DE STE. CROIX Y EL MUNDO ANTIGUO

La aparición del libro de Geoffrey de Ste. Croix *The Class Struggle in the Ancient Greek World* modifica, de manera considerable e inusitada, la imagen del historicismo materialista en Inglaterra. Parte de este cambio reside, sencillamente, en la sorpresa que causa el propio autor. Pensábamos que el extraordinario grupo de historiadores marxistas formados en los años inmediatamente anteriores a la Segunda Guerra Mundial y durante ella configuraba una pléyade definitiva, cuyos nombres eran conocidos por todos los lectores del *History Workshop Journal*, pero ahora resulta evidente lo errado de tal presunción. Ste. Croix es un historiador de magnitud comparable a la de Hill y Hobsbawm, Hilton y Thompson. La paradoja radica en que es el mayor de todos ellos.[1] La gran obra que se nos ofrece, destinada explícitamente a los «estudiosos de Marx» y al «lector en general», así como a los investigadores especializados, fue redactada cuando su autor contaba más de setenta años.

La segunda modificación introducida por el libro de Ste. Croix consiste en ampliar de nuevo, y esperamos que de manera definitiva, los horizontes del materialismo histórico, para abarcar el mundo clásico como campo fundamental de investigación teórica. Raphael Samuel ha señalado la importancia que tuvo la lucha de clases en la antigüedad para el debate intelectual y político entre los marxistas hacia 1900 y cómo, sin embargo, «fue ol-

1. Ste. Croix nació en 1910, Hilton, en 1916, Hobsbawm, en 1917, y Thompson, en 1924.

vidada por completo» poco después.[1] Las razones que motivaron este cambio fueron complejas, pero una de ellas, irónicamente, pudo haber sido el surgimiento de una «historia del pueblo», en el sentido moderno. La expresión se presta, tal vez de manera ineludible, a horizontes y definiciones de carácter nacional más bien que universal: por razones obvias, resulta difícil extender el concepto de «pueblo» inglés, por ejemplo, hasta hacerlo enlazar con el de *populus* romano. El peculiar patrón de los testimonios que se han preservado del pasado clásico es, por lo demás, drásticamente lacónico en lo que concierne a las vidas de los explotados y oprimidos y suministra poca base inmediata para el tipo de investigación detallada e imaginativa que asociamos con lo mejor de la «historia desde abajo». No obstante, cualesquiera que sean sus causas, el resultado de esta modificación de la sensibilidad y de los intereses ha sido separar la historia clásica de la «europea», por no decir de la inglesa, dentro del repertorio mental de muchos marxistas. Esta escisión teórica reproduce, desde luego, la división institucional establecida entre historia antigua y moderna (de cualquier tipo), tan arraigada en las facultades universitarias. El mérito de la obra de Ste. Croix estriba en haber invertido esta situación, por cuanto restituye al mundo clásico una posición natural y de fondo dentro del universo explicativo del marxismo.

Lo hace, sin embargo, de una manera especialmente incisiva y contestataria, pues la recuperación de la antigüedad que se propone implica más que una simple expansión «temporal» de la historiografía materialista: invita también a reconstruir sus conceptos. *The Class Struggle in the Ancient Greek World* es uno de los más difíciles trabajos teóricos de historia que jamás se han realizado en Inglaterra. La exposición directa y la sostenida discusión crítica de los conceptos marxistas, elaboradas con un alto nivel de rigor analítico, ocupan en el diseño general del libro de Ste. Croix un lugar sin parangón en la práctica de sus colegas. Este solo motivo sería suficiente para que sus repercusiones se hicieran sentir donde quiera que las clases sociales y sus conflictos se

1. «British Marxist Historians, 1880-1980: I», *New Left Review*, 120, marzo-abril de 1980, p. 29.

preservan como tema organizativo de los escritos sobre historia. Resulta justificado, entonces, que algunas de las cualidades (y placeres) del libro de Ste. Croix sean la libertad y la mordacidad de sus digresiones, dedicados al partido conservador, al Estado del bienestar, a la guerra fría o a la religión cristiana.

Dos hechos interconectados parecen distanciar a Ste. Croix de los historiadores marxistas de su generación. Inició su carrera mucho más tarde, cuando, a la edad de treinta años, ingresó en el University College de Londres (1946-1949) bajo la dirección de A. H. M. Jones, y abordó los estudios clásicos después de una década de ejercicio o profesional como abogado antes de la guerra (1931-1939).[1] Su primer libro, el único publicado antes de *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, es un trabajo que apareció en 1972 y lleva por título *The Origins of the Peloponnesian War*. Este brillante ensayo, donde se revela ya mucho de su talento e idiosincrasia, propone una reinterpretación radical de las fuentes del conflicto entre Atenas y Esparta en el siglo V a.C., que traslada la responsabilidad de la guerra de la primera a la segunda, a la vez que subraya la inexorabilidad del largo antagonismo entre las políticas –democrática y oligárquica, respectivamente– propias de aquellas dos sociedades esclavistas. Desde el punto de vista metodológico, el carácter distintivo del libro reside en la extraordinaria delicadeza y la precisión del análisis de textos ofrecido, donde el autor escudriña y revisa los testimonios existentes acerca de los orígenes del conflicto peloponense. Hay dos *tours de force*, el uno técnico y el otro filosófico, en el enfoque de Ste. Croix, los cuales son, respectivamente, la refutación de la idea tradicional que se tenía acerca de los decretos megarenses, considerados por lo común como medidas económicas vindicativas por parte de Atenas contra una ciudad vecina que provocaba conflictos en Grecia, decretos que, según Ste. Croix, es probable que fueran sanciones religiosas de alcance limitado, explotadas con propósitos propagandísticos por Esparta, y la forma como el autor reconstruye la concepción general de la historia en Tucídides. Su sombría descripción del mundo intelectual de Tucídides y, en especial, de su creencia en la amoralidad esencial de las relacio-

1. Véase la entrada correspondiente en *Who is Who*, edición de 1982.

nes entre los Estados, es de inolvidable elocuencia.[1] Por sí mismo, confiere a *The Origins of the Peloponnesian War* perdurable importancia para el lector general.

En estos pasajes, y a todo lo largo del libro, hay inequívocas huellas de la más alta formación legal: la capacidad del autor para analizar, con gran habilidad y el mayor cuidado, el más fino matiz y el contexto más escurridizo de un conjunto de documentos contradictorios, recurriendo a la comparación y a los precedentes, y encontrar así la articulación más plausible del significado o del acontecimiento que estudia. Al mismo tiempo, la exposición del abogado no es siempre, como todos sabemos, la más fácil para el lego. El texto de *The Origins of the Peloponnesian War* elude cualquier orapel. Los capítulos están organizados estrictamente alrededor de ciertos temas y presentan una aparente discontinuidad; Ste. Croix establece el mínimo de conexión entre ellos. La discusión de la *res gestae* se encuentra integrada a menudo en la crítica de las explicaciones propuestas, más a la manera de un artículo especializado, pues cita y examina otras autoridades sobre el tema con gran minuciosidad y por extenso a lo largo del texto. El título guarda una relación algo caprichosa con el contenido, pues éste comprende reflexiones sobre el final de la guerra del Peloponeso y sobre la decadencia de Esparta y de Atenas un siglo después. Más aún, algo que podría considerarse excepcional para un historiador contemporáneo, Ste. Croix muestra la mayor indiferencia frente a las estructuras convencionales del relato e incluso de la argumentación: incluye, tras las conclusiones del texto principal, no menos de cuarenta y siete apéndices, que representan más de cien páginas, escollo difícil de superar para cualquier lector, aun para un especialista en los clásicos. Finalmente, cabe formular una crítica de mayor enjundia, ya que cierto elemento involuntario de acusación se filtra en la atribución de responsabilidades que efectúa Ste. Croix para la guerra del Peloponeso: la política espartana, en todo momento, es merecedora para él de una serie de críticas y epítetos: «egoísta», «cínica», «expansionista», «agresiva», «represiva»,[2] con los que no califica a Atenas y de los cuales, en ocasiones, delibera-

1. *The Origins of the Peloponnesian War*, Londres, 1972, pp. 22-25.
2. *Ibid.*, pp. 158-166.

damente la exculpa. Las simpatías del historiador se apartan en este caso del axioma de la política que infiere de Tucídides, cuya lección principal se resume en que la lógica de la confrontación que prevalecía en todos los Estados de la antigüedad era tan implacable que su política externa no podía mostrarse, por naturaleza, más que inflexible y rapaz. Aunque tenía muy buenas razones para señalar las responsabilidades políticas de una catástrofe que él mismo padeció, Tucídides se abstuvo de hacerlo.

The Class Struggle in the Ancient Greek World es una obra de otro carácter. Construida a escala monumental, examina mil cuatrocientos años de historia, desde «la Grecia arcaica hasta las conquistas árabes», en 700 páginas, y ¡qué páginas! En una prosa de extraordinaria percepción y claridad, Ste. Croix acomete la enorme tarea de deshilvanar las sucesivas estructuras de clase que acompañan la evolución del mundo antiguo y, con este propósito, el libro invoca una fabulosa cantidad de fuentes. Hasta cierto punto, los especialistas en historia clásica han necesitado siempre disponer de una más amplia variedad de conocimientos que la mayor parte de sus colegas, pues el conjunto de testimonios de la antigüedad que ha llegado hasta nosotros puede considerarse, en muchos aspectos –prácticamente todos, con excepción de su residuo arqueológico–, como un inventario cerrado. Dado que la documentación, a muchos efectos, resulta limitada, tiende a exigir un talento excepcional, en sentido cualitativo, de quienes la investigan, sobre todo, para utilizar con discernimiento diversas clases de testimonios que en períodos posteriores de la historia rara vez se manejarían dentro de los límites de un único programa de investigación. En *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, este peculiar talento se emplea con maestría. Ste. Croix recurre a poemas líricos, inscripciones municipales, textos legales, constituciones imperiales, polémicas patrísticas, anales narrativos, discursos filosóficos, anécdotas médicas, textos bíblicos, correspondencia de los senadores, lápidas sepulcrales populares, papiros administrativos, inscripciones numismáticas... Pero no de forma indiscriminada, sino incisiva y crítica en todos los casos. La idiosincrasia de sus escritos anteriores se mantiene en parte. El título del libro resulta, de nuevo, algo desorientador, tanto más por cuanto Ste. Croix no se limita, en manera alguna, al mundo «griego»: el espa-

cio que dedica a la historia romana resulta, en realidad, mucho más extenso, e incluso la estudia de un modo más completo. Su arquitectura es menos abrupta, pues parte de secciones teóricas y sociológicas generales (primera parte) para pasar después a relaciones históricas secuenciales (segunda parte). Sin embargo, el texto de las segundas está distribuido de forma bastante desigual, pues tales capítulos contienen a su vez interpolaciones y materiales ajenos al tema, a los que el autor ha incorporado rasgos esenciales de artículos anteriores. Esta falta de disciplina aporta algunos de los pasajes más placenteros del libro, como el espléndido excurso sobre la relación de Jesús con el mundo de la *polis*[1] grecorromana o el que trata de las actitudes judía y cristiana ante las mujeres,[2] pero introduce asimismo un elemento de arbitrariedad en la composición general del trabajo que, curiosamente, resulta inseparable de su grandeza.

Si bien estos aspectos de *The Class Struggle in the Ancient Greek World* nos recuerdan *The Origins of the Peloponnesian War*, la diferencia fundamental entre ambos libros reside en el alcance teórico y la ambición de la nueva obra. También aquí resulta imposible dejar de advertir la influencia de la formación jurídica del autor. Es un lugar común afirmar que, cuando los historiadores se dedican a la historiografía y a sus métodos, necesariamente provisionales, de investigar, verificar y explicar, recurren con frecuencia a analogías tomadas del derecho por oposición a las de la ciencia. Dos de los casos más famosos y recientes son el de Edward Thompson, quien en *The Poverty of Theory* nos brinda una amplia metáfora que vincula a la historia con los tribunales, y el de Oscar Handlin, quien establece una comparación más general entre esas dos disciplinas, de la que, de alguna manera, se hace eco el trabajo de Thompson.[3] Sin embar-

1. *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres, 1981, pp. 426-433. En adelante, *CSAGW*.

2. *CSAGW*, pp. 103-111.

3. Compárese Edward Thompson, *The Poverty of Theory*, Londres, 1978, p. 237, con Oscar Handlin, «Principles of Historical Criticism», en *The Harvard Guide to American History*, Cambridge, Massachusetts, 1954, pp. 23-35, cuyas reflexiones concluyen así: «Un juez y un jurado ciertamente se volverían locos si tuvieran que pronunciarse sobre ciertos casos en los cuales, sin embargo, la evidencia resulta, por lo general, más que satisfactoria para

go, al menos en el presente siglo, ha sido poco común que un historiador de importancia cuente con una experiencia real en ese campo: casi ninguno de los historiadores del derecho han practicado esta disciplina como profesión. Esto podría explicar por qué la interpretación convencional acerca de dónde residen las virtudes jurídicas tiende a ser parcial. Las analogías tradicionales subrayan las dimensiones empíricas de la práctica legal o jurídica: el examen casuístico de la evidencia y los correspondientes protocolos de pruebas. Desde luego, el derecho también maneja conceptos; más aún, puede decirse que tal es su elemento esencial. La verdadera jurisprudencia, en otras palabras, exige las mayores aptitudes para el análisis abstracto y riguroso de categorías formales: debe distinguir entre ellas, relacionarlas, modificarlas. A este respecto, es una disciplina más próxima a la sociología clásica que a cualquiera de las variedades de la historia descriptiva o narrativa, tal como habitualmente son practicadas. No es fortuito, entonces, que Ste. Croix manifieste tan elocuente aprecio por la doble exigencia del auténtico materialismo histórico: la necesidad que tiene todo historiador marxista de «reconciliar una atención completa y escrupulosa a todos los testimonios disponibles acerca del tema elegido y un estudio de la bibliografía contemporánea referida a él con una comprensión de la metodología histórica en general y de la teoría sociológica que le permitan sacar el mejor partido de lo que descubre».[1] La autoridad con que Ste. Croix maneja los testimonios documentales ya ha sido señalada por otros autores; su complemento es el control que ejerce sobre los conceptos, el explícito y deliberado «uso de categorías de análisis social que resulten no sólo *precisas*, en el sentido de que puedan ser definidas, sino también generales, en el de que sea posible aplicarlas al examen de

el historiador. Pero no hay escapatoria posible: si el historiador ha de interpretar, juzgará y condenará basándose en pruebas que cualquier tribunal desecharía como circunstanciales o de oídas. Las víctimas de los procesos históricos deben hallar consuelo en el hecho de que la historia les suministra un procedimiento de apelación mucho más flexible. Los escritos de los historiadores se encuentran perpetuamente sujetos a revisión y muy pocos de sus veredictos resultan definitivos.»

1. *CSAGW*, p. 34.

otras sociedades».[1] Buena parte de *The Class Struggle in the Ancient Greek World* está dedicada a la tarea de aclaración sistemática y fundamentación de las categorías sociales del marxismo, la cual se afronta no como una carga preliminar ineludible, sino con la energía de un temperamento inclinado por naturaleza a la especulación teórica.

El propósito central de la obra de Ste. Croix es mostrar las estructuras materiales de opresión y explotación sobre las que se basaron los fundamentos históricos de las sucesivas formas de Estado y de sociedad en la antigüedad. En la sobrecubierta del libro aparece una reproducción en color de *Aldeanos comiendo patatas*, de Van Gogh: para Ste. Croix, «la más profunda y conmovedora representación artística» de los cultivadores de la tierra. «No debemos olvidar que son ellos, los trabajadores sin voz, quienes conforman la gran mayoría de la población en los mundos griego y romano; sobre ellos se asentó una gran civilización que los despreciaba y que hizo todo lo posible por olvidarlos».[2] Para establecer la identidad precisa y diferenciada de estos trabajadores, Ste. Croix realiza un detallado estudio del concepto de clase social, de enormes consecuencias tanto para la teoría como para la historia. A diferencia de la mayor parte de los escritos históricos marxistas de los años sesenta y setenta, insiste en que la clase no debe ser definida primordialmente como un «acontecimiento» subjetivo, pues sus criterios esenciales serían entonces la conciencia cultural o la autonomía política, es decir, la autoconciencia o la autorrealización. Ste. Croix, de manera respetuosa, pero firme, rechaza las diferentes versiones de esta posición que se encuentran en las obras de sus colegas marxistas. Las clases, sostiene, son en lo esencial formaciones objetivas, definidas por relaciones sociales de explotación, mediante las cuales se obtiene un excedente de trabajo de los productores inmediatos. Es posible que dicha explotación no genere un sentimiento de unidad colectiva y de comunidad de intereses en los explotados; ello depende de las posibilidades de acción conjunta de que dispongan en cada caso. La conciencia de la identidad de clase, en otras palabras, varía enor-

1. *CSAGW*, p. 35.
2. *Ibid.*, pp. 209-210.

mente entre las clases dominadas, mientras que las dominantes, por el contrario, poseen siempre un claro y fuerte sentido de ella. Lo que no varía de igual manera, sin embargo, es el hecho de oponerse a la explotación: para Ste. Croix se trata de otro polo, igualmente objetivo, de la relación que configura la clase social como tal, pero no es preciso que dicha oposición sea consciente o colectiva, ni que haya dejado rastro en las huellas del pasado que han sobrevivido al tamiz de los prejuicios y los privilegios. La lucha de clases es tan inherente a las relaciones entre las clases como los diversos métodos de explotación y de resistencia a ella. Surge, pues, incluso allí «donde no existe una conciencia común y explícita de clase en ninguna de las partes, donde no hay ninguna lucha política específica y ni siquiera parece no haber conflictos de ningún tipo».[1] Ste. Croix se muestra muy atento a las implicaciones teóricas y políticas de la posición que asume. «Adoptar la concepción corriente de la lucha de clases, es decir, negarse a considerarla como tal a menos que resulten evidentes una conciencia de clase y un conflicto político activo, como hacen algunos marxistas, es diluirla hasta un punto en que se desvanece en muchas situaciones. Es posible entonces negar, a grandes rasgos, la existencia de la lucha de clases en los Estados Unidos hoy en día, entre los patronos y los trabajadores emigrados en el Norte de Europa, entre los amos y los esclavos de la antigüedad, sólo porque en cada uno de estos casos la clase explotada no tiene o no tuvo "conciencia de clase" ni adoptó una acción política colectiva, excepto en contadas ocasiones y de forma muy limitada. Una posición semejante, en mi opinión, invalida no sólo el *Manifiesto comunista,* sino la mayor parte de la obra de Marx.»[2]

Después de definir la clase en general, Ste. Croix pasa a considerar el problema de la esclavitud en el mundo antiguo y su articulación dentro de las economías griega y romana. Sabemos cuánta controversia ha suscitado este tema en los últimos años. En términos generales, la opinión al respecto se halla dividida en dos bandos: el de quienes argumentan que la esclavitud era parte constitutiva de la naturaleza de la civilización antigua y señalan la

1. *CSAGW*, p. 57.
2. *Ibid.*

importancia de la propiedad de esclavos en la jerarquización de la estructura social durante sus períodos culminantes, y el de quienes niegan que la esclavitud haya constituido un elemento central de esa civilización y esgrimen el hecho de que los pequeños productores, independientes o dependientes, por lo general superaban en número a los esclavos. Dentro de este último grupo, hay quienes restringen el alcance de su tesis a la Grecia clásica, o incluso a Atenas, por oposición al orden romano que la sucedió.[1] A menudo, pero no siempre, los defensores de la segunda posición tienden a reducir la esclavitud a un fenómeno esencialmente cultural o jurídico, que sobrepasa las divisiones de clase, más próximo al concepto weberiano de «posición social» que al concepto marxista de clase. Ste. Croix dirime estos argumentos con una

1. Véase, por ejemplo, «Marxism and Ancient Greece», de Ellen Meiksins Wood, en *History Workshop Journal* 11, 1981. Desde entonces, Wood se ha convertido en una ingeniosa crítica de la concepción de la esclavitud en Atenas expuesta por Ste. Croix. En *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*, Londres, 1988, pp. 64-80, argumenta que las formas predominantes en el campo ático debieron de haber sido convenios de arrendamiento establecidos entre ricos terratenientes y arrendatarios, más que esclavitud. La principal objección que cabe hacer a esta alternativa es que deja sin explicar el alto predominio numérico de los esclavos sobre los ciudadanos, en una proporción de tres a uno, durante el período clásico. Wood relega la esclavitud, en lo esencial, al servicio doméstico de las mansiones urbanas, pero al hacerlo descuida el obvio problema que suscita el enorme excedente requerido para sostener una fuerza laboral improductiva de tales dimensiones, el cual exigirá de los arrendatarios el pago de unas rentas muy superiores a lo que puede inferirse de los escasos datos que se poseen acerca de las rentas pagadas y un grado de miseria campesina incompatible con la imagen general del decidido e independiente pequeño propietario que el libro se propone defender. No obstante sus muchos méritos –ofrece una brillante reconstrucción del posible paso del reino tributario, al estilo micénico, a la *polis* griega primitiva–, esta obra es exclusivamente representativa de una posición negativa en la polémica que nos ocupa para ofrecer una explicación satisfactoria de la dinámica de la sociedad ateniense: las interrelaciones estructurales entre la autonomía campesina y la abudnancia de esclavos no se exploran realmente, lo que hace que la promesa implícita en el título de la obra quede sin cumplir, como si los fundamentos de la democracia ateniense procedieran de los pequeños propietarios y no de los esclavos, en vez de tener su origen en la conexión entre ellos. Se trata de un error que Ste. Croix no comete.

aclaración decisiva de los términos con que son formulados. Es posible que la mayor parte del trabajo realizado en la antigüedad, dice, hubiera recaído siempre en quienes no eran esclavos, bien fuesen arrendatarios, artesanos o pequeños propietarios, pero, hasta que se impuso de forma generalizada la institución de la servidumbre, en el bajo Imperio, el excedente de trabajo que suministraba sus ingresos y su riqueza a las clases dominantes se derivaba de la esclavitud. Ste. Croix nos recuerda que fue esta última categoría la que utilizó expresamente Marx como base teórica para fundamentar la periodización de los modos de producción en la historia, tanto en *El capital* como en otros textos: «A menudo se olvida que, para Marx, el rasgo verdaderamente distintivo de cada sociedad no reside en la manera como se realiza el volumen principal del trabajo de producción, sino en cómo se asegura la consecución de un excedente del productor inmediato.»[1]

Al exponer las pruebas, desiguales, pero incontrovertibles, en favor de la presencia del trabajo de los esclavos en la agricultura, no sólo durante la República y el Principado romanos, sino también en el Ática clásica, Ste. Croix señala que, de considerarlas insuficientes, habría aún menos indicios de otras formas de explotación agrícola por parte de los ricos durante aquellas épocas. «¿Cómo, pues», pregunta, «de no ser mediante el trabajo de los esclavos, habrían podido llevarse a cabo las labores agrícolas en provecho de la clase propietaria? ¿Cómo habría podido obtener de otra manera esta clase sus excedentes?»[2] No se trata tan sólo de que no existan indicios empíricos de que el trabajo asalariado o el arrendamiento, las únicas alternativas posibles, se hallasen más difundidos: Ste. Croix demuestra también, utilizando la lógica, que ninguna de estas alternativas habría podido generar tasas de explotación comparables con las de la esclavitud dadas las condiciones predominantes. La conclusión resulta inevitable. Después de reafirmar la visión marxista clásica del papel de los esclavos en la antigüedad, con apoyo ahora de la más moderna y exhaustiva erudición, Ste. Croix concluye: «La esclavitud incrementó el excedente disponible para la clase propietaria, excedente que no habría podido obtenerse de

1. *CSAGW*, p. 52.
2. *Ibid.*, p. 172.

otra manera, por lo cual se convirtió en una condición previa esencial de los magníficos logros de la civilización clásica.»[1] Lo anterior resulta válido, aclara, para la propia democracia ateniense, a la cual escritores bien intencionados han intentado en ocasiones absolver de la mácula del esclavismo. Pese a la enorme admiración que profesa por dicha democracia, de cuyos logros ofrece una memorable estimación,[2] Ste. Croix insiste en que fue «una dictadura de la minoría de la población», aunque no de una pequeña minoría; en que «precisamente por ser una democracia», es decir, porque, «como era una democracia, los ciudadanos más pobres se encontraban protegidos, en cierta medida, contra los poderosos, era preciso sacar el mejor partido posible de las clases inferiores a la de ciudadano»; por ello «no debe sorprendernos descubrir un desarrollo mucho más intenso de la esclavitud en Atenas que en otros lugares del mundo griego: si los ciudadanos más humildes no podían ser plenamente explotados, y no era conveniente presionar demasiado a los metecos, resultaba preciso entonces apoyarse de manera excepcional en la explotación de la esclavitud».[3] No parece casual, pues, que fuesen los poseedores de esclavos, «hombres liberados del trabajo», quienes «produjeran prácticamente todo el arte, la literatura, la ciencia y la filosofía griegas e integraran buena parte de los ejércitos que obtuvieron notables victorias sobre los invasores persas en Maratón en 490 a.C. y en Platea en 497 a.C. En un sentido real, eran parásitos de otros hombres, en especial de sus esclavos: en su mayoría, no se mostraban partidarios de la democracia inventada por los antiguos griegos y que constituye su mayor contribución al progreso político, aunque proporcionaron casi todos sus líderes»; «lo que conocemos como civilización griega se manifestó ante todo en y a través de ellos».[4]

Si bien el carácter fundamental de la esclavitud se encuentra profusamente documentado, una de las grandes cualidades de *The Class Struggle in the Ancient Greek World* es que Ste. Croix concede plena y adecuada atención a las diversas formas de explo-

1. *CSAGW*, p. 40.
2. *Ibid.*, pp. 283-284.
3. *Ibid.* p. 141.
4. *Ibid.* p. 115.

tación características de la antigüedad, así como a las distintas categorías de pequeños productores tan abundantemente representadas en ella. La detallada exposición acerca de los arrendatarios, los artesanos libres, los *laoi* rurales, los posteriores *coloni*, brinda un amplio panorama de estas diversas clases subordinadas. Convendría destacar dos aspectos del estudio que les dedica Ste. Croix. El primero es la tesis de que los *laoi* o *coloni*, agricultores dependientes afectos a la tierra que cultivaban, pueden ser descritos sin reservas como «siervos», término que a menudo se vacila en aplicarles debido a sus connotaciones medievales. El segundo es el juicio de que en la antigüedad las mujeres deben ser consideradas una clase aparte, por la posición especial que ocupaban en «la más temprana y fundamental de las divisiones del trabajo» al monopolizar la función reproductiva, en su sentido más amplio, lo que hacía de ellas un grupo explotado, con menos derechos legales y de propiedad, dependiente de los hombres.

No obstante la importancia numérica y humana de estos estratos oprimidos, mayoritarios incluso en muchas épocas, por lo que se desprende de los censos, no es allí donde encontramos por lo general, en opinión de Ste. Croix, el hilo conductor de la historia antigua. Éste se halla en las estructuras explotadoras propias de la esclavitud. Parte de la argumentación principal de *The Class Struggle in the Ancient Greek World* es la noción de que la esclavitud no sólo proporcionó el excedente de trabajo sobre el que se asentaron las fortunas de las clases terratenientes durante el apogeo de las civilizaciones griega y romana, sino que explica también la evolución a largo plazo del mundo antiguo. Al confrontar la teoría marxista, que relaciona de forma dinámica las clases sociales entre sí a través de conflictos antagónicos de los cuales surge el cambio histórico, con la teoría weberiana, según la cual los grupos de posición social se yuxtaponen estáticamente en una jerarquía desprovista de una tendencia o un ímpetu internos, Ste. Croix arguye que una prueba de la primera es precisamente su capacidad de *explicar*, y no sólo de describir, el ocaso y la decadencia de la civilización imperial romana. Buena parte de la segunda mitad del libro está dedicada a tal explicación. Ste. Croix empieza por sugerir, como hemos visto, que la esclavitud era, por lo común, la forma más eficiente de obtener excedentes laborales en la antigüedad; se

maximizaba así la tasa de explotación para las clases de terratenientes, y, en consecuencia, siempre se optaba por ella cuando las circunstancias resultaban propicias. Luego anota, como han hecho antes que él muchos estudiosos, en especial Weber, que, una vez estabilizadas las fronteras del Imperio Romano después de Trajano, el suministro de esclavos capturados en guerra disminuyó y la crianza de esclavos se difundió más, pues los terratenientes se esforzaron por mantener la misma fuerza de trabajo de sus haciendas. En este punto, Ste. Croix introduce un eslabón crucial, que siempre había hecho falta, en la cadena de causas que conduce al *posterior colonato y de allí al colapso del propio orden imperial*.

Argumenta que, para promover una reproducción más regular, los dueños de los esclavos se vieron obligados a conceder mayores libertades a las esclavas para facilitar la procreación y la crianza de sus hijos en lugar de asignarlas a las faenas del campo, a mantener un mayor número de esclavas, por lo tanto, y a permitir una mayor cohabitación estable entre los sexos. Estos cambios respecto del draconiano *ergastulum* de los días de la República por fuerza tenían que disminuir la tasa de explotación del trabajo de los esclavos en su conjunto. «Criar esclavos dentro de la economía en lugar de obtenerlos sobre todo del exterior, un método poco costoso o incluso gratuito (en el caso de los prisioneros de guerra), impuso por necesidad una carga adicional sobre la economía en su conjunto, en especial en una sociedad como la de la antigua Grecia (y Roma), con una alta tasa de mortalidad tanto materna como infantil».[1] La reacción lógica de las clases dominantes se orientó a compensar la pérdida creciente de productividad del trabajo realizado por los esclavos extendiendo al trabajo libre sus mecanismos de extorsión, con lo que, lo deprimió hasta que quedó a un nivel semejante al de la servidumbre: «La inevitable consecuencia fue que la clase terrateniente no pudo mantener la tasa de beneficios que obtenía del trabajo de los esclavos y, para impedir un descenso en su nivel de vida, es probable que aumentara la tasa de explotación de la población libre más humilde; de hecho, eso es lo que creo que hizo paulatinamente la clase dirigente romana».[2]

1. *CSAGW*, p. 231.
2. *Ibid.*

Como resultado de ello se introdujeron, a partir del siglo II, varios cambios sociales y jurídicos que degradaron cada vez más la posición de las clases bajas del Imperio, los *humiliores*, según la terminología legal introducida durante la época de los Antoninos, hasta que acabó apareciendo, hacia el siglo IV, una clase uniforme de *coloni*, que comprendía por igual antiguos esclavos y arrendatarios: una población de siervos de la gleba que pagaba renta a los terratenientes e impuestos al Estado. La tasa media de explotación debió de disminuir dentro del nuevo sistema, pero su volumen, dado que el excedente procedente del trabajo de los siervos alcanzó una escala mucho mayor en el área rural, creció sin duda, como lo atestigua el tamaño cada vez mayor de las fortunas de los senadores, por no hablar de las indicciones[1] imperiales o de las prebendas del clero. Esto causó una extrema polarización de la sociedad romana tardía, e incluso provocó el empobrecimiento de la pequeña nobleza provincial, obligada a formar parte de las curias municipales, lo cual conllevaba numerosas exacciones tributarias, y acabó fatalmente por debilitar la capacidad de aquélla para mantener unas fuerzas militares vigorosas de tipo republicano (ejércitos reclutados entre los pequeños propietarios) y hacer que las estructuras imperiales fueran incapaces de despertar lealtad civil y oposición frente a los enemigos externos. Por esta razón, las invasiones bárbaras pudieron destruir sin dificultad un orden social que se hallaba minado interiormente por la lógica inherente al propio sistema.

Éstos son los temas principales de *The Class Struggle in the Ancient Greek World*. La falta de espacio impide hacer una relación adecuada de la riqueza de detalles y de las digresiones con que se desarrollan. Tampoco podría un lego pretender más que sugerir algunos interrogantes o matices ante el complejo edificio de la argumentación delineada por Ste. Croix. Las objeciones dejan intactas las tesis centrales del libro. La nueva definición de clase de Ste. Croix, y la manera como reformula el papel de la es-

1. Período, usualmente de quince años, durante el cual regían unas determinadas tasas impositivas en el Imperio Romano. *(N. de la T.)*

clavitud en las sociedades clasistas de la antigüedad, resultan en extremo convincentes; es difícil imaginar que a partir de ahora las controversias acerca de estos dos temas puedan ser iguales que antes. Pero se abre un campo para ulteriores investigaciones en algunas de las propuestas más estrictamente históricas dentro de la estructura conceptual de Ste. Croix. Habría tres áreas de investigación, relacionadas respectivamente con las fronteras de clase, el papel de la lucha de clases y la dinámica del modo de producción dentro del cual pudo haberse dado esta lucha.

La primera suscita un interrogante que, de hecho, resulta marginal al libro de Ste. Croix en su conjunto, pero de sumo interés en sí mismo. Si aceptamos su definición de clase social, ¿pudieron las mujeres de la antigüedad haber constituido una? Ste. Croix apoya su tesis en dos argumentos. En primer lugar, asimila «reproducción» a «producción», como una forma más de ésta. En segundo lugar, hace hincapié en la posición legal de inferioridad de las mujeres o, dada su calidad de reproductoras, en la antigüedad, en especial en lo que se refiere a sus menores derechos de propiedad, signo de su explotación por parte de los hombres. «He argüido que las esposas griegas y, por ende, potencialmente, todas las mujeres griegas, deben ser consideradas una clase económica diferenciada, en el sentido técnico marxista, puesto que su papel productivo –el hecho de constituir aquella mitad de la raza humana que asumía la mayor parte de la carga de la reproducción–, conducía de forma directa a que se vieran sometidas a los hombres desde el punto de vista político, económico y social.»[1] Ste. Croix observa, en relación con esto y de manera bastante plausible, que los individuos pueden pertenecer, en principio, a varias clases, si concilian en sí mismos una serie de funciones sociales, pero que una de estas funciones resultará preponderante y, a efectos prácticos, definirá su identidad de clase. Las compañeras y las hijas de los esclavos o de los pequeños propietarios pueden considerarse entonces, en primer lugar, esclavas o pequeñas propietarias, dada la miseria compartida por ambos sexos en estos grupos, mientras las esposas o las hijas de los poseedores de esclavos serían, en primer lugar, mujeres por

1. *CSAGW*, p. 101.

su posición social, dada la gran disparidad de derechos existente entre ellas y sus esposos o sus padres. «Para mí, en la Atenas clásica, la posición social de una ciudadana que perteneciera a la clase más alta estaría determinada tanto por su sexo como por el hecho de su pertenencia a la clase de las mujeres, puesto que su padre, sus hermanos, su marido y sus hijos eran propietarios, mientras que ella se veía desposeída de todo derecho de propiedad; su posición social, por esta razón, resultaba de inferioridad respecto de la de ellos. La humilde campesina, por su parte, no se encontraba en una posición tan subordinada en la práctica respecto de los miembros de su familia, pues éstos carecían de propiedades; debido a que participaba en alguna medida en sus actividades agrícolas y trabajaba a su lado (en cuanto lo permitía la procreación y la crianza de los hijos), su pertenencia a la clase de los campesinos pobres podría ser un factor de mayor importancia que su sexo en el momento de determinar su posición social.»[1]

Podemos poner en duda la validez de estos dos argumentos. En lo que concierne a la reproducción, si bien se trata de una función esencial para la generación de la vida humana, parece evidente que no es una producción en el sentido convencional del término. No satisface necesidades vitales y ni por asomo podría decirse que genere un excedente; tampoco es reductible a un patrón de «productividad», lo cual constituye, según Marx, el criterio fundamental para distinguir un tipo histórico de economía. Más aún, resulta ciertamente paradójico afirmar que las únicas mujeres que conformaban una clase aparte y explotada eran las que procedían de un contexto privilegiado, pues eran ellas precisamente las que disponían de servicio doméstico, realizado, generalmente, por esclavos, por no hablar de las restantes comodidades materiales que brindaban las mansiones de los ricos. ¿Qué excedente laboral podría extraerse de ellas, según los propios criterios de Ste. Croix? La discriminación social y cultural de que fueron objeto en Grecia era, desde luego, real y penosa, pero hablar de su «explotación económica» constituiría una falacia. Podemos añadir que las mujeres romanas de clase alta, que, por extraño que parezca, no son tomadas en consideración por Ste.

1. *CSAGW*, pp. 100-101.

Croix, poseían amplios derechos legales y de propiedad y disfrutaban de un grado de igualdad formal respecto de los hombres que ha sorprendido a muchas feministas, como Simone de Beauvoir. La actitud que adopta Ste. Croix ante estas cuestiones parece más vacilante que ante los temas principales, y él mismo sugiere, acertadamente, que ulteriores investigaciones podrían arrojar más luz sobre ellos.

Otro aspecto en que algunos lectores podrían encontrar desconcertantes las opiniones de Ste. Croix al desarrollar los temas que ha escogido en este ensayo es «la lucha de clases en la Antigüedad». Pèse a ser destacada en el propio título del libro y ocupar el primer plano en su parte inicial, podría objetarse que las manifestaciones reales de la lucha de clases en la segunda parte, aquella donde se estudia el desarrollo histórico de las civilizaciones griega y romana, se exponen de manera algo deshilvanada y en ocasiones incluso se minimizan. La laguna más obvia a este respecto es la ausencia de una descripción de las grandes rebeliones de esclavos durante el período de la República romana. De Espartaco sólo se hace breve referencia tres veces; Éunoo, adalid de la sublevación siciliana que precedió a la era de agitación de los Gracos, ni siquiera es mencionado. Podríá responderse que estos casos no incumben a la temática de Ste. Croix, pues corresponden a la historia de Roma antes de que se apoderara del Oriente griego. No obstante, Ste. Croix dedica un fascinante capítulo a la lucha de clases dentro del cuerpo de ciudadanos de la Roma republicana, desde el conflicto entre «patricios» y «plebeyos» hasta los tumultos populares en contra de la oligarquía tardía durante la época de Cicerón y de Clodio. Dada la insistencia del autor en la posición central de la esclavitud como relación de clase, este desinterés parece contradictorio. A este respecto, podríamos objetar asimismo que la exposición de la lucha de clases en Grecia, prometida en el título, resulta, en comparación, indebidamente concisa. De hecho, dos de sus más importantes episodios reciben un pobre tratamiento: la afortunada revuelta de los ilotas de Mesenia contra Esparta, coincidiendo con la invasión del Peloponeso por los tebanos, y el extraordinario esfuerzo de regeneración social, a través de un plan de reformas que preveía la emancipación de los ilotas laconios, propuesto por Nabis, rey de Esparta, en

el siglo II a.C., proyecto que desencadenó una feroz lucha de clases entre los propios espartanos. Tales omisiones son de lamentar, pues ningún historiador ha mostrado un mayor y más fascinante conocimiento de la sociedad de Esparta, en toda su complejidad y su oscuridad, que Ste. Croix en las notables páginas que le dedica en *The Origins of the Peloponnesian War*.

En cierto sentido, el aparente desequilibro en la exposición en los temas abordados en la segunda parte de *The Class Struggle in the Ancient Greek World* refleja, sin duda, el temperamento heterodoxo de su autor, tan reticente frente a las normas convencionales de composición como ante toda clase de tópicos. Sin embargo, denota también un problema de fondo en su estudio de la decadencia de la civilización antigua que justifica ulteriores elucidaciones. ¿Proporciona la lucha de clases, tal como la formula Ste. Croix, la clave de la dinámica de las sucesivas sociedades clásicas? En la primera parte, afirma enfáticamente que sí. Las irregularidades de la segunda, al menos en lo concerniente a manifestaciones directas de oposición por parte de los explotados, pueden ser un síntoma de las dificultades que conlleva tal aseveración. Aquí los escollos son, obviamente, «la destrucción de la democracia griega» y «el ocaso y la decadencia del Imperio Romano», los dos momentos más trascendentales en la historia política de la antigüedad. ¿Qué explicación postula Ste. Croix del primero? ¿Qué determinó el eclipse de la sociedad clásica griega a fines del siglo IV a.C.? Su respuesta general se orienta en el sentido de que, al parecer, existía una tendencia innata en los grupos económicos más poderosos dentro de las ciudades-Estado a aumentar su poder a expensas de los ciudadanos más pobres, lo cual, a largo plazo, condujo a limitar y subvertir las instituciones democráticas: «La situación económica básica se afirmó con el tiempo, como sucede siempre: las clases dominantes griegas, con la asistencia de sus señores macedonios primero, y de sus amos romanos después, debilitaron paulatinamente la democracia griega y terminaron por destruirla.»[1] Después del siglo IV a. C se habría iniciado en Grecia «una lenta regresión»: «La masa de la población estaba sumida en la mayor pobreza, y, al mismo tiem-

1. *CSAGW*, p. 97.

po, los pocos ricos se enriquecían aún más»,[1] en una región que nunca se caracterizó por una abundancia de recursos naturales. Como resultado de ello, se incrementaron la tensión social y los conflictos intestinos en las ciudades-Estado, los cuales fueron entonces explotados por la monarquía macedonia, que, debido a su propio carácter aristocrático, encontró en las clases terratenientes locales aliados naturales cuando invadió Grecia.

¿Hasta qué punto resulta convincente tan sucinta explicación? Uno de sus defectos principales reside en la ausencia de una lógica temporal específica. Ste. Croix argumenta, en sus dos libros, que la democracia griega debe ser considerada esencialmente un mecanismo mediante el cual los ciudadanos más humildes se protegían de la amenaza económica de los poderosos. Si les resultó posible defenderse con éxito en el siglo V a. C., ¿por qué no ocurrió lo mismo un siglo después? En efecto, la democracia ateniense demostró ser relativamente estable después de la guerra del Peloponeso. El cambio principal en su funcionamiento no estribó en que se concediera mucho mayor poder a los ricos de la ciudad, sino en el menor poder que tuvieron a partir de entonces ricos y pobres por igual con la desaparición del imperio ateniense. Ste. Croix menciona la crisis financiera provocada por la pérdida de los tributos imperiales y la creciente dificultad que experimentaba Atenas para movilizar su fuerza naval, pero no incorpora estos factores a su explicación de la «decadencia de Grecia». No obstante, es posible considerar un proceso alternativo del ocaso de la democracia helénica que, más que la polarización social interna de la *polis*, tiene en cuenta las limitaciones externas de la forma democrática de gobierno en la antigüedad, la cual, precisamente debido a su carácter directo, ejemplificado ante todo en Atenas, no habría podido trascender la municipalidad sin incurrir en una contradicción, pues se habría trocado en un dominio imperial sobre otras ciudades. Por otra parte, sólo un dominio semejante podía suministrar los recursos territoriales y materiales suficientes para competir en el plano militar con las monarquías centralizadas o con las repúblicas oligárquicas. En este sentido, cabe decir que la pérdida de su imperio hundió a

1. *CSAGW*, p. 294.

Atenas y, con ella, a las ciudades más pequeñas que preservaban constituciones populares bajo su amparo.

El agente inmediato de su decadencia, sin embargo, fue la monarquía macedonia, calificada por Ste. Croix como una fuerza relativamente exógena en todo este proceso; con ello, no obstante, se minimiza el grado de simbiosis que existía entre la Grecia urbana y su periferia tribal: la creciente fuerza y sofisticación del gobierno, la sociedad y la nobleza de Macedonia bajo el reinado de Filipo II fueron el resultado de una progresiva aculturación dentro de la órbita de la civilización clásica propiamente dicha que se dio en toda la península Helénica. La Grecia clásica atrajo hacia sí, por así decirlo, a quienes habrían de destruirla. En este caso concreto, la lucha enfrentaba a dos grupos gobernantes: una aristocracia montañesa contra la ciudadanía de los municipios. La política de Macedonia en Grecia fue conservadora desde el punto de vista social y político, y descartó innovaciones radicales en las ciudades que cayeron bajo su control; también es importante señalar que no mostró una hostilidad inmediata frente a la democracia ateniense en sí, una vez establecida su soberanía sobre ella; como reconoce Ste. Croix, ni Filipo II ni Alejandro interfirieron de manera alguna en la constitución ateniense. Sólo cuando estalló la guerra lamíaca, una revuelta generalizada de los griegos contra los macedonios tras la muerte de Alejandro, Antípatro impuso transitoriamente un régimen más oligárquico en Atenas, si bien bastante amplio, basado en un censo de hoplitas. Desde luego, ninguna política municipal habría podido sobrevivir con vitalidad durante mucho tiempo tras la abolición de la autonomía externa, y las instituciones clásicas de la democracia griega se vieron cada vez más convulsionadas y debilitadas dentro del nuevo universo helenístico gobernado por reyes, hasta que, por último, la conquista romana acabó con ellos.

Si consideramos ahora la decadencia del Imperio Romano, el trabajo de Ste. Croix no toma como punto de partida para estudiarla la lucha de clases como tal. Es una serie de contradicciones dentro del sistema, más que una lucha social, lo que desencadena el proceso secular de disolución. El menor abastecimiento de esclavos, debido a las bajas tasas de reproducción interna, propició esfuerzos tendentes a fomentar la cría de esclavos que disminu-

yeron la tasa de explotación y exigieron mayores presiones sobre el trabajo libre para mantener los niveles generales de excedentes. Las principales manifestaciones de la lucha de clases entre los esclavos y sus amos, las rebeliones de aquéllos, no desempeñaron ningún papel causal en este proceso. Por ello aparecen de forma tan breve en el texto de Ste. Croix: tienen un peso explicativo mínimo. Desde el punto de vista empírico, la validez del juicio de Ste. Croix no deja lugar a dudas. Los intentos por hacer de la resistencia de los esclavos –según una versión reciente, si no hubo rebelión, al menos se dio una deserción masiva[1]– el factor determinante del debilitamiento de la esclavitud en el mundo antiguo resultan todos poco convincentes. Sus verdaderos mecanismos, los señalados por Ste. Croix, constituyen más bien un ejemplo de uno de los principios fundamentales del materialismo histórico, el de que los modos de producción varían cuando las fuerzas y las relaciones de trabajo entran en contradicción. No es preciso, para que madure una contradicción así, que surja una conciencia de clase entre los explotadores o entre los explotados, ni que se dé una batalla por el futuro de la economía o de la sociedad, aunque es probable que su ulterior desarrollo desencadene implacables luchas sociales entre las fuerzas en conflicto. Ésta es, en efecto, la secuencia de acontecimientos sugerida por la interpretación que propone Ste. Croix de los siglos finales de la antigüedad. Sorprende constatar cuánto se asemejan estos problemas teóricos e históricos a los que suscita la disolución del feudalismo un milenio después. En este caso también los escritores marxistas, y en primer lugar Maurice Dobb, el más ilustre de ellos, se han inclinado en ocasiones por interpretar la crisis de la economía de la baja Edad Media tardía como el resultado directo de la lucha de clases entre señores y campesinos, en la cual la creciente explotación por parte de los primeros habría conducido a un colapso de la producción de los segundos. De hecho, los límites demográficos y ecológicos del modo feudal de producción en Europa occidental no pueden ser ignorados al analizar su lógica

1. Véase Pierre Dockès, *Mediæval Slavery and Liberation*, Londres, 1982, pp. 216-217, un trabajo derivado del pensamiento maoísta, entonces muy influyente en ciertos sectores de la izquierda en Francia.

contradictoria: fue el estancamiento objetivo que impusieron a las sociedades del siglo XIV, cuando las fuerzas de producción se enfrentaron a obstáculos insuperables dentro de las relaciones de producción entonces existentes, lo que precipitó los desastres económicos de la época, que desencadenaron los más espectaculares episodios de un conflicto absolutamente previsible por la posesión de la tierra.

La diferencia decisiva entre estos dos procesos, el medieval y el antiguo, reside, desde luego, en que uno condujo al sometimiento de los productores rurales directos y el otro a su emancipación; por así decirlo, hubo una salida final de la condición de siervo contrapuesta a la entrada inicial en ella (teniendo presentes en todo momento las discrepancias y las discontinuidades entre la condición de los *coloni* y la de los villanos). Al señalar esta diferencia, llamamos la atención sobre algunos de los problemas que quedan aún por resolver respecto de la lenta transformación del sistema laboral durante la época del bajo Impero Romano. La formidable coherencia de la reconstrucción que hace Ste. Croix del paso de la esclavitud al colonato como forma predominante de obtener excedentes, superior a cualquiera de las explicaciones disponibles, se apoya más en la deducción lógica que en cualquier documentación empírica. Dada la ausencia de fuentes, no podría ser de otra manera, pero la naturaleza misma de su argumentación suscita una serie de interrogantes acerca del proceso que pretende explicar. El primero de ellos se refiere al problema de la reproducción de los esclavos. El argumento fundamental de Ste. Croix es que la cría de esclavos, cada vez más necesaria desde que se concluyeron las grandes conquistas, fue menos rentable, desde el punto de vista económico, que la captura de esclavos, y de ahí la presión que se ejerció para complementarla sobre los pequeños propietarios y los arrendatarios, a fin de preservar el nivel de ingresos de la clase dominante. ¿No habría habido también un acicate cultural para este cambio? Ste. Croix subraya, al tratar de la esclavitud griega, la decisiva ventaja que representaba para los propietarios de esclavos disponer de una fuerza de trabajo que desde el punto de vista étnico no sólo era diferente, sino también heterogénea, lo cual permitía distinguirla de inmediato del resto de la población e impedía que sus miembros estableci-

ran lazos de resistencia entre sí.[1] Fue la falta de estas dos características lo que hizo a los ilotas mesenios más peligrosos que cualesquiera otros de los esclavos áticos. El volumen principal de los esclavos romanos, con la paulatina expansión del poder de Roma, se hallaba constituido, desde luego, por pueblos no latinos. En este caso también, cuando se presentaba una concentración muy grande de cautivos provenientes de una misma región, esclavizados y enviados a Italia, estallaban insurrecciones en su territorio: la rebelión liderada por Éunoo, por ejemplo, aglutinó a prisioneros de Siria y de Asia Menor en una resistencia común con los sicilianos. No obstante, después del reinado de Augusto, la relativa estabilización de la fuerza laboral debió de conducir, ya que no había ningún obstáculo racial, a una generalizada asimilación en lo referente al lenguaje y las costumbres entre los esclavos y los ciudadanos más pobres en extensas áreas del oeste del imperio. Un episodio como los disturbios provocados por los plebeyos en protesta contra la ejecución masiva de esclavos domésticos en Roma bajo Nerón, citado por Ste. Croix, sugiere una convergencia cultural de esta clase. En esas circunstancias, podemos preguntarnos si una de las limitaciones ulteriores a la cría de esclavos para remediar la dificultad de aprovisionamiento de éstos no sería su tendencia a debilitar el control ideológico y coercitivo sobre la propia población esclava, la cual, con el transcurso del tiempo, resultaba cada vez menos identificable a primera vista, lo que facilitaba su huida, e incluso tal vez fuera causa del elevado número de manumisiones (siempre más alto en el mundo latino que en el griego, acaso por razones relacionadas con los modelos de patronato romanos, según Ste. Croix),[2] mientras que al mismo tiempo se hacían menos perceptibles las diferencias entre la población libre pobre y los esclavos. Quizá ésta

1. *CSAGW*, p. 93.

2. Véase pp. 174-175. Ste. Croix no discute los persuasivos argumentos esgrimidos por Keith Hopkins, según los cuales la manumisión romana pudo haber tenido una doble justificación económica para muchos de los amos: la perspectiva de la emancipación aseguraba un buen desempeño en el trabajo por parte del esclavo, y la compra de la libertad por éste permitía obtener una buena suma de dinero cuando terminaba su vida productiva; *Conquerors and Slaves*, Cambridge, 1978, pp. 125-129.

fuera una de las razones secundarias de las transformaciones sociales y jurídicas ocurridas durante la época de los Antoninos.

De todos modos, la consecuencia de tales transformaciones fue la enorme extensión de la red de explotación rural. El segundo interrogante que suscita la explicación de Ste. Croix es cómo se organizó esta explotación. Esto da lugar a dos cuestiones distintas: ¿Cómo se obtenía el excedente de los productores inmediatos? ¿Cómo era convertido en dinero por los explotadores finales? Los adjetivos exigen cierto énfasis, pues la oscuridad que envuelve a ambos procesos reside esencialmente en los agentes intermedios y en los mecanismos que aseguraban que se llevaran a cabo. Ste. Croix no trata el primer problema de forma directa. Sabemos por las detalladas descripciones de Columela cómo debía funcionar, en teoría, una hacienda esclavista en el siglo I: existía una compleja división de la fuerza de trabajo que implicaba una jerarquía de esclavos supervisores, especializados, no especializados y encadenados que trabajaban en pequeños equipos con sus propios mayorales, coordinados por capataces y bajo las órdenes de un mayordomo o *villicus*. La diferenciación de rango, la cooperación en las labores y la vigilancia del ritmo de trabajo, apoyada en el látigo y las cadenas en los pies, conformaban el modelo prescriptivo de la agricultura esclavista, cuya unidad media de explotación probablemente no superaba las ochenta hectáreas. Esta transparencia, sin embargo, desaparece cuando abordamos la manera en que los dueños de los esclavos comercializaban la producción de sus haciendas: como observa Ste. Croix en un importante pasaje, «disponemos de escasísimos testimonios acerca de esta clase de actividad».[1] Dice que lo lógico es que los terratenientes vendieran sus productos (cereales, aceite, vino) en los mercados locales, pero esto sólo aumenta el misterio que rodea la administración de las inmensas fortunas rurales, pues, por lo general, abarcaban una serie de haciendas dispersas que, durante la época de la República tardía y a comienzos del Principado, podían estar distribuidas por toda Italia. ¿Cómo se recogían y centralizaban de manera efectiva ingresos de tan dispares procedencias?

1. *CSAGW*, p. 129.

Este problema, poco claro para el período de la agricultura esclavista a gran escala, suscita aún mayor perplejidad cuando se verifica el cambio al colonato, pues, por una parte, la supervisión directa de los terratenientes sobre el proceso de trabajo disminuye por necesidad, y con ella la obtención de excedentes en el lugar mismo de producción. Pero, por otra parte, si bien la tasa de explotación decreció, en realidad su alcance se extendió debido a la generalización de la dependencia predial durante el bajo Imperio. Ste. Croix, en una de las más llamativas afirmaciones del libro, escribe: «Hay un fenómeno en particular que sugiere que en el Imperio Romano el campesinado fue explotado de manera más completa y efectiva que en la mayor parte de las otras sociedades que dependían en gran medida de la población campesina para el suministro de alimento. A menudo se ha observado que los campesinos, por lo general, sobreviven mejor a las hambrunas que la población urbana, porque pueden ocultar parte de los alimentos que producen y disponer así de reservas cuando el hambre campea por las zonas urbanas. Esto no sucedía en el Imperio Romano», donde una y otra vez «hallamos que los campesinos acuden en grandes multitudes a la ciudad más cercana en tiempos de hambruna, porque sólo en las ciudades era posible conseguir comida».[1] Quizá no tiene en cuenta, sin embargo, el hecho de que todos los ejemplos que suministra se remontan a la época inmediatamente posterior a la decadencia de la esclavitud, es decir, los siglos IV a VI.[2] La extraordinaria «eficiencia» de la explotación agrícola por parte de la clase dominante se ve confirmada por el gigantesco tamaño de las fortunas senatoriales en el Imperio de Occidente, las cuales, en el siglo IV, eran, como promedio, cinco veces mayores que las del siglo I.

Ahora bien, ¿cómo se obtenían esas enormes sumas de los productores inmediatos? ¿Qué sistemas, inmensamente ramificados, de recolección de rentas tenían? ¿Mediante qué formas de coerción lograban que fueran eficaces? ¿Cuántos niveles de intermediarios se encargaban de explotar de un modo constante e implacable a una infinidad de campesinos que vivían en un sinnú-

1. *CSAGW*, p. 14.
2. *Ibid.*, pp. 219-220.

mero de comarcas remotas, desprovistas de transporte y comunicaciones, para el beneficio de una familia de magnates en Roma? La escala geográfica del proceso, en sus máximos exponentes, se asemeja más a la de una moderna corporación multinacional que a cualquier asociación medieval concebible. Melania, una noble dama de comienzos del siglo V, poseía haciendas en Campania, Apulia, Sicilia, Túnez, Numidia, Mauritania, España y Britania: literalmente, posesiones transcontinentales. En estas haciendas había miles de esclavos, con un número todavía mayor de *coloni*. ¿A través de qué canales se convertía la producción de estas haciendas en una renta de 1.600 libras de oro al año? Ste. Croix insiste en llamar «siervos» a los *coloni*, pero su relación con los terratenientes nunca se aproximó al complejo entramado ideológico de la servidumbre medieval, pues no existían ni los derechos feudales del señor sobre la familia del vasallo (derechos sucesorios, derecho de pernada, etcétera) ni la lealtad debida por éste a la autoridad jurídica de aquél. Con todo, pese a no imponer gravámenes tan directos, el sistema romano producía más.

Parte de la razón por la cual podía hacerlo era, desde luego, el peso mismo del Estado imperial. Esta razón acaso figura menos directamente en los capítulos finales de Ste. Croix de lo que debiera. En todo caso, no hay un análisis como tal de la profunda y prolongada crisis del Imperio en el siglo III, durante el período comprendido entre la muerte de Severo Alejandro y la entronización de Diocleciano, cuando la anarquía, las invasiones, las plagas y la inflación se hicieron endémicas y amenazaron la propia existencia de aquél durante más de cincuenta años. El enfoque estructural adoptado por Ste. Croix, centrado en problemáticas y no en períodos, pasa por alto este período de cambios decisivos. Puede suceder, en efecto, que las fuentes relativas a estos años resulten tan escasas –Jones los compara con un túnel oscuro–[1] que

1. Su historiador más reciente repite y amplía la imagen: «En la franja temprana del período menos conocido de la historia romana, sentimos primero que empiezan a caer las heladas sombras, como le sucedería a un viajero que se aproximase a los Alpes en el crepúsculo de un día otoñal. La débil luz del sol poniente brilla sobre los Antoninos; los tiempos de los Severos la debilitan, y, cuando llega a su fin, con el asesinato del joven Severo Alejandro

no permitan adelantar una hipótesis provechosa sobre el sentido general de aquellos cambios. No obstante, la coincidencia entre su aparición y las transiciones ocurridas en el sector rural no parecen deberse al azar. Toda historia que sacrifique en exceso la exposición ordenada de los hechos pagará un precio por su claridad analítica. En este caso, el precio radica en omitir una detallada reflexión sobre la metamorfosis del Estado imperial en el siglo III que, sin embargo, es de especial pertinencia para los propósitos explicativos de Ste. Croix. Es como si hubiera operado durante aquella época algún tipo de servomecanismo. El gran incremento en el tamaño del ejército y la burocracia imperiales debe de haber guardado alguna relación con la capacidad de las clases dominantes para explotar al campesinado; el aparato central de represión y coerción se fortaleció enormemente al final de esas décadas. Por otra parte, el crecimiento de este aparato ejerció a su vez una inmisericorde presión sobre los productores directos, en forma de una mayor carga fiscal impuesta para su mantenimiento, con lo cual empeoró su situación económica y los hizo más susceptibles de caer en la servidumbre del colonato. El fenómeno del *patrocinium*, surgido en los siglos IV y V, señala con claridad la existencia de esta dialéctica: campesinos que «voluntariamente» se ponen a merced de un terrateniente para asegurarse algún alivio del acoso por parte del recolector de impuestos. Debemos recordar la compleja lógica de este circuito. Si bien Finley, con quien Ste. Croix polemiza sin cesar y de forma exagerada, concede excesiva trascendencia a lo que denomina la «ley de

en el año 235, nos invaden las tinieblas. En lo sucesivo, el historiador prosigue su camino a través de lo que siente como una masa compleja de grandes acontecimientos casi ocultos para él por la oscuridad de las fuentes. Emerge a una luz cada vez más clara, pero en un país distinto, como si hubiese entrado en las profundidades del Mont Blanc y luego hubiera descubierto una salida»; Ramsey Macmullen, *Roman Government's Response to Crisis*, A.D. 235-337, New Haven, 1976, p. VII. El trabajo de Macmullen, que, como indica su título, se centra más en la respuesta oficial que en la naturaleza misma de la crisis socioeconómica, hace hincapié en la originalidad y la eficacia con que el Estado hizo frente a las nuevas necesidades a partir de Diocleciano: pp. 207-208.

bronce de la burocracia absolutista, que hace que crezca en número y en coste»,[1] como si fuese un proceso etéreo, desprendido de las funciones concretas de una burocracia semejante, Ste. Croix, por su parte, no concede suficiente importancia al grado de autonomía adquirido desde entonces por el Estado imperial respecto de la clase aristocrática a la que servía, a la que acabó relegando a una posición secundaria a causa del propio impulso que había ido tomando.

En efecto, mientras los privilegios socioeconómicos de la nobleza del bajo Imperio se fortalecieron y extendieron bajo el dosel burocrático del Dominado, su poder político fue recortado allí donde antiguamente tenía mayor incidencia, en la maquinaria militar del Estado, que adquirió entonces nuevas proporciones: un ejército de más de 600.000 hombres comparado con una burocracia civil de cerca de 30.000. El orden senatorial fue excluido del mando militar por Diocleciano y jamás lo recuperó. El resultado de ello en Occidente, donde la aristocracia era más rica y poderosa, parece haber sido la creciente apatía de los potentados ante las necesidades de defensa del Estado cuando éste se enfrentó a presiones o emergencias externas, apatía que se manifestó en la evasión de impuestos generalizada, el ocultamiento de jóvenes llamados a filas y la hostilidad frente a los oficiales profesionales (para entonces a menudo de origen bárbaro) encargados de reclutar las fuerzas imperiales en las provincias. Ste. Croix sostiene que fue la desaparición de un campesinado libre lo que minó la vitalidad de los ejércitos romanos durante el siglo V, pero, de hecho, el servicio militar obligatorio, introducido de nuevo bajo el Dominado, produjo una maquinaria grande y relativamente de fiar, cuyos soldados disfrutaban

1. M. I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, Londres, 1980, p. 146; véase también una formulación análoga en *The Ancient Economy*, Londres, 1973, p. 98. En general, las «leyes de bronce» tienen infortunados antecedentes, comenzando por la «ley de bronce de los salarios» de Lasalle, que suscitó la más severa crítica de Marx. La mayor parte de los argumentos generales de Finley, sin embargo, concuerdan más con los de Ste. Croix de lo que los comentarios de este último sugieren, aunque las secuencias causales que propone son menos claras. Para el problema del excedente laboral, por ejemplo, véase *Ancient Slavery and Modern Ideology*, pp. 81-82.

de privilegios materiales que los colocaban por encima de la masa del campesinado de la que provenían. Después de argumentar que «la moral (y probablemente el aspecto físico) del ejército se deterioró»[1] debido a la degradación de los campesinos, Ste. Croix admite pocas páginas después que el ejército del bajo Imperio «desarrolló una extraordinaria disciplina y *esprit de corps* propios: las tropas se distanciaron por completo de sus orígenes y eran por lo general obedientes instrumentos, si no de sus emperadores, al menos de sus oficiales»,[2] afirmación que parece más próxima a la verdad. Mientras que la apatía popular ante las invasiones bárbaras se manifestó como un fenómeno civil, fue la alienación patricia la que incidió más directamente sobre la capacidad estrictamente militar del orden romano en Occidente. Los ejércitos desempeñaban sus funciones con éxito cuando eran mantenidos en forma; el descuido de que fueron objeto durante las décadas finales del siglo IV, bajo una serie de emperadores que eran poco más que figuras decorativas de la aristocracia, propició el desastre.

Aun así, el Imperio no sucumbió en razón de su propia debilidad interna. Los ataques externos fueron el agente necesario de su fin. De nuevo en este caso, la descripción que hace Ste. Croix de la decadencia debe ser perfeccionada con alguna alusión a las transformaciones históricas ocurridas en la periferia bárbara del Imperio. El aumento de la presión por parte de los pueblos germánicos en el norte, del siglo III en adelante, no pudo haber sido ajeno al impacto económico, político y cultural que ejerció sobre ellos la magnética civilización del sur. Una creciente diferenciación social y una mayor sofisticación militar eran consecuencias ineludibles de la proximidad que existió durante largo tiempo entre las sociedades tribales primitivas y una cultura urbana y comercial avanzada como era la clásica. A este respecto, la explicación ofrecida por Ste. Croix podría completarse con un extraordinario trabajo donde se documenta justamente este proceso, elaborado por otro historiador marxista, Edward Arthur Thompson, una de las contribuciones más originales a los estu-

1. *CSAGW*, p. 261.
2. *Ibid.*, p. 265.

dios clásicos aparecidas desde la guerra.[1] En efecto, los testimonios que reúne en un valioso apéndice sobre los bárbaros asentados dentro del Imperio antes de su derrota, los cuales, según sus cálculos, ascendían a «cientos de miles», manifiestan directamente el imperceptible acercamiento entre esos dos mundos. En tal sentido, podríamos aventurar cierta analogía con la decadencia de Grecia. Del mismo modo que ésta contribuyó desde lejos al desarrollo de su atrasada periferia, en este caso de Macedonia, y, con el tiempo, aglutinó a quienes habrían de conquistarla, la decadencia de Roma se inició cuando sus rudimentarios vecinos, los germanos, desarrollaron, bajo la influencia de su atracción, fuerzas sociales y militares capaces de subvertir el Imperio. La diferencia, desde luego, radica en que Macedonia fue, en el aspecto político, una monarquía centralizada y, en el cultural, una sociedad helénica, que compartía el lenguaje y las tradiciones con una Grecia clásica todavía vigorosa desde el punto de vista intelectual y cívico; su efecto fue la gran expansión de la civilización helenística. Los invasores germanos, por el contrario, no eran primos lejanos más o menos latinos, sino confederaciones tribales poco cohesionadas, y la sociedad de la Roma clásica había sido corroída desde dentro durante mucho tiempo; el resultado fue el oscurantismo medieval.

Rememorar estos rasgos externos del colapso del Imperio de Occidente no modifica la conclusión de fondo que nos ofrece Ste. Croix al concluir su extensa obra. «En mi opinión», escribe, «el sistema político romano propició una intensa y en última instancia destructiva explotación de la gran mayoría de la población, esclava y libre, e hizo imposible una reforma radical. Como resultado de ello, la clase dominante, los hombres que poseían verdaderas fortunas y que habían creado deliberadamente aquel sistema para beneficio propio, agotaron la vitalidad de su mundo y destruyeron así la civilización grecorromana en grandes extensiones del Imperio –Britania, Galia, España y el norte de África–

1. E. A. Thompson, *The Early Germans*, Oxford, 1965; *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford, 1966; *The Goths in Spain*, Oxford, 1969; *Romans and Barbarians*, Madison, 1982, así como su obra clásica, *A History of Attila and the Huns*, Oxford, 1948.

en el siglo V; gran parte de Italia y los Balcanes en el VI, y, en el VII, Egipto, Siria, Mesopotamia y, de nuevo, el norte de África, que había sido reconquistado por los generales de Justiniano en el siglo VI. Ésta, creo, fue la razón principal de la decadencia de la civilización clásica.»[1] La síntesis anterior, que destaca los principales puntos del proceso, puede ser admitida en su totalidad. De manera característica, en explícito contraste con el dictamen de su colega no marxista Peter Brown, para quien «la prosperidad del mundo mediterráneo parecía haberse filtrado hacia arriba» en el siglo IV, Ste. Croix concluye: «Si hubiera de buscar una metáfora para describir la enorme y creciente concentración de la riqueza en las clases altas, no me inclinaría por un proceso tan inocente y automático como la filtración: pensaría en algo mucho más intencional y deliberado, tal vez en un vampiro.»[2] Un juicio semejante no es fácil de olvidar.

1982

1. *CSAGW*, pp. 502-503.
2. *Ibid.*, p. 503.

2. MARSHALL BERMAN: MODERNIDAD Y REVOLUCIÓN

Las relaciones entre las ideas de «modernidad» y «revolución» han constituido un fermento de controversia intelectual y pasión política durante la mayor parte de este siglo. La reciente publicación del libro de Marshall Berman *Todo lo sólido se desvanece en el aire* abre de nuevo el debate, y lo hace con tan renovado ímpetu e innegable fuerza que ninguna reflexión contemporánea sobre estos temas puede eludirlo. Hacer hincapié tan sólo en el tema principal del libro no le haría justicia en su totalidad, y por esta razón me abstendré de hacerlo. Toda reconstrucción sintética de su esquema general debe sacrificar el profundo poder imaginativo, la amplitud de los intereses culturales y la fuerza de la inteligencia que prestan gran parte de su esplendor a *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, atributos que con el tiempo harán de él un clásico en su campo. Quiero dejar claro, pues, desde un principio, que un sucinto análisis de sus tesis principales no puede dar una idea adecuada de la importancia y el atractivo de la obra.

La visionaria argumentación de Berman empieza así:

> Hay una modalidad de experiencia vital, experiencia del espacio y del tiempo, de la propia persona y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida, compartida en la actualidad por hombres y mujeres en todo el mundo. Llamaré a este conjunto de experiencias «modernidad». Ser moderno significa hallarse en un entorno que nos promete aventura, poder, alegría, desarrollo, transformación de nosotros mismos y del mundo, pero que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo

lo que sabemos, todo lo que somos. Los ambientes y las experiencias modernas trascienden todos los límites geográficos y étnicos, de clase y nacionalidad, religiosos e ideológicos: en este sentido, puede decirse que la modernidad une a todos los hombres. Sin embargo, se trata de una unidad paradójica, una unidad de desunión: lo sumerge todo en un remolino de desintegración y renovación perpetuas, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser moderno es formar parte de un universo en el cual, como dijo Marx, «todo lo sólido se desvanece en el aire».[1]

¿Qué ha generado este remolino? Para Berman, una serie de procesos sociales, entre los cuales incluye descubrimientos científicos, revoluciones industriales, transformaciones demográficas, expansiones urbanas, Estados nacionales, movimientos de masas, todos impulsados, en última instancia, por el mercado mundial capitalista «en permanente expansión y drásticamente fluctuante». A estos procesos los denomina abreviadamente, por comodidad, *modernización* socioeconómica. De la experiencia nacida de la modernización ha surgido a su vez aquello que describe como «la asombrosa variedad de visiones e ideas cuyo objetivo es hacer de hombres y mujeres sujetos y objetos de la modernización, conferirles el poder de cambiar ese mundo que los transforma, abrirse camino por el remolino y hacerlo suyo», «concepciones y valores que se han agrupado flexiblemente bajo el nombre de "vanguardia"». El libro se propone, pues, el ambicioso proyecto de poner de manifiesto «la dialéctica de la *modernización* y de la *vanguardia*».[2]

Entre ambas se encuentra, como hemos visto, el término medio clave de modernidad; no se trata de un proceso económico ni de una visión cultural, sino de la experiencia histórica que media entre los anteriores conceptos. ¿Cuál es la naturaleza del vínculo establecido entre ellos? En lo esencial, para Berman, es la idea de *desarrollo*; ésta sería, en realidad, la noción central del libro y la fuente de la mayoría de sus paradojas, algunas de ellas

1. *All that Is Solid Melts into Air*, Nueva York, 1982, p. 15. En adelante, *ASMA*. (Trad. española: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, México, 1988.)
2. *ASMA*, p. 16.

exploradas de forma lúcida y convincente en sus páginas, y otras no tanto. En *Todo lo sólido se desvanece en el aire* desarrollo significa dos cosas a la vez. Por una parte, se remite a la gigantesca transformación objetiva de la sociedad desencadenada por el advenimiento del mercado mundial capitalista: esto es, esencial pero no exclusivamente, al desarrollo *económico*. Por la otra, alude a las radicales transformaciones subjetivas de la vida y la personalidad individuales verificadas bajo su impacto: todo lo contenido en la idea de *auto*desarrollo, entendido como intensificación de las potencialidades humanas y ampliación de la experiencia humana. Según Berman, la combinación de estos dos elementos, sometida al ritmo compulsivo del mercado mundial, genera necesariamente tensión en los individuos sujetos al desarrollo en ambos sentidos. De un lado, según la inolvidable frase de Marx en el *Manifiesto* que constituye el leitmotiv del libro de Berman, el capitalismo acaba con las limitaciones ancestrales, las restricciones feudales, el inmovilismo social y las tradiciones fosilizadas, en una inmensa operación de limpieza de escombros consuetudinarios y culturales en todo el planeta. A este proceso corresponde una extraordinaria emancipación de las potencialidades y la sensibilidad del individuo, cada vez más liberado de la posición social fija y la rígida jerarquía de papeles propias del pasado precapitalista, con su estrecha moralidad y su limitado alcance imaginativo. De otro lado, como subraya Marx, el propio ímpetu del desarrollo económico capitalista genera a su vez una sociedad alienada y atomizada de manera brutal, caracterizada por la inmisericorde explotación económica y la fría indiferencia social, y acaba por destruir todo valor político o cultural cuya posibilidad él mismo ha generado. De manera análoga, en el plano psicológico, el autodesarrollo en estas condiciones sólo puede significar profundas desorientación e inseguridad, frustración y desesperanza, concomitantes con la sensación de amplitud de posibilidades y alborozo, nuevas capacidades y sentimientos que se libera simultáneamente, e inseparables de ella. «Esta atmósfera», escribe Berman, «de agitación y turbulencia, de vértigo y ebriedad psíquicos, de expansión de las posibilidades de nuevas experiencias y destrucción de las fronteras morales y de los vínculos personales, de ampliación y

alteración de sí, de fantasmas en la calle y en el alma, es la atmósfera en la que nace la sensibilidad moderna».[1]

Tal sensibilidad se remonta, en sus manifestaciones iniciales, al surgimiento del mercado mundial alrededor de 1500. Sin embargo, en su primera fase, que Berman calcula que se extendió hasta 1790, más o menos, todavía carece de un vocabulario común. La segunda fase se prolonga durante el siglo XIX y es entonces cuando la experiencia de la modernidad se traduce en las diferentes visiones clásicas de la vanguardia, que Berman define esencialmente por su capacidad para integrar ambos aspectos de las contradicciones del desarrollo capitalista; por una parte, lo exalta, pero, a la vez, denuncia las transformaciones sin precedentes del mundo material y espiritual que trae consigo, sin convertir nunca estas actitudes en antítesis estáticas o inmutables. El *Fausto* de Goethe, prototipo de esta nueva concepción, es analizado por Berman en un magnífico capítulo como la tragedia de la persona en desarrollo en su doble sentido: la libera al tiempo que la encadena. Marx, en el *Manifiesto*, y Baudelaire, en sus poemas en prosa acerca de París, se hermanan en el mismo descubrimiento de la modernidad, un descubrimiento prolongado, dentro de las peculiares condiciones de una modernización forzada, impuesta desde arriba a una sociedad atrasada, en la larga tradición literaria de San Petersburgo, desde Pushkin y Gógol hasta Dostoievski y Mandelstam. Una de las condiciones de la sensibilidad así creada, sostiene Berman, fue un público más o menos unificado que mantenía aún el recuerdo de cómo era vivir en un mundo premoderno.

En el siglo XX, este público se expandió y fragmentó a la vez en segmentos inconmensurables. Con ello, la tensión dialéctica de la experiencia clásica de la modernidad sufrió una transformación crítica. Aunque el arte vanguardista registraba mayores éxitos que nunca –«el siglo XX», afirma Berman de modo un tanto arriesgado, «puede muy bien ser el más brillantemente creativo de la historia del mundo»[2]–, había perdido su conexión con la vida común y el poder de inspirarla; según sus propias palabras, «no sabemos

1. *ASMA*, p. 18.
2. *Ibid.*, p. 24.

cómo usar nuestras vanguardias».[1] Como resultado de lo anterior se ha producido una drástica polarización dentro del pensamiento moderno acerca de la experiencia misma de la modernidad, la cual ha eliminado su carácter esencialmente ambiguo o dialéctico. Por una parte, de Weber a Ortega, de Eliot a Tate, de Leavis a Marcuse, la modernidad del siglo XX ha sido implacablemente condenada como una jaula de hierro de conformismo y mediocridad, un desierto espiritual de poblaciones de las que ha sido borrada cualquier comunidad orgánica o autonomía vital. Por otra parte, en contra de estos puntos de vista llenos de desesperanza cultural, dentro de otra tradición que se extiende de Marinetti a Le Corbusier, de Buckminster Fuller a Marshall McLuhan, para no hablar de los decididos apologistas de la «teoría de la modernización» capitalista, la modernidad ha sido elogiada de forma repugnante como la última palabra en lo que atañe a la excitación de los sentidos y la satisfacción universal, en la cual la civilización generada por las máquinas garantiza por sí misma emociones estéticas y felicidad social. Lo que ambos bandos comparten en este caso es la identificación simplista de modernidad con tecnología, de la que se excluye de forma radical a las personas que la producen y son producidas por ella. Como dice Berman:

> Nuestros pensadores del siglo XIX eran a la vez partidarios entusiastas y enemigos de la vida moderna, y luchaban incesantemente con sus ambigüedades y contradicciones; su capacidad para ironizar acerca de sí mismos y sus tensiones internas constituían una de las principales fuentes de su poder creativo. Sus sucesores del siglo XX, por el contrario, se han inclinado mucho más hacia polaridades rígidas y llanas generalizaciones. La modernidad se adopta con un ciego entusiasmo acrítico o bien se condena con un distanciamiento neoolímpico y desdeñoso; en ambos casos, se concibe como una estructura cerrada y monolítica, que no es susceptible de configuración o transformación por parte del hombre moderno. Los puntos de vista abiertos de la vida han sido sustituidos por los cerrados, de «ambos» se ha pasado a «lo uno o lo otro».[2]

1. *ASMA*, p. 24.
2. *Ibid.*

El propósito del libro de Berman es contribuir a restaurar nuestro sentido de la modernidad volviendo a hacer nuestros los puntos de vista clásicos acerca de ella. «Puede ocurrir entonces, que volver atrás sea una manera de avanzar: que evocar las vanguardias del siglo XIX nos permita recuperar los puntos de vista y el valor necesarios para crear las vanguardias del siglo XXI. Este acto de remembranza puede ayudarnos a reconducir la vanguardia hacia sus raíces, para que, alimentada y renovada, afronte las aventuras y los peligros que esperan más adelante.»[1]

Tal es la orientación general de *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Pero su texto hace referencia, además, a una importantísima cuestión secundaria que debe ser señalada. El título y el lema en torno al cual se organiza el libro provienen del *Manifiesto comunista*, y el capítulo sobre Marx es uno de los más interesantes. Termina, no obstante, con la insinuación de que el análisis que hace Marx de la dinámica de la modernidad, en última instancia, debilita la perspectiva misma del futuro comunista al que cree que conducirá. La esencia de la liberación de la sociedad burguesa sería que, por primera vez, pudiera darse un verdadero desarrollo ilimitado del individuo, al haber sido eliminadas las restricciones impuestas por el capital, con todas sus deformidades, pero ¿qué podría garantizar entonces la armonía entre los individuos así liberados o la estabilidad de la sociedad conformada por ellos? Como dice Berman:

> Aunque los trabajadores organizaran con éxito un movimiento comunista, y aunque este movimiento generara una revolución que triunfara, ¿cómo, sometidos a los vaivenes de la vida moderna, podrían construir una sociedad comunista sólida?, ¿qué impediría que las fuerzas sociales que destruyen al capitalismo destruyeran también al comunismo? Si todas las nuevas relaciones se tornan obsoletas antes de solidificarse, ¿cómo habrían de pervivir la solidaridad, la fraternidad y la ayuda mutua? Un gobierno comunista podría intentar contener esos vaivenes mediante la imposición de restricciones radicales, no sólo a la actividad económica y empresarial (todos los gobiernos socialistas lo han hecho,

1. *ASMA*, p. 36.

y también el Estado del bienestar capitalista), sino también a la expresión personal, cultural y política. No obstante, tal política, caso de tener éxito, ¿no traicionaría el objetivo marxista del libre desarrollo para cada uno y para todos?[1]

Por otra parte,

... si algún día un comunismo triunfante se desbordara a través de las compuertas abiertas por el libre comercio, ¿quién sabe qué terribles impulsos podrían desbordarse junto a él, o siguiendo su estela, u ocultos en su interior? Es fácil imaginar que una sociedad comprometida con el libre desarrollo de cada uno y de todos podría desarrollar sus propias variedades de nihilismo. Y, ciertamente, un nihilismo comunista podría resultar más explosivo y desintegrador que su precursor burgués, aunque también más osado y original, pues mientras que el capitalismo recorta las infinitas posibilidades de la vida moderna y las reduce a su mínima expresión, el comunismo marxista podría catapultar al individuo liberado a espacios inmensos, desconocidos y sin límites.

Berman concluye:

> No deja de ser irónico, pues, que resulte posible que la dialéctica de la modernidad de Marx acabe reproduciendo el destino de la sociedad que describe al generar energías e ideas que hagan que se disuelva en su propio aire.[2]

El argumento esgrimido por Berman es original y cautivador, y se halla expuesto con gran habilidad y vigor. Conjuga una posición política generosa con un cálido entusiasmo intelectual por su tema: los conceptos de lo moderno y lo revolucionario emergen moralmente redimidos de sus páginas, por así decirlo. En efecto, para Berman la vanguardia es profundamente revolucionaria por definición. Como proclama la sobrecubierta del libro: «En contra de lo que comúnmente se cree, la revolución de la

1. *ASMA*, p. 104.
2. *Ibid.*, p. 114.

vanguardia no ha terminado.» Al considerar la lógica implícita en esta afirmación, debemos comenzar por estudiar los términos clave de Berman, «modernización» y «vanguardia», y luego la relación establecida entre ambos a través de la noción bidireccional de «desarrollo». De inmediato veremos que, aunque Berman ha captado con inigualada fuerza imaginativa una de las dimensiones críticas de la concepción de la historia que formula Marx en el *Manifiesto comunista*, omite o descuida otra dimensión no menos crucial para Marx y complementaria de la anterior. Para Marx, la acumulación del capital y la incesante expansión de las mercancías por medio del mercado constituyen, en efecto, un disolvente universal del antiguo mundo social y pueden legítimamente presentarse como un proceso de «revolución constante de la producción, trastornos ininterrumpidos, eterna incertidumbre y agitación», según sus propias palabras. Si atendemos a los tres adjetivos, constante, ininterrumpido, eterno, veremos que denotan un tiempo histórico homogéneo, en el cual cada momento es siempre distinto de cualquier otro en virtud de ser el siguiente, pero, al mismo tiempo, es también el mismo, como unidad intercambiable en un proceso de recurrencia infinita. Extrapolado de la teoría marxista del desarrollo capitalista en su conjunto, tal énfasis se convierte de manera fácil y rápida en el paradigma de la modernización propiamente dicha, una teoría antimarxista, por supuesto, desde el punto de vista político. Para nuestros propósitos, sin embargo, el punto pertinente es que la idea de modernización implica una concepción del desarrollo fundamentalmente lineal: un proceso de flujo continuo en el cual no hay verdadera diferenciación de una coyuntura o una época frente a otra, salvo en términos de la mera sucesión cronológica de lo antiguo y lo nuevo, lo anterior y lo posterior, categorías sujetas a su vez a una incesante permutación de posiciones siempre en una misma dirección, pues con el paso del tiempo lo posterior se torna anterior, y lo nuevo, antiguo. Esto, desde luego, es una descripción exacta de la temporalidad del mercado y de las mercancías que circulan por él.

No obstante, la concepción que trasluce Marx del tiempo histórico del capitalismo como modo de producción es muy distinta: se trata de una temporalidad compleja y diferenciada, en la

cual los episodios o épocas son discontinuos unos respecto de otros y heterogéneos en sí mismos. El punto más evidente en que este tiempo diferencial se introduce en la construcción del modelo capitalista elaborado por Marx se halla, sin duda, al nivel del orden social generado por él. En general, puede decirse que las clases como tales apenas figuran en la explicación ofrecida por Berman. La única excepción significativa es el excelente comentario acerca de hasta qué punto la burguesía no se ha acomodado nunca al absolutismo del libre comercio postulado por Marx en el *Manifiesto*, pero ello tiene pocas repercusiones sobre la estructura del libro en su conjunto, en la que hay muy pocos nexos entre la economía, por una parte, y la psicología, por la otra, con excepción de la cultura de la vanguardia que las vincula. La sociedad como tal se halla ausente. No obstante, si consideramos la interpretación que expone Marx de esta sociedad, encontramos algo muy diferente de un proceso de desarrollo lineal. Por el contrario, la trayectoria del orden burgués, tal como él la concibe, es curvilínea. No traza una recta que avance sin cesar hacia adelante, ni un círculo que crezca infinitamente, sino una pronunciada parábola. La sociedad burguesa experimentará un ascenso, una estabilización y un descenso. En los pasajes de los *Grundrisse* donde se encuentran las más líricas e incondicionales afirmaciones sobre la unidad existente entre el desarrollo económico y el individual, y que suministran el eje del argumento de Berman, en las cuales Marx se refiere al «punto de florecimiento» de la base del modo capitalista de producción como «el punto en que puede unirse con el más alto desarrollo de las fuerzas productivas y, por ello, con el más rico desarrollo del individuo», estipula también expresamente: «Sin embargo, se trata siempre de una base, de una planta en flor, y, por consiguiente, desaparece después de florecer y como consecuencia de dicha floración.» «En cuanto se alcanza ese punto», prosigue, «todo desarrollo ulterior asume la forma de un ocaso.»[1] En términos contemporáneos, diríamos que debemos dividir en períodos la historia del capitalismo y reconstruir sus senderos particulares si pretendemos alcanzar una serena comprensión de lo que significa en realidad el «desarro-

1. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín, 1953, p. 439.

llo» capitalista. El concepto de modernización, utilizado acríticamente, elimina esta posibilidad.

Regresemos ahora al término complementario de Berman, «vanguardia». Aunque ésta es posterior a la modernización, en el sentido de que marca el surgimiento de un vocabulario coherente para describir la experiencia de la modernidad que la precede, una vez establecida, la vanguardia no conoce ningún principio interno de variación; se limita, sencillamente, a reproducirse a sí misma. A este respecto resulta significativa la afirmación de Berman, para quien el arte vanguardista ha florecido y florece como nunca en el siglo XX, mientras que, al mismo tiempo, protesta contra las tendencias del pensamiento que nos impiden incorporar ese arte adecuadamente a nuestras vidas. Hay una serie de dificultades evidentes en esta posición. La primera es que el vanguardismo, como conjunto específico de formas estéticas, por lo general se localiza en el siglo XX; en efecto, se concibe en oposición al realismo y otras formas clásicas propias de los siglos XIX, XVIII o anteriores. Casi todos los textos literarios analizados, de manera excelente, por Berman, bien sean de Goethe, Baudelaire, Pushkin o Dostoievski, preceden a la vanguardia propiamente dicha en el sentido habitual del término; las únicas excepciones serían los relatos de Bely y Mandelstam, escritos a comienzos de este siglo. En otras palabras, según criterios más convencionales, la vanguardia debe ser enmarcada también en una concepción del tiempo histórico más diferenciada.

Una segunda dificultad, relacionada con la anterior, radica en que, cuando se considera la vanguardia de este modo, sorprende constatar cuán desigual se muestra su distribución geográfica. Incluso dentro del mundo europeo u occidental, en general, hay zonas importantes que apenas generaron un impulso en este sentido. Inglaterra, el país pionero de la industrialización capitalista y amo del mercado mundial durante un siglo, constituye, desde luego, el caso más representativo: cabeza de playa para Eliot o Pound, zona que permanece al margen de la corriente para Joyce, no produjo ningún movimiento destacado de vanguardia durante las primeras décadas de este siglo, a diferencia de Alemania, Italia, Francia, Rusia, Holanda o los Estados Unidos. No debe sorprendernos, entonces, que sea el gran ausente de la visión general

ofrecida por Berman en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*; el espacio de la vanguardia también resulta heterogéneo.

Una tercera objeción a la lectura que efectúa Berman de la vanguardia en su conjunto recae en que no establece distinción alguna entre tendencias estéticas fuertemente contrastantes ni entre el abanico de prácticas estéticas que comprenden las artes mismas. En efecto, la variedad proteica de sus relaciones con la modernidad capitalista es el aspecto más impactante del amplio abanico de movimientos reunidos bajo la denominación común de vanguardia. El simbolismo, el expresionismo, el cubismo, el futurismo o constructivismo, el surrealismo, son tal vez las cinco o seis tendencias decisivas de la «vanguardia» surgidas en las primeras décadas del siglo, respecto de las cuales casi todo lo que vino después puede considerarse una desviación o una mutación. Cabe pensar que la naturaleza antitética de las doctrinas y prácticas de esas tendencias bastaría en sí misma para invalidar la posibilidad de que existiese una *Stimmung*[1] característica definitoria de la actitud de la vanguardia clásica frente a la modernidad. Gran parte de las creaciones artísticas nacidas dentro de este repertorio de posiciones contenía ya los gérmenes de aquellas polaridades denunciadas por Berman en las teorías contemporáneas o posteriores sobre la cultura moderna en general. El expresionismo alemán y el futurismo italiano, en sus respectivamente contrastadas tonalidades, constituyen un ejemplo destacado.

Un último reparo puede formularse a la descripción realizada por Berman: su incapacidad, dentro de sus propios términos de referencia, para explicar las dicotomías de la modernidad, en el siglo XX, entre arte y pensamiento, práctica y teoría, que él mismo deplora. En este caso, ciertamente, el tiempo establece una clara divisoria, que resulta significativa para su argumentación: ha ocurrido algo así como una decadencia a nivel intelectual, que el libro propugna invertir con el retorno al espíritu clásico de la vanguardia, el cual inspiró por igual el arte y el pensamiento; no obstante, esta decadencia resulta ininteligible según el esquema de Berman, ya que en él la modernización es concebida como un proceso lineal de prolongación y expansión

1. Estado de ánimo colectivo. *(N. de la T.)*

que impone por necesidad la constante renovación de las fuentes del arte vanguardista.

Una forma alternativa de comprender los orígenes y avatares de la vanguardia consiste en examinar con mayor atención la temporalidad histórica diferencial en que se inscribe. Existe una famosa manera de hacerlo dentro de la tradición marxista: se trata del método seguido por Lukács, quien formula una ecuación directa entre el cambio de actitud política del capital europeo tras las revoluciones de 1848 y el destino de las formas culturales producidas en el ámbito de la burguesía como clase social. Para Lukács, luego de mediados del siglo XIX, la burguesía asumió una posición puramente reaccionaria; abandonó el conflicto con la nobleza a escala continental para emprender una lucha sin cuartel contra el proletariado. Con ello entró en una fase de decadencia ideológica en cuya expresión estética inicial predominó el naturalismo, pero que con el paso del tiempo desembocó en la vanguardia de comienzos del siglo XX. En la actualidad, este esquema ha sido duramente refutado por la izquierda. De hecho, dentro de la obra de Lukács, generó a menudo incisivos análisis en el campo de la filosofía propiamente dicha, y, a pesar del lastre de su postdata, *La destrucción de la razón* no es un libro que quepa ignorar. Por otra parte, en el ámbito de la literatura, la aplicación que de él hace Lukács resulta ser relativamente estéril. No hay una exploración de una obra de arte vanguardista por parte de Lukács comparable en detalle o profundidad con el análisis que brinda de la estructura de las ideas en Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard o Nietzsche; en contraposición, Joyce y Kafka, por nombrar a dos de sus *bêtes noires* literarias, se mencionan de refilón y nunca son estudiados por derecho propio. El error fundamental de la óptica de Lukács en este caso fue su evolucionismo: es decir, el tiempo difiere de una época a otra, pero en cada época todos los sectores de la realidad social se mueven en mutua sincronía, de manera que la decadencia en un nivel debe reflejarse necesariamente en los demás. El resultado de lo anterior es una generalización indebida del concepto de «decadencia», sobre el que incide enormemente, cabe decir que de manera asfixiante, el espectáculo del colapso de la sociedad alemana y de su cultura institucional, en la cual él mismo se había formado, que condujo al nazismo.

Si, al parecer, ni la explicación basada en la perennidad ofrecida por Berman ni la evolucionista de Lukács dan cuenta de forma satisfactoria de la vanguardia, ¿cuál sería entonces la alternativa? La hipótesis que esbozaré brevemente aquí apunta a que deberíamos buscar más bien una explicación *coyuntural del conjunto* de prácticas y doctrinas estéticas agrupadas luego como «vanguardias». Un escrutinio semejante implicaría la intersección de diversas temporalidades históricas en una configuración típicamente determinada por múltiples factores. ¿Cuáles fueron estos diversos tiempos? Por mi parte, postularía como el mejor esquema para comprender la vanguardia un campo de fuerzas cultural *triangulado* por tres coordenadas principales. A la primera de ellas quizá alude Berman en un pasaje, pero la sitúa demasiado atrás en el tiempo y por ello no la capta con suficiente precisión; se trata de la codificación de un academicismo altamente formalizado en las artes visuales y en otras artes que fue institucionalizado en el seno de los regímenes oficiales del Estado y la sociedad, todavía intensamente influidos, y a menudo dominados, por las clases aristocráticas y terratenientes, clases sin duda «superadas» en el aspecto económico, al menos hasta cierto punto, pero que en otros marcaron el tono cultural y político en muchos países de la Europa anterior a la Primera Guerra Mundial. Las conexiones que existen entre estos dos fenómenos son expuestas con claridad en la reciente y fundamental obra de Arno Mayer *The Persistence of the Old Regime*, cuyo tema central es el grado en que la sociedad europea siguió dominada hasta 1914 por las clases dirigentes agrarias o aristocráticas (las dos no eran idénticas, como muestra el caso de Francia), en el seno de economías en las cuales la industria pesada moderna constituía un sector sorprendentemente pequeño de la fuerza laboral y del patrón de producción.[1]

La segunda coordenada es un complemento lógico de la primera: el todavía incipiente, y por tanto esencialmente novedoso surgimiento, dentro de esas sociedades, de las tecnologías clave o invenciones de la segunda revolución industrial: el teléfono, la radio, el automóvil, el avión, etcétera. Las industrias de consumo

1. Arno Mayer, *The Persistence of the Old Regime*, Nueva York, 1981, pp. 189-273.

masivo nacidas de las nuevas tecnologías no habían sido implantadas aún en Europa, donde los tejidos, los alimentos y el mobiliario continuaron siendo, y con mucho, el sector más grande de bienes manufacturados en lo referente al empleo y las ventas hasta 1914.

La tercera coordenada de la coyuntura de la vanguardia sería la proximidad imaginativa de la revolución social. Los grados de esperanza o de aprensión suscitados por la perspectiva de una revolución semejante variaban muchísimo, pero en la mayor parte de Europa flotaron «en el ambiente» incluso durante la Belle Époque. La razón es bastante clara: en efecto, persistían ciertas formas del dinástico *ancien régime*, como las llama Mayer: las monarquías imperiales en Rusia, Alemania y Austria; un precario orden real en Italia; incluso el Reino Unido estaba amenazado por la desintegración regional y la guerra civil durante los años previos a la Primera Guerra Mundial. En ningún Estado europeo se dio la forma acabada de la democracia burguesa, ni se integró el movimiento obrero como fuerza o se llegó a un compromiso con él. Los posibles efectos revolucionarios del derrocamiento del antiguo régimen resultaban aún profundamente ambiguos. ¿Sería un nuevo orden más puro y radicalmente capitalista, o sería socialista? La Revolución Rusa de 1905-1907, que atrajo la atención de toda Europa, se convirtió en el emblema de esta ambigüedad: una sublevación burguesa a la vez que inherentemente proletaria.

¿Cómo contribuyó cada una de estas coordenadas al surgimiento del campo de fuerzas que define la vanguardia? Sucintamente, así: la persistencia de los *anciens régimes* y del academicismo concomitante suministró un abanico crítico de valores culturales *en contra del cual* podían medirse las formas de arte contestatario, pero también *en términos del cual* lograron articularse parcialmente. Falto de su adversario común, el academicismo oficial, el amplio espectro de las nuevas prácticas estéticas muestra escasa unidad: la tensión respecto de los cánones establecidos o consagrados resulta constitutiva de su propia definición. Al mismo tiempo, sin embargo, el antiguo orden, precisamente por conservar aún matices aristocráticos, suministró un conjunto de códigos y técnicas aprovechables para establecer la

oposición a los estragos del mercado como principio organizativo de la cultura y de la sociedad, aborrecido sin excepción por todas las corrientes de la vanguardia. Las reservas de alta cultura clásica preservadas aún, si bien deformadas y deslustradas por el academicismo de fines del siglo XIX, podían ser redimidas y liberadas contra el mercado, y también en contra del espíritu comercial de la época, como sucedió de hecho en muchos de esos movimientos. La relación entre los imaginistas, como Eliot, y Dante o los poetas metafísicos resulta típica de este primer aspecto de la situación; la irónica proximidad de Proust o de Musil con las aristocracias francesa y austriaca, del segundo.

A la vez, para otro tipo de sensibilidad «vanguardista», la energía y los atractivos de la nueva era del maquinismo se convirtieron en un potente estímulo imaginativo, reflejado de modo manifiesto en el cubismo parisiense, el futurismo italiano y el constructivismo ruso. Algo característico de este interés, sin embargo, fue abstraer técnicas y artefactos de las relaciones sociales de producción que los generaban. En ningún caso se vio exaltado el capitalismo como tal por ninguna de las corrientes de la «vanguardia», pero la posibilidad de una extrapolación semejante fue suministrada precisamente por el carácter incipiente del patrón socioeconómico todavía imprevisible que habría de consolidarse luego de modo tan inexorable en torno a ellas. No resultaba claro adónde habrían de conducir los nuevos recursos e invenciones. De ahí la acogida «ambidextra», por así decirlo, de que fueron objeto, por parte de la derecha y la izquierda, Marinetti o Maiakovski. Por último, la bruma de la revolución social suspendida sobre el horizonte de esa época esparció su apocalíptica luz sobre aquellas corrientes del vanguardismo más constante y violentamente radicales en su rechazo del orden social en su conjunto, entre las cuales la más significativa fue, sin duda, el expresionismo alemán. La vanguardia europea de los primeros años del siglo floreció entonces en el espacio abierto entre un pasado clásico que aún podía ser utilizado, un presente técnico por determinar y un futuro político impredecible. O bien, para exponerlo de otra manera, surgió en la intersección de un orden dominante semiaristocrático, una economía capitalista semiindustrializada y un movimiento obrero semiemergente, o semiinsurgente.

El estallido de la Primera Guerra Mundial alteró todas estas coordenadas, pero no eliminó ninguna. Durante los veinte años siguientes, gozaron de una especie de turbulenta vida después de la muerte. Desde el punto de vista político, por supuesto, los estados dinásticos de la Europa oriental y central desaparecieron, pero la clase reaccionaria y aristócrata retuvo el poder en la Alemania de la posguerra; el partido radical, de base agraria, continuó dominando la Tercera República en Francia sin demasiados cambios de talante; en Inglaterra, el más aristocrático de los dos partidos tradicionales, el conservador, prácticamente borró del mapa a sus rivales más burgueses, los liberales, y predominó durante todo el periodo de entreguerras. Desde el punto de vista social, el exclusivo modo de vida de las clases altas persistió hasta finales de los años treinta, y siguió caracterizándose, lo cual lo distingue de forma radical del de los ricos tras la Segunda Guerra Mundial, por disponer de sirvientes como algo habitual. Ésta fue la última verdadera clase ociosa de la historia del mundo desarrollado. Inglaterra, donde tal tipo de continuidad se mostró más fuerte, habría de producir la más grande recreación imaginativa de aquel mundo en *Dance to the Music of Time*, de Anthony Powell, una remembranza no vanguardista de la época subsiguiente. Desde el punto de vista económico, las industrias de producción en serie basadas en las nuevas invenciones tecnológicas de principios del siglo XX sólo arraigaron, y hasta cierto punto, en dos países: la Alemania de la República de Weimar y la Inglaterra de fines de la década de los treinta. No obstante, en ninguno de estos dos casos hubo una implantación general o indiscriminada de lo que Gramsci llamará luego el «fordismo», en la línea de lo que existía desde hacía dos décadas en los Estados Unidos. Europa se hallaba todavía una generación por detrás de los Estados Unidos en la estructura de su industria civil y en el patrón de consumo inmediatamente antes de la Segunda Guerra Mundial. Por último, la revolución parecía entonces más próxima y tangible que nunca; era una perspectiva que se había materializado con éxito en Rusia, había rozado con sus alas a Hungría, Italia y Alemania poco después de la Primera Guerra Mundial y habría de cobrar una nueva y dramática inmediatez en España a fines de aquel período. Dentro de este espacio, y prolongando a su mane-

ra unos fundamentos previos, las formas de arte genéricamente «vanguardistas» evidenciaron una gran vitalidad. Muy alejado de las obras maestras de la literatura editadas durante estos años, pero alimentado esencialmente por los que las precedieron, el teatro de Brecht constituyó un producto memorable de la coyuntura específica de entreguerras en Alemania. Otro fue la primera manifestación real del vanguardismo como movimiento arquitectónico, con la *Bauhaus*. Un tercer hecho destacable es la aparición de la que habría de convertirse en la última de las grandes doctrinas de la vanguardia europea, el surrealismo francés.

Fue la Segunda Guerra Mundial, no la Primera, la que echó por tierra las tres coordenadas históricas a las que nos referimos y truncó la vitalidad de las vanguardias. Después de 1945, el antiguo orden semiaristocrático o agrario y sus anexos desaparecieron en todos los países. La democracia burguesa se universalizó finalmente. A causa de ello, algunos vínculos cruciales con el pasado precapitalista se rompieron de forma definitiva. Al mismo tiempo, el «fordismo» llegó pisando fuerte. La producción en serie y el consumismo transformaron las economías de Europa occidental según el modelo norteamericano. No cabía la menor duda acerca de qué tipo de sociedad habría de consolidar esta tecnología: una civilización capitalista, opresivamente estable y monolíticamente industrial, se había instalado ya. En un maravilloso pasaje de su libro *Marxism and Form*, Frederic Jameson nos describe de forma admirable lo que esto significó para las tradiciones de vanguardia que habían encabezado en su momento las novedades de los años veinte y treinta por su potencial onírico y desestabilizador: «La imagen surrealista», observa, representaba «un esfuerzo convulsivo por romper las formas mercantiles del universo de los objetos golpeándolas unas contra otras con inmensa fuerza».[1] No obstante, la razón de su éxito fue que

> ... estos objetos, ensalzados como fruto del azar objetivo o la revelación preternatural, eran identificables de inmediato como productos de una economía aún no industrializada y sistematizada, esto es, que el origen humano de los productos de aquel período,

1. *Marxism and Form*, Princeton, 1971, p. 96.

su relación con el trabajo del que provenían, resultaba evidente; su producción mostraba todavía las huellas de una organización artesanal del trabajo, mientras que su distribución se hallaba garantizada por una red de pequeños tenderos [...] Lo que habilita a estos productos para ser revestidos de la energía psíquica característica del uso que hace de ellos el surrealismo es precisamente la medio borrosa pero indeleble marca del trabajo humano; son todavía un gesto congelado que no se ha separado por completo de la subjetividad, y por ello, en potencia, son tan misteriosos y expresivos como el propio cuerpo humano.[1]

Jameson continúa:

Basta con sustituir aquel ambiente de pequeños talleres y tiendas, *marché aux puces* y puestos callejeros, por las estaciones de servicio a lo largo de las autopistas estadounidenses, las brillantes fotografías de las revistas, o el paraíso de celofán de los supermercados norteamericanos, para comprender que los objetos del surrealismo se han marchado sin dejar huella. En adelante, en lo que podemos llamar el capitalismo posindustrial, los productos que nos son suministrados carecen de profundidad: su contenido plástico es incapaz de servir como conductor de energía psíquica. Resulta evidente desde un principio que es imposible revestir de ella a un objeto semejante, y podemos preguntarnos si, caso de ser cierto que, a partir de ahora, nuestro universo de objetos se mostrará incapaz de producir cualquier «símbolo apto para conmover la sensibilidad humana», no estaremos en presencia de una transformación cultural de proporciones inconmensurables, de una ruptura histórica de inusual radicalismo.[2]

Finalmente, la imagen o la esperanza de la revolución se desvanecieron en Occidente. El inicio de la Guerra Fría y la sovietización de Europa oriental eliminaron cualquier perspectiva realista de derrocamiento del capitalismo avanzado durante todo un período histórico. La ambigüedad de la aristocracia, el carácter

1. *Marxism and Form*, Princeton, 1971, pp. 103-104.
1. *Ibid.*, p. 105.

absurdo del academicismo, la alegría provocada por los primeros coches y el cine, la tangibilidad de una alternativa socialista, habían desaparecido. En su lugar se había implantado una economía rutinaria y burocratizada de producción universal de mercancías, en la cual el consumismo y la cultura de masas se habían convertido en términos virtualmente intercambiables. Las vanguardias de la posguerra tendrían que definirse, en lo esencial, contra este escenario radicalmente nuevo. No resulta preciso juzgarlas desde el punto de vista de Lukács para advertir lo evidente: poco de la literatura, la pintura, la música o la arquitectura de este período es comparable con las producciones de la época anterior. Franco Moretti, al reflexionar sobre lo que denomina «la extraordinaria concentración de obras maestras literarias entorno a la Primera Guerra Mundial», en su reciente libro *Signs Taken for Wonders*, observa: «Extraordinaria por su cantidad, como la más somera relación puede demostrar (Joyce y Valéry, Rilke y Kafka, Svevo y Proust, Hofmannsthal y Musil, Apollinaire, Maiakovski), pero aún más extraordinaria porque aquella abundancia de obras (como resulta evidente ahora, más de medio siglo después) constituyó la última *coyuntura favorable literaria* de la cultura occidental. En pocos años, la literatura europea dio lo mejor de sí y parecía a punto de abrir nuevos e ilimitados horizontes; en lugar de hacerlo, murió. Unos pocos iceberg aislados y muchos émulos, pero nada comparable al pasado.»[1] Sería, ciertamente, exagerado generalizar este juicio a otras artes, pero, por desgracia, no demasiado. Los escritores o pintores, arquitectos o músicos individuales produjeron en efecto obras de importancia después de la Segunda Guerra Mundial, pero la altura de las primeras dos o tres décadas del siglo rara vez fue alcanzada, quizá nunca. Tampoco surgieron, luego del surrealismo, nuevos movimientos estéticos de importancia colectiva que sobrepasaran las fronteras de una forma artística. En pintura o escultura, tan sólo, las escuelas especializadas y los eslóganes se sucedieron unos a otros cada vez con mayor rapidez; pero tras el período de apogeo del expresionismo abstracto, la última vanguardia auténtica de Occidente, surgieron sobre todo en función del sistema de ga-

1. *Signs Taken for Wonders*, Londres, 1983, p. 209.

lerías, que precisa de la producción constante de nuevos estilos para la exhibición comercial, en la línea de la alta costura: un modelo económico que corresponde al carácter *no* reproducible de las obras «originales» en esos campos particulares.

No obstante, justo entonces, cuando todo lo que había creado el arte clásico de comienzos del siglo XX estaba ya muerto, nacieron la ideología y el culto de la vanguardia. La concepción misma apenas se remonta a los años cincuenta como término de uso corriente; lo que representaba era el colapso general de la tensión entre las instituciones y los mecanismos del capitalismo avanzado, por una parte, y las prácticas y los programas del arte avanzado, por otra, al apropiarse aquél de éste como ornamento o diversión ocasional, o bien como filantrópico *point d'honneur*. Las pocas excepciones del período sugieren la validez de la regla. El cine de Jean-Luc Godard, en los años sesenta, constituye quizá el caso más destacado. En tanto que la Cuarta República se convertía por fin en la Quinta, y una Francia rural y provinciana era transformada súbitamente por la industrialización de De Gaulle, que introdujo las más modernas tecnologías industriales, una especie de rescoldo de la coyuntura anterior que había producido el arte clásico más innovador del siglo flameó de nuevo. El cine de Godard asimiló de un modo personal las tres coordenadas antes descritas: está imbuido de citas y alusiones a un pasado de alta cultura, al estilo de Eliot; es un equívoco panegirista del automóvil y el aeropuerto, de la cámara y la carabina, al estilo de Léger; permanece a la espera de las tempestades revolucionarias que deberían llegar de Oriente, al estilo de Nizan. La sublevación de mayo-junio de 1968 en Francia fue el momento histórico que validó tal forma de arte, pero significó también su final. Régis Debray describiría la experiencia de aquel año de forma sarcástica, *a posteriori*, como un viaje a la China al término del cual, en semejanza con el de Colón, sólo se descubrió América y, en particular, se desembarcó en California.[1] Es decir, una turbulencia social y cultural que se consideró erradamente a sí misma la versión fran-

1. Régis Debray, «A Modest Contribution to the Rites and Ceremonies of the Tenth Anniversary», en *New Left Review*, 115, mayo-junio de 1979, pp. 45-65.

cesa de la Revolución Cultural, en realidad no significó más que la llegada del consumismo permisivo aguardado durante largo tiempo en Francia. Pero era precisamente esta ambigüedad –unos horizontes abiertos, en los que la configuración del futuro podría asumir alternativamente las formas cambiantes de una nueva clase de capitalismo, o de la eclosión del socialismo– lo que constituía buena parte de la sensibilidad original de lo que ha dado en llamarse vanguardia. No debe sorprendernos, pues, que no haya sobrevivido a la consolidación de Pompidou, que vino después, ni en el cine de Godard ni en ninguna otra manifestación artística. Por el contrario, lo que caracteriza la situación típica del artista contemporáneo en Occidente, cabría afirmar, es el cierre de horizontes: desprovisto de un pasado del que pueda apropiarse y de un futuro imaginable, se encuentra atrapado en un presente interminablemente recurrente.

Lo anterior, desde luego, no se aplica al Tercer Mundo. Resulta significativo que muchos de los ejemplos suministrados por Berman de lo que considera los grandes logros vanguardistas de nuestro tiempo hayan sido tomados de la literatura latinoamericana. Existe actualmente en el Tercer Mundo, en general, una especie de difusa configuración semejante a la que prevaleció antaño en el Primer Mundo. Abundan las oligarquías precapitalistas de diversos tipos, en especial las de terratenientes; el desarrollo capitalista es mucho más rápido y dinámico en esas regiones, cuando se da, que en las zonas desarrolladas, pero, de otro lado, resulta infinitamente menos estable y se halla menos consolidado; la revolución social planea sobre esas sociedades como una posibilidad permanente, que ya ha encontrado su realización en algunos países próximos, Cuba o Nicaragua, Angola o el Vietnam. Son éstas las condiciones que han propiciado las auténticas obras de arte conformes con las categorías de Berman: novelas como *Cien años de soledad,* de Gabriel García Márquez, o *Los niños de la medianoche,* de Salman Rushdie, de Colombia y la India, respectivamente, o películas como *Yol,* de Yilmiz Güney, originario de Turquía. Obras como éstas, sin embargo, no constituyen la expresión atemporal de un proceso de modernización en perpetua expansión, sino que surgen de constelaciones bien delimitadas, en sociedades que se debaten todavía en encrucijadas

históricas definidas. El Tercer Mundo no proporciona a la vanguardia la fuente de la eterna juventud.

Hasta el momento, nos hemos detenido en dos de los conceptos fundamentales de Berman, la modernización y la vanguardia. Consideremos ahora el término medio que los vincula, la modernidad. Ésta, se recordará, fue definida como la *experiencia* vivida dentro de la modernización que da lugar a la vanguardia. ¿Cuál es esta experiencia? Para Berman, se trata esencialmente de un proceso subjetivo de autodesarrollo ilimitado, al desintegrarse las barreras tradicionales de la costumbre y de los papeles sociales, una experiencia que se vive necesariamente a la vez como emancipación y situación penosa, como orgullosa satisfacción y desesperanza, una experiencia aterradora y estimulante. Es el ímpetu de este movimiento incesante hacia las fronteras desconocidas de la psiquis lo que asegura la continuidad histórica de la vanguardia a nivel mundial, pero es también este ímpetu lo que, al parecer, debilita de antemano toda perspectiva de una estabilización moral o institucional bajo el comunismo y quizá incluso imposibilite la cohesión cultural necesaria para que el comunismo exista, lo que hace que este proceso de autodesarrollo ilimitado resulte contradictorio ¿Qué debemos pensar de este argumento?

Para comprenderlo, es preciso que nos preguntemos: ¿de dónde proviene la idea de Berman de un autodesarrollo completamente ilimitado? Su primera obra, *The Politics of Authenticity*, que contiene dos estudios, uno sobre Montesquieu y otro sobre Rousseau, nos brinda la respuesta. En lo esencial, esta idea surge de aquello que el subtítulo del libro acertadamente designa como el «individualismo radical» del concepto de humanidad en Rousseau. El análisis que desarrolla Berman sobre la trayectoria lógica del pensamiento de este autor, en su intento por luchar contra sus derivaciones irreconciliables a lo largo de diferentes obras, constituye un *tour de force*. Para nuestros propósitos, sin embargo, el punto interesante reside en que Berman demuestra la presencia en Rousseau de la misma paradoja que encuentra en Marx: si el autodesarrollo ilimitado es la meta de todos, ¿cómo es posible la comunidad? Para Rousseau, la respuesta sería, según la cita transcrita por Berman, que «el amor a los hombres deriva

de la autoestima»: «Extended la autoestima a los demás, y se transformará en virtud.»[1] Berman comenta: «Era el camino de la expansión del yo, y no el de su represión, el que conducía al palacio de la virtud [...]. En cuanto cada hombre aprendiera a expresarse y a expandirse, su capacidad de identificarse con otros hombres se ampliaría, su simpatía y su empatía con ellos se harían más profundas.»[2] El esquema resulta claro: en principio, el individuo se desarrolla a sí mismo, y esto le permite entrar en relaciones mutuamente satisfactorias con los demás, relaciones sustentadas en la identificación consigo mismo. Los escollos con que se enfrenta tal presunción cuando Rousseau intenta pasar, en su lenguaje, del «hombre» al «ciudadano», para la construcción de una comunidad libre, son exploradas luego de forma brillante por Berman. Sorprende, sin embargo, que nunca refute el punto de partida de los dilemas cuya existencia demuestra; por el contrario, concluye diciendo:

> Los programas socialistas y anarquistas del siglo XIX, el Estado del bienestar del siglo XX y la Nueva Izquierda contemporánea pueden ser vistos como desarrollos ulteriores de aquella estructura de pensamiento cuyos fundamentos fueron establecidos por Montesquieu y Rousseau. Lo que comparten esos diversos movimientos es una manera de definir la tarea política crucial inmediata: hacer que la moderna sociedad liberal cumpla sus promesas, reformarla –o revolucionarla– para alcanzar los ideales del liberalismo moderno. El programa de liberalismo radical formulado por Montesquieu y Rousseau casi dos siglos atrás se halla aún por realizar.[3]

Análogamente, en *Todo lo sólido se desvanece en el aire* alude a «la profundidad del individualismo latente en el comunismo de Marx»,[4] profundidad que, en consonancia con lo anterior, debe incluir formalmente la posibilidad de un nihilismo radical.

1. *The Politics of Authenticity*, Nueva York, 1970, p. 181.
2. *Ibid.*, p. 181.
3. *Ibid.*, p. 317.
4. *ASMA*, p. 128.

No obstante, si regresamos a los textos de Marx, descubrimos una concepción muy distinta de la realidad humana. Allí el yo no precede a las relaciones con los demás, sino que desde un principio es constituido por ellas: hombres y mujeres son individuos sociales, cuyo carácter social no es posterior a su individualidad, sino simultáneo a ella. Después de todo, fue Marx quien escribió que «sólo en comunidad con los demás obtiene cada individuo los medios para cultivar sus capacidades en todas direcciones: por consiguiente, sólo dentro de la comunidad resulta posible la libertad personal».[1] Berman cita el pasaje, pero, al parecer, no considera sus consecuencias. Si el desarrollo del individuo se encuentra esencialmente imbricado en la relación con los demás, nunca podría ser una dinámica *ilimitada* en el sentido monadológico al que alude Berman, pues la coexistencia con los demás se constituiría siempre en *un límite*, sin el cual *el desarrollo mismo no podría darse*. El postulado de Berman encarnaría entonces, por lo que respecta a Marx, una contradicción.

Otra manera de formular lo anterior sería decir que Berman, como muchos otros, desde luego, no ha entendido que Marx tiene una concepción de la naturaleza humana que excluye el tipo de plasticidad ontológica infinita que él mismo da por sentado. Ésta podría parecer una afirmación escandalosa, considerados los moldes reaccionarios de tantas de las ideas al uso acerca de la naturaleza humana, pero se trata de una simple verdad filológica, como demuestra el más somero examen de las obras de Marx y como pone de manifiesto de manera incontrovertible Norman Geras en su reciente libro *Marx and Human Nature–Refutation of a Legend*.[2] La naturaleza humana, para Marx, comprende una serie de necesidades básicas, capacidades, potencias y disposiciones –*Bedürfnisse, Fähigkeiten, Kräfte, Anlagen*, respectivamente–, a las que se refiere en los *Grundrisse*, en el famoso pasaje acerca de las posibilidades humanas bajo el feudalismo, el capitalismo y el comunismo. Todas son susceptibles de ampliación y desarrollo, pero no de eliminación o sustitución. La noción de un impulso desencadenado y nihilista

1. *La ideología alemana*, citado en ASMA, p. 97.

2. Norman Geras, *Marx and Human Nature–Refutation of a Legend*, Londres, 1983.

del yo hacia un desarrollo ilimitado constituye una quimera. Por el contrario, el auténtico «libre desarrollo de cada cual» sólo es posible si se respeta el «libre desarrollo de todos», habida cuenta de la naturaleza común de los seres humanos. En las páginas mismas de los *Grundrisse* en las que se apoya Berman, Marx habla sin lugar a equívocos del «pleno desarrollo del control humano sobre las fuerzas de la naturaleza, incluidas las de su propia naturaleza», de «la forma de poner en relieve (*Herausarbeiten*) la totalidad de sus disposiciones creativas», en la cual «la universalidad del individuo [...] encarna la universalidad de sus relaciones reales e ideales».[1] La cohesión y la estabilidad que Berman duda que el comunismo pueda alcanzar residen, para Marx, en la propia naturaleza humana que ha de ser finalmente emancipada por aquél, la cual dista mucho de ser una catarata de informes deseos. No obstante su exuberancia, la versión que Berman hace de Marx, en la cual subraya de forma casi exclusiva la liberación del individuo, se aproxima de manera inquietante, pese a sus acentos radicales y honestos, a las presunciones de la cultura del narcisismo.

Para concluir: ¿en qué punto deja esto a la revolución? Al respecto, Berman se muestra coherente. Para él, al igual que para muchos izquierdistas contemporáneos, el concepto de revolución se ha distendido con el paso del tiempo. En efecto, el capitalismo introduce ya trastornos permanentes en nuestras condiciones de vida, y en este sentido representa, según él, «una revolución permanente», una revolución que obliga a «los hombres y las mujeres modernos» a «aprender a anhelar el cambio; no sólo a permanecer abiertos a los cambios en su vida personal y social, sino a exigirlos, buscarlos activamente y realizarlos hasta sus últimas consecuencias. Deben aprender a no mirar con nostalgia las "relaciones fijas y congeladas" de un pasado real o imaginado, sino a esperar con ilusión los futuros desarrollos de sus condiciones de vida y de sus relaciones con los demás hombres».[2] El advenimiento del socialismo no podría detener o controlar este proceso, sino que, por el

1. *Grundrisse*, pp. 387, 440.
2. *ASMA*, pp. 95-96.

contrario, lo aceleraría y generalizaría inmensamente. Sin duda, encontramos aquí un eco del radicalismo de los años sesenta. El atractivo que ejercen estas ideas es muy conocido, pero no resultan, de hecho, compatibles con la teoría del materialismo histórico entendido de forma estricta, ni con lo que muestra la propia historia por mucho que se teorice acerca de ello.

Revolución es un término con un significado preciso: el derrocamiento político desde abajo de un orden estatal y su sustitución por otro. Nada se gana con diluirlo en el tiempo o extenderlo a todos los ámbitos del espacio social. En el primer caso, el cambio político, gradual o parcial, como sucede en el discurso del comunismo europeo en la actualidad o en las versiones afines de la socialdemocracia, resulta indiferenciable de la simple reforma; en el segundo caso, se desvanece hasta convertirse en una simple metáfora, que puede limitarse a una presunta conversión psicológica o moral, como sucede en la ideología del maoísmo al proclamar una «revolución cultural». En contra de estas desmañadas devaluaciones del término, con todas sus consecuencias políticas, parece preciso insistir en que la revolución constituye un proceso puntual y no permanente. La revolución es un episodio de transformación política convulsiva, comprimido en el tiempo y concentrado en un objetivo, con un punto de partida determinado, cuando el antiguo aparato estatal aún se halla intacto, y un fin identificable, cuando se presenta una ruptura definitiva de ese aparato y se erige otro en su lugar. Lo distintivo de una revolución socialista que engendrara una democracia auténticamente postcapitalista sería que el nuevo Estado propiciaría una verdadera transición hacia los límites practicables de su propia autodisolución en la vida asociada de la sociedad en su totalidad.

En el mundo actual del capitalismo avanzado, la aparente ausencia de una perspectiva semejante como horizonte próximo, o incluso lejano, la carencia de una alternativa tangible al *status quo* imperial del capitalismo consumista, es lo que obstaculiza toda probabilidad de una renovación cultural profunda comparable a la gran época de descubrimientos estéticos en el primer tercio del siglo. Las palabras de Gramsci aún conservan su validez: «La crisis radica precisamente en el hecho de que lo antiguo muere y lo nuevo no puede nacer; en este interregno, surge una

gran variedad de síntomas mórbidos.»[1] No obstante, resulta legítimo preguntarnos: ¿podríamos postular algo de manera anticipada acerca de qué sería lo nuevo? Una cosa, quizá, podría predecirse. La vanguardia, como concepto, es la más vacía de las categorías culturales. A diferencia de los términos gótico, renacentista, barroco, manierista, romántico, neoclásico, éste no designa en absoluto un objeto descriptible por derecho propio: se halla desprovisto por completo de contenido positivo. En efecto, como hemos visto, lo que se oculta bajo esa etiqueta es un repertorio de prácticas estéticas diversas y ciertamente incompatibles: simbolismo, constructivismo, expresionismo, surrealismo. Tales movimientos, que de hecho desarrollaron programas específicos, fueron unificados *post hoc* en un concepto comodín cuyo único referente es el vacío transcurso del tiempo. Tomado de modo literal, no hay otro designador estético más vacuo o viciado, pues lo que en su tiempo fue moderno se torna pronto obsoleto. La futilidad del término y la ideología que conlleva se advierten con claridad en los esfuerzos actuales por aferrarse a su naufragio y, no obstante, nadar con la corriente más allá de él, esfuerzos en los cuales se acuña el concepto de «posmodernidad»: un vacío que persigue a otro en una autocomplaciente regresión secuencial y cronológica. Si nos preguntamos qué relación guarda la revolución, comprendida como una ruptura puntual con el orden del capital, con la vanguardia, entendida como ese flujo de vanidades temporales, debemos contestar: ciertamente, le pondría fin, pues una cultura auténticamente socialista no sería una cultura insaciable en su búsqueda de lo nuevo, definido sencillamente como lo que viene luego y es sobrepuesto de inmediato a los escombros de lo antiguo, sino una cultura que multiplicaría la diversidad, en un abanico mucho más amplio de estilos y prácticas rivales que el existente hasta entonces: una diversidad fundada en un pluralismo mucho mayor y en una complejidad de formas de vida posibles creada por una comunidad libre de iguales que ya no permanecería escindida en clases, razas o sexos. A este respecto, los ejes de la vida estética serían horizontales y no verticales, porque el

1. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, eds. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith, Londres, 1972, p. 276.

calendario dejaría de ejercer su tiranía y de organizar la conciencia del arte. La vocación de la revolución, en este sentido, no sería prolongar la modernidad ni llevarla a su culminación, sino abolirla.

1983

Post scriptum

Los términos «modernidad» y «revolución» parecen guardar cierta afinidad natural entre sí. Lo moderno es más nuevo que aquello que lo precede; lo revolucionario, más avanzado que aquello que derroca: la «tradición» en el primer caso, la «reacción» en el segundo. El vínculo entre estos dos conceptos reside en que ambos sugieren un movimiento de progreso que cada uno encarna a su manera. El emblema más famoso de esta relación es la proximidad entre las ideas de «vanguardia» política y estética. Nacidas con independencia una de otra en el mundo del arte parisiense y en el movimiento revolucionario ruso de comienzos del siglo, durante algún tiempo tales ideas llegaron incluso a coincidir en la definición que daba de sí el surrealismo, cuando se proponía mantenerse a la cabeza de las transformaciones culturales y políticas a un mismo tiempo, en parte, precisamente, porque abolía la distinción entre ambas. La «revolución de la vanguardia» y las «revoluciones vanguardistas» pasaron a formar parte del vocabulario habitual de Occidente después de la Segunda Guerra Mundial, cuando el propio surrealismo ya se había marchitado.

Así y todo, cabría establecer con igual énfasis cierto deslinde entre las ideas de «modernidad» y «revolución». Ambas no entraron en la historia de manera simultánea. El término «revolución», que en un principio se refería al movimiento de las estrellas o de la rueda de la fortuna, fue empleado por primera vez en el siglo XVII para denotar el derrocamiento político de las estructuras fundamentales del Estado y su sustitución por un nuevo orden. La primera, y formalmente fracasada, ruptura del *ancien régime* absolutista en Inglaterra, la guerra civil que estalló en 1640, fue calificada, sencillamente, como «Gran Rebelión». En cambio, su afortunada secuela de 1688 adquirió, para los terratenientes y comerciantes ingleses que la llevaron a cabo, el título permanente de «Revolución Gloriosa». En el siglo XVIII, todos, incluso el propio Luis XVI, sabían ya que los acontecimientos de 1789 debían ser llamados «no una revuelta, sire», sino una revolución. Por su parte, los términos «modernidad» y «modernización», frente al uso inveterado del adjetivo «moderno» como opuesto a «antiguo», sin otro significado que «contemporáneo» o «recien-

te», fueron acuñados en la segunda mitad del siglo XIX. No son producto de los proyectos de emancipación política burguesa, con los ideales de Libertad, Igualdad y Fraternidad, sino del impacto de la transformación socioeconómica capitalista posterior: ante todo, de la inexorable marcha hacia adelante de la industrialización y el maquinismo.

La filología de estos usos revela una divergencia significativa entre las concepciones posteriores de «modernidad» y «revolución» en el siglo XX. Cada una trasluce una idea diferente de temporalidad. El tiempo característico de la «modernidad» es continuo y lo abarca todo, como el proceso mismo de industrialización: en su máxima amplitud, nada menos que la totalidad de una época. El tiempo de una «revolución», por su parte, es discontinuo y delimitado: una ruptura definida en la reproducción del orden establecido que por definición se inicia en una coyuntura y se extingue en otra. Para la burguesía inglesa, la «gloria» de la «revolución» de 1688 residía ante todo en la rapidez de la sublevación y en su carácter definitivo, así como en la formulación del acuerdo con que concluyó. Tal distinción se refleja asimismo en las convenciones lingüísticas. Gracias a ella, los hombres del siglo XX pudieron referirse sin dificultad a la vanguardia como expresión artística genérica de la experiencia en perpetuo desarrollo de la modernidad, mientras que la vivencia de la revolución no generó un equivalente semántico: el término «revolucionarismo» posee precisamente un sentido irrisorio dentro del vocabulario de los grandes revolucionarios, pues denota vacía retórica y palabrería. Cada una de estas ideas, «modernidad» y «revolución», siempre se ha visto amenazada como concepto crítico desde puntos opuestos. La noción de modernidad es extensiva y por ello se ha encontrado siempre en peligro de ser diluida o trivializada. Si lo moderno no es más que lo nuevo y el transcurso del tiempo garantiza su progreso, todo lo que pertenece a la experiencia actual o reciente asume iguales validez y significado; una profunda pasividad y el conformismo nos aguardan a la vuelta de la esquina, la adherencia inerte a lo que podríamos llamar el *motus quo*. La idea de revolución, por el contrario, es intensiva. El peligro al que siempre ha estado expuesta no es la disipación, sino el exceso de significado; es decir, el acto decidido de derrocar un aparato estatal establecido, considerado

el primordial obstáculo político para la transformación de la sociedad, se ve abrumado por la importancia apocalíptica de una total transposición de valores, en la que se concentra el *telos* de toda la historia. En una perspectiva semejante, el activismo se transforma en voluntarismo y éste en mesianismo. La ampliación de las ideas de «modernidad» y de «revolución» nos conduce, por lo tanto, en direcciones opuestas. Resulta de interés, sin embargo, que hayan podido conjugarse, en un extraño híbrido, en la obra de aquel pensador europeo que más que ningún otro intentó conciliar sus motivos, Walter Benjamin. Su concepto de *Jetztzeit* combina precisamente el flujo continuo de lo nuevo, que constituye la marca de la modernidad, con el estallido súbito y transfigurador de lo mesiánico, característico de la revolución, en una versión extrema de ambas. A fines de los años treinta, la alacridad vanguardista y la expectativa milenarista se entretejieron en las *Tesis sobre la filosofía de la historia*, sin agotar sus riquezas.

Hoy en día, la situación intelectual es muy distinta de la que se daba en la época de Benjamin. Las ideas de modernidad y de revolución son atacadas desde todos los frentes, mas no en igual medida. El rechazo de la idea de una revolución política o social en Occidente antecede a la crítica más reciente de la modernidad y ha sido más radical, si bien ambos fenómenos guardan estrecha relación entre sí. Al respecto, resulta sintomática la carrera del principal profeta contemporáneo de la «posmodernidad», el teórico francés Jean-François Lyotard. Lyotard militó al principio en un grupo de extrema izquierda, Socialisme ou Barbarie, consagrado a la meta de una revolución socialista libertaria; adalid entusiasta después de la Revuelta de Mayo en Francia, hacia fines de los años setenta dio la bienvenida al gobierno conservador de Giscard d'Estaing como barrera contra los peligros del comunismo, y es en la actualidad uno de los portavoces de la cultura oficial bajo el régimen de Mitterrand. El repudio de la revolución abrió el camino para el rechazo de una modernidad excesivamente contaminada por ella, en opinión de Lyotard. ¿Qué define esencialmente la modernidad para este teórico de la posmodernidad?

Ante todo, las estructuras narrativas que procuran hacer inteligible la historia como un proceso de desarrollo, y, entre ellas, en primer lugar, el marxismo. Tales narrativas, según Lyotard, conllevan el supuesto de un sujeto universal y un objetivo predeterminado: la humanidad y su eventual emancipación. Desde un punto de vista filosófico, su contrapartida es la premisa de una identidad individual persistente o recuperable incluso en medio de las turbulencias o las fragmentaciones psíquicas más extremas. Los correlatos de esta identidad en la estética vanguardista son la ilusión de significado y los residuos de la representación. De manera análoga, la ciencia moderna imaginó que había una lógica general de la búsqueda científica con reglas generales de investigación y objetivos comunes sobre los cuales existía un acuerdo. Todas estas evanescentes figuraciones de la modernidad han sido condenadas por el veredicto de la espectacular condición que la sucedió: historia sin narrativa, individuos sin identidad, discursos sin sentido, arte sin representación, ciencia sin verdad. En lugar de todo ello, Lyotard propone el intercambio de infinitos juegos de lenguaje, el paralogismo de planos conceptuales incompatibles, la insinuación de lo irrepresentable, la miniaturización del pasado y, ante todo, el culto de las inefables intensidades del momento libidinal, es decir, de liberación de la energía psíquica y emocional en busca de la propia satisfacción, el cual es, en última instancia, el único árbitro y valor de la existencia posmoderna. Desde el punto de vista político, las consecuencias de este degradado éxtasis parecen suficientemente obvias. Todo lo demás puede desaparecer, volatilizado en la licuadora del posmodernismo, pero el capitalismo permanece intacto como motor de su dinámica. «*Le capital fait jouir*», la moraleja de Lyotard,[1] es el lema de Dioniso en Disneylandia. Desde el punto de vista intelectual, esta crítica de la modernidad resulta frívola. No hay meta narrativa tan amplia ni especulativa como la de la llamada «condición posmoderna». La única identidad que, sin duda, no cuestionará es la de su propio autor, siempre dispuesto a proclamar que su significado no ha sido comprendido y que se encuentra disponible para la representación fotográfica o televisada. La debilidad última de las afirmaciones relativas a la crisis de la

1. Jean-François Lyotard, *Économie libidinale*, París, 1974, pp. 117 y ss.

modernidad y al advenimiento de la posmodernidad puede observarse en el esfuerzo que hacen por revestirse, pese a todo, con el prestigio de la vanguardia, respecto de la cual la posmodernidad se presenta como su condición o consumación, con lo que firma su propia carta de despido.

Contrario en espíritu y contenido a esta noción parasitaria de la posmodernidad se nos muestra el examen que hace Marshall Berman de la modernidad en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. El tema central de Berman es la conexión entre el desarrollo socioeconómico capitalista –todo lo que desde el siglo XIX en adelante llegó a ser designado como «modernización»– y el autodesarrollo individual propuesto por Marx en los *Grundrisse* como pauta de la auténtica modernidad, «esa decidida puesta en juego de la totalidad de las potencialidades creativas que hace del desarrollo de todas las capacidades humanas un fin en sí mismo», de modo que el hombre «no lucha por seguir siendo lo que ha devenido, sino que está en el movimiento absoluto de devenir». En la época de la producción capitalista, escribió Marx, «esta puesta en juego completa del contenido humano aparece como una vacuidad, como alienación total», contra la cual «el mundo infantil de la antigüedad» parecería, y ciertamente lo fue, «más elevado en todas aquellas cuestiones en que se buscan conformaciones definidas, formas o límites preestablecidos». Esta premodernidad, sin embargo, sólo podrá «satisfacer desde un punto de vista limitado». «Lo moderno», por el contrario, «no produce satisfacción o bien; allí donde parece satisfecho de sí mismo, es malvado.»[1] El libro de Berman constituye una defensa bien argumentada y una ilustración de la grandeza de esa peculiar insatisfacción moderna, tal como fue expresada en las formas sucesivas del arte vanguardista. Berman define la característica esencial de esta modernidad como la experiencia simultánea de una liberación personal y de una desorientación, a la vez alborozada y angustiosa, suscitada por la destrucción de las formas de vida tradicionales y consuetudinarias en el remolino de la modernización capita-

1. *Grundrisse*, pp. 387-388.

lista, en el sentido de un yo simultáneamente emancipado y amenazado, sin los consentimientos y las seguridades del orden social precapitalista. La vanguardia es la aprehensión estética de esta ambigüedad constitutiva de la experiencia de la modernidad; como dice Berman, sus artistas se mostraron, de Baudelaire en adelante, «enemigos y entusiastas» de la vida moderna, en la cual todo lo sólido, y, por lo tanto, tranquilizador, se evapora en el aire.

La descripción que hace Berman de la vanguardia, cuya historia, iniciada con Goethe, pasa a través de Marx y Baudelaire hasta Dostoievski y Mandelstam y de ellos a Robert Moses, desconoce todas las prohibiciones de la ideología posmoderna, que el autor rechaza explícitamente en sus conclusiones. Crea una absorbente narrativa histórica, construida sobre una serie de obras de arte que a menudo son aún representativas en un sentido clásico, no para seguir las huellas de la abolición metafísica de la identidad personal, sino su profunda transformación social en el seno de las fuerzas impersonales y masivas que la redimen de su sujeción a las amarras de la costumbre y por medio de esas mismas fuerzas. El poder de la visión de Berman surge de la profundidad imaginativa con que explora los cambios en la vida de millones de seres humanos mientras eran, y todavía son, lanzados al remolino de la industrialización capitalista y ahora incluso al de la desindustrialización. Dista mucho de ser una mera elucubración intelectual, apoyada de manera más o menos superficial en un estudio estético del pasado. Desde el punto de vista político, manifiesta una intrépida generosidad y confianza en las posibilidades del futuro, sin rastro de complacencia frente al presente del discurso característico de la posmodernidad.

No obstante queda, a mi juicio, una tensión sin resolver en el libro de Berman. Sostiene que la experiencia de la modernidad que inspiró las obras clásicas de la vanguardia pervive hoy en día. ¿Continúa, entonces, reproduciendo una vanguardia contemporánea semejante a la anterior? En este punto, Berman parece vacilar. Por una parte, sugiere que sí, que no carecemos de obras de imaginación equivalentes a las del siglo XIX y de comienzos del siglo XX. Por otra parte, insiste en la importancia de una *reminiscencia* de la vanguardia clásica para la renovación de una vitali-

dad cultural más amplia, más allá de casos aislados. Así como la vanguardia clásica nunca rompió unilateralmente con las tradiciones que la precedieron, la vanguardia contemporánea no debe volver la espalda a su predecesor, como pretende el discurso posmoderno al anunciar una sensibilidad y una época radicalmente nuevas, definidas precisamente por su indiferencia frente al pasado. El énfasis que pone Berman en este aspecto no resulta fácil de conciliar con el primero. ¿Es la vanguardia una tradición que debemos recuperar, por ende transitoriamente descuidada u olvidada, o bien una fuente que se renueva sin cesar a partir de la vida cotidiana contemporánea?

Mi propia concepción se aproximaría más a la primera de estas posiciones, con la diferencia de que me resulta difícil creer que la vanguardia clásica pueda ser restaurada, pues es claro que fue producto de una coyuntura histórica particular que se extendió desde la Belle Époque hasta la Segunda Guerra Mundial y que no se repite en el mundo desarrollado, aun cuando parezca posible encontrar una versión actual en los países subdesarrollados. Por otra parte, tampoco cabe afirmar sin más que el arte que ha sucedido a la vanguardia clásica en Occidente sea en general comparable con él en vitalidad y grandeza, y menos aún que alguna cultura mundial superior, que asuma las formas más elevadas de la historia, la filosofía, la ciencia y la política, haya surgido en la actualidad. Por el contrario: juzgadas según los modelos de 1900-1945, las últimas décadas bien podrían ser consideradas el siglo de bronce de los países capitalistas avanzados, siempre y cuando no olvidemos jamás que un juicio semejante no desmerece ciertas cimas aisladas. Este relativo estancamiento, acaso sólo una pausa, puede relacionarse a su vez con el bloqueo de esperanzas y temores ante un cambio social fundamental en Occidente.

Marshall Berman ha respondido con elocuencia e indignación a esta crítica.[1] En razón de su contenido, la réplica es doble. ¿Por qué la desilusión frente a los sueños revolucionarios habría de condenar al silencio a los artistas? Después de todo, el fracaso

1. «The Signs in the Street: a Response to Perry Anderson», en *New Left Review*, 144, marzo-abril de 1984, pp. 114-123.

de la Revolución Francesa propició el florecimiento del romanticismo. Por otra parte, ignorar las corrientes principales de la cultura contemporánea, en nombre de un pasado mejor, ¿no nos recuerda un elitismo familiar, más propio de la derecha que de la izquierda? Puesto que la experiencia social y existencial de fondo de la modernidad, tal como la describen Marx o Baudelaire, manifiestamente pervive, es probable que la vanguardia, como respuesta creativa a esta experiencia, subsista también. Berman observa, acertadamente, que uno de los riesgos profesionales del intelectual estriba en perder el contacto con el contenido y el flujo de la vida cotidiana. No obstante, si atendemos a este aspecto, como hace él en una serie de vívidas instantáneas de las calles de Nueva York, en vez de buscar en vano obras de arte perdidas y revoluciones ausentes, veremos que no hay razón para redactar una necrológica prematura de la vanguardia. «La vida puede ser difícil», concluye Berman, «pero la gente no se ha dado por vencida: la modernidad vive y se encuentra bien.»[1]

La fuerza de esta respuesta resulta indiscutible; al igual que la mayoría de los escritos de Berman, es, en sus propios términos, conmovedora y persuasiva. En especial, resuena en ella una actitud comprensible y saludable ante la evasión de la época, que debe sentirse de manera particularmente fuerte dentro de la izquierda. Tenemos sólo una vida, con un conjunto posible de experiencias culturales que se relacionan directamente con ella. Si no apreciamos la primera, ¿no deberíamos también devaluar el segundo? Parecería haber algo de por sí invalidante, autodestructivo, en la emisión de un juicio restrictivo sobre la expresión colectiva del propio momento histórico. Así y todo, pese al poder evocado por esta objeción instintiva, los socialistas pueden y deben hacer ciertos distingos al respecto. Berman se halla en lo cierto cuando subraya las fuentes inagotables de la creatividad humana como tal, con independencia de la coyuntura histórica. Su fallo residiría, quizá, en haberle restado importancia, si bien

1. «The Signs in the Street: a Response to Perry Anderson», en *New Left Review*, 144, marzo-abril de 1984, p. 121.

de modo involuntario, en *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, donde la concepción de la naturaleza humana en sí misma con frecuencia parece disolverse. No obstante, este potencial creativo encuentra diferentes realizaciones en las diversas sociedades y épocas. En el nivel más sencillo y cotidiano, la capacidad de dar forma a una vida mediante las relaciones inmediatas de amor y solidaridad no encuentra una distribución equitativa en la historia. El Tercer Reich no concedió tantas oportunidades como lo hizo el Segundo, para citar únicamente dos formas de un opresivo poder de clase, aun cuando, como nos lo recuerda una reciente obra épica del cine alemán, *Heimat*, incluso bajo el régimen nazi hubo vidas apolíticas, decentes y dignas. Los Estados Unidos de Reagan, no obstante su brutalidad y su explotación, brindan un espacio mucho mayor a este tipo de realización, que es, en lo esencial, aquello a lo que alude Berman en sus viñetas de Nueva York. La Suecia contemporánea, a su vez, ofrecería más desde un punto de vista cualitativo.

Las condiciones históricas de la creación artística no son las de una modesta satisfacción popular. Las primeras son necesariamente públicas, mientras que las segundas pueden ser privadas. Ante todo, en las sociedades escindidas en clases, la división del trabajo restringe la producción de un amplio espectro de formas de arte, aquellas que requieren habilidades especializadas, a un grupo relativamente pequeño y privilegiado dentro de la población. En este sentido, la traducción de la experiencia popular en creación artística no es posible. Cuando Berman argumenta que «la gente no se ha dado por vencida», «la modernidad vive y se encuentra bien», de ello no se sigue que la vanguardia también se encuentre en ese caso, como en ocasiones admite el propio Berman. Las raíces sociales de la vitalidad cultural son variables y a menudo enigmáticas, pero no indescifrables en última instancia, si bien deben ser exploradas diferencialmente en cada caso, coyuntura por coyuntura, país por país. Por ello parece razonable discutir los orígenes de la vanguardia del siglo XX con mayor detalle. Al concretar el tipo de «modernidad» que la generó de manera específica, quizá podamos comprender también por qué ha decaído desde entonces. Emitir un juicio de decadencia apenas puede ser considerado un escándalo. El afecto por la propia época resulta

humanamente comprensible, y es indispensable, desde el punto de vista político, para la voluntad de cambiarla. No es accidental que fuera el más grande político conservador de la época de la posguerra, Charles de Gaulle, un hombre cuya imaginación se hallaba de muchas maneras profundamente arraigada en el pasado, quien, no obstante, afirmó: «*Il faut se marier à son temps*», aun cuando la metáfora conyugal, no necesariamente placentera, trasluzca su ambivalencia. Desde el punto de vista cultural, sin embargo, parece posible un distanciamiento mayor. Nadie duda de que la pintura inglesa del siglo XIX resulta, por lo general, dispersa y mediocre comparada con la francesa, o que la filosofía española no iguala a la alemana, y no lo considera sorprendente. Pocos discutirán que la literatura romana del siglo I es superior a la del III o que la escultura griega del siglo VI a.C. está menos desarrollada que la del siglo IV a.C. Este tipo de contrastes entre países o épocas es algo común en la historia del arte: parece no sólo natural, sino inevitable, y no hay razón para que no se den en el siglo XX.

Por último, la sublevación política se distingue tanto de la expresión artística como de la experiencia de la vida privada en cuanto registro de la realización de las potencialidades humanas. Los procesos revolucionarios, en un mundo dominado por la contrarrevolución, no proporcionan satisfacción inmediata a quienes participan en ellos, tal como lo descubrieron las generaciones de 1789 o de 1917. Por otra parte, tampoco engendran por sí mismos un gran arte, para el cual las circunstancias de la Santa Alianza o el bloqueo al que la Entente sometió a Rusia resultaban poco propicias. Por lo general, éste ha sido precedido por escuelas estéticas de importancia o innovadoras que han acompañado intermitentemente sus avatares: David o Boullée en Francia, Malevich o Lissitski en Rusia, quizá Machado o García Lorca en España. Sin embargo, su tiempo es esencialmente distinto. Fue Antonio Gramsci quien nos advirtió de que «los cambios en la forma de pensar no se verifican por medio de explosiones rápidas, simultáneas y generalizadas» y que «la explosión de las pasiones políticas» en una sublevación revolucionaria «no debe ser confundida con las transformaciones culturales, que son lentas y graduales».[1] ¿Qué víncu-

1. *Selections from Cultural Writings*, Londres, 1985, pp. 418-419.

lo habría entonces entre modernidad y revolución en el siglo XX, considerada la disyunción de fondo entre el ritmo y la naturaleza de cada una?

El vanguardismo, como conjunto de prácticas estéticas que surgió primordialmente después de 1900, aunque haya sido bautizado cincuenta años más tarde, fue el producto de una forma de sociedad inestable desde el punto de vista histórico y de una época indecisa, en la cual futuros que variaban de forma drástica eran vividos como algo inminente; entre ellos, de manera especial, pero no exclusiva, la revolución socialista. Aquella difundida y vital incertidumbre fue propia de lo que llegó a llamarse vanguardia. Desde la Segunda Guerra Mundial, Occidente ha pasado a una constelación opuesta. Aparte de las intensas pero breves turbulencias sociales de fines de los años sesenta, todas las coordenadas institucionales fundamentales de los principales países industrializados han permanecido estables, pues el capitalismo se ha anclado en las estructuras, parciales e imperfectas, sin duda, de la democracia liberal y la prosperidad consumista, hasta convertirse en un orden autorreproductor, cosa que no era antes de 1945. Toda idea de posibles futuros alternativos se ha desvanecido: la única visión compartida es la de la guerra nuclear, precisamente aquella que no puede vivirse como perspectiva. Como era de esperar, la vanguardia clásica ha desaparecido de este contexto. Ello no significa que las sociedades que alcanzan ahora ciertas condiciones políticas y económicas habituales desde hace tiempo en las zonas centrales del capital se encuentren en la misma situación. Es evidente que países tan disímiles entre sí como el Brasil y Turquía, donde la democracia constitucional configuraba sólo un futuro posible entre una serie de alternativas más graves en un momento histórico reciente y donde el «fordismo» es desigual y precario, no se hallan en idénticas circunstancias. Es probable que las relaciones entre el arte y el orden social sean diferentes en estos lugares. Incluso en los países donde predomina en la actualidad el capitalismo avanzado, la decadencia de la vanguardia no implica que todas las fuentes de una cultura contestataria se hayan agotado. En las naciones más estabilizadas de Occidente, al menos, se ha verificado un gran cambio con la transformación paulatina y continua de la división sexual del tra-

bajo. El movimiento de liberación de la mujer ha producido, en especial en los Estados Unidos, un nuevo espectro de arte que procede en ciertos aspectos de las tradiciones de la vanguardia y en otros no. Las escritoras feministas han generado, por cierto, su propia forma de renovación estética.

No obstante, continuamos lejos de las multitudinarias cimas de la vanguardia del siglo XX. Entre tanto, las relaciones entre capital y cultura han sido transformadas en estas sociedades. La distancia crítica del arte frente al comercio y la publicidad se ha acortado enormemente; la capacidad del orden establecido para absorber y corromper crece de forma vertiginosa. En estas condiciones, una ruptura estética generalizada, como aquella que caracterizó a la vanguardia, resulta difícil de concebir, pues los logros parciales y las innovaciones individuales se reciclan con rapidez en las celebraciones oficiales que se alimentan de ellos. Cierta ideología posmoderna hace de esta necesidad una virtud espuria, al exaltar cualquier pastiche corporativo y todo oportunista eclecticismo como si encarnase el espíritu liberador de la época. Leopold Ranke solía decir que todas las épocas se encuentran igualmente cerca de Dios. Ésta es precisamente la concepción que el socialista debe rechazar, pues el relativismo cultural que se deriva de ella es necesariamente conservador. Si todas las culturas son, en principio, igualmente valiosas, como sostenía Lévi-Strauss, ¿para qué luchar por una mejor? Las energías de la modernidad, generadas antaño por el capitalismo, se hallan, ahora más que nunca, atrapadas y amenazadas por él. Ésta sería otra razón para permanecer fiel a la esperanza de dar un paso más allá del orden mundial dominante, un paso que, sensatamente, no cabe esperar que vaya más allá de sus límites, por lo que ha de ser una radical transformación política y no metafísica.

1985

3. EL LEGADO DE ISAAC DEUTSCHER

Isaac Deutscher, fallecido hace diecisiete años, fue uno de los grandes escritores socialistas del siglo. Era marxista e historiador, pero la forma en que estas dos vocaciones se conjugaron en su trabajo y el lugar que ocupa en la tradición de cada una de ellas no son, en absoluto, equivalentes. La fama de Deutscher reside, desde luego, en sus dos obras maestras sobre el destino de la Revolución Rusa: las biografías de Stalin y Trotski. En ellas las facultades de Deutscher se concentraron en el tema de estudio al que dedicó su vida, y son las que siempre atraen a los lectores que desconocen su obra. *Marxism, Wars and Revolution* es útil para otro propósito. El conjunto de ensayos y conferencias que se recopilan allí esboza una semblanza intelectual del biógrafo, de Deutscher como pensador, pues como ensayista, debido a la naturaleza de este género, habló de forma más directa y personal y sobre un espectro de temas más variado e inesperado, tratándose de él, que como historiador. Su experiencia subjetiva y sus convicciones se encuentran mejor expresadas en esos ensayos que en las importantes reconstrucciones objetivas que hizo del pasado. Nos muestran a Deutscher como una figura más compleja y pluridimensional de lo que puede inferirse de los trabajos más conocidos que publicó en su vida: no fue sólo un erudito, sino un pensador de izquierda; más que un comentarista de los acontecimientos, un participante comprometido en ellos. Estos textos nos transmiten una idea más completa de Isaac Deutscher como persona combatiente y crítica, intelectual y militante, que cualquier escrito publicado anteriormente.

¿Qué nos muestran? En primer lugar surge, como a través de un prisma, el contexto original del que se nutrió Deutscher. La universalidad del escritor maduro tiende a soslayar sus orígenes, pero fue en realidad una experiencia regional concreta la que hizo posible su posterior cosmopolitismo. No obstante, al igual que ocurrió con aquel otro maestro de la prosa inglesa, Joseph Conrad, su pasado polaco ha permanecido parcialmente oculto y se presta a falsas interpretaciones. Deutscher nació en 1907, en la provincia de Cracovia, y de niño creció en un ambiente en que era natural simpatizar con las tradiciones polacas de experimentalismo literario y la emancipación política. Pero su familia no provenía de la nobleza patriótica, sino de la clase media judía –su padre era propietario de una imprenta–, y desde joven se inclinó por el socialismo. Una generación antes, Rosa Luxemburg había nacido en un medio similar en la vecina provincia de Lublín, donde su padre comerciaba en madera.[1] Al igual que ella, Deutscher ingresó en el movimiento revolucionario polaco cuando todavía era adolescente, y se unió al Partido Comunista Polaco a comienzos de 1927. En el intervalo entre las experiencias de ambos, desde luego, ocurrió un cambio político que frustró una de las perspectivas de toda la vida de Luxemburg: la independencia de Polonia. Sin embargo, como explica Deutscher en *The Tragedy of the Polish Communist Party*, la tradición predominante en el medio político en el que militó era todavía la luxemburguista. La manera en que dicha tradición se debilitó, hizo concesiones y, por último, se extinguió, constituye de hecho el leitmotiv de la conmovedora evocación, incisiva, analítica y profundamente sentida a la vez, que hace Deutscher sobre el destino del comunismo en Polonia antes de la guerra. Su propia formación, no obstante, se hallaba muy próxima al legado de Luxemburg. De ella tomó su independencia moral, su espontáneo internacionalismo, su espíritu intransigente y revolucionario, un marxismo tan clásico en su familiaridad con la teoría del materialismo histórico (Luxemburg fue la primera marxista que criticó los esquemas de reproducción de *El capital*), como vigoroso en su conexión con la vida práctica del movimiento obrero.

1. La principal diferencia entre ambos era su lengua materna: el polaco en el caso de Luxemburg, el *yiddish* en el de Deutscher.

A este legado histórico se añadieron también particularidades de carácter geográfico. Polonia se encontraba entre Alemania y Rusia, las dos potencias que, de forma decisiva, conformaron o deformaron su destino desde la época de Napoleón. La carrera de Luxemburg como socialista se había desarrollado en el ambiente de las tres naciones: organizó el movimiento obrero clandestino en Polonia en sus años de estudiante, intervino en los debates del movimiento ruso durante la Revolución de 1905-1907 y dirigió la izquierda del movimiento alemán durante los últimos años de su vida. No fue una excepción: su contemporáneo Karl Radek, originario de Brest,[1] se sentía en casa tanto en Bremen como en Moscú. Para un socialista de la generación de Deutscher, la Polonia de Versalles ya no permitía tales posibilidades, pero la posición geopolítica del país aseguraba todavía que un marxista polaco se formara dentro del horizonte inmediato de los acontecimientos que se desarrollaban en Alemania y Rusia; en cierta manera, más que nunca, pues la Revolución de Octubre había hecho que se formara la Unión Soviética en el este, mientras que el Comintern cifraba sus mayores esperanzas en un segundo avance revolucionario, hacia el oeste, en la Alemania de Weimar. Resultaba lógico que la militancia de Deutscher en el Partido Comunista Polaco llegara a su fin, no debido a los problemas nacionales, pese a la forma tortuosa en que fueron manejados por el partido bajo la presión de Rusia, tal como recuerda en su retrospectiva, sino por el desarrollo del fascismo en el vecino Estado capitalista. En 1932 formó parte de una oposición minoritaria que atacaba la pasividad sectaria del Partido Comunista Alemán frente a la escalada del nazismo, impuesta por la dirección estalinista del Comintern, mientras que, de otra parte, criticaba los resultados de la línea del «tercer período» y el régimen burocrático que la acompañaba en el Partido Comunista Polaco. Estas posiciones coincidían con las de Trotski en el exilio, y Deutscher fue expulsado del Partido Comunista Polaco mientras arreciaban las advertencias de Trotski acerca de la terrible amenaza que representaba la ideología de Hitler para el movimiento obrero europeo.

1. Nombre que recibe actualmente la ciudad de Brest-Litovsk, en Bielorrusia. *(N. del T.)*

Si bien Alemania fue el motivo inmediato de la ruptura de Deutscher con el movimiento comunista oficial, Rusia habría de ser la preocupación permanente de su trabajo de madurez como marxista. Ya en 1931 había viajado allí en representación del partido polaco y había sido testigo directo de los estragos causados por la colectivización y las hambrunas, así como de las hazañas industriales del primer plan quinquenal. Por aquella época, las políticas de la Tercera Internacional se encontraban subordinadas por completo a los giros y vaivenes del liderazgo del partido soviético, mientras Stalin consolidaba inexorablemente su poder en Rusia. Con la victoria del nazismo en Alemania, en 1933, la dirección adoptada por la Revolución Rusa habría de resultar decisiva para el destino de todo el movimiento obrero europeo. En el texto con que se inicia la compilación, el opúsculo escrito por Deutscher en octubre de 1936, durante el primero de los grandes procesos de Moscú, se define un programa que el autor siguió el resto de su vida. Escrita con ardiente indignación, con la mano «temblando de rabia», como dice Tamara Deutscher, su protesta revelaba ya entonces algunas de las cualidades distintivas que habrían de marcar luego su trabajo como historiador. No contento con desmantelar los absurdos circunstanciales de las «pruebas» aportadas por los estalinistas a los procesos, se detuvo, de manera más concluyente, en la implausibilidad psicológica de un presunto «terrorismo» que se humillaba ante sus acusadores, una audaz «conspiración» que se disolvía en abyecta autoflagelación, y conjeturó los verdaderos mecanismos mediante los cuales habían sido arrancadas las confesiones de Zinoviev, Kamenev y los demás, la promesa secreta de la GPU[1] de otorgarles el perdón después del juicio a cambio de su suicidio moral en el banquillo de los acusados, que sólo les sirvió para ser eliminados en una ejecución sumaria. La agudeza de la visión de Deutscher en este caso, que contrasta con las infladas especulaciones de muchos de sus contemporáneos, ha sido confirmada por los datos que con posterioridad se han recogido sobre aquellos procesos: un nota-

1. Sigla de Glavnoe Politčeskoe Upravlenie (Administración Política Principal), nombre que tenía por aquel entonces la policía política soviética. *(N. del T.)*

ble tributo a su talento para la reconstrucción histórica. Concluye el opúsculo con estas sonoras palabras: «La historia aún le concede al socialismo un tiempo para salvar su edificio en llamas. No perdamos la fe en nuestros ideales.»

Tres años más tarde, Deutscher abandonó Varsovia y se dirigió a Londres. La reducida oposición comunista en Polonia se encontraba aislada y dispersa; Deutscher había rechazado la creación de una nueva Internacional propuesta por Trotski, con el argumento de que «un período de intensa reacción y depresión» era «poco menos que favorable» para tal proyecto; la inminencia de una nueva guerra en Europa resultaba previsible, dado el paulatino desbordamiento de las ambiciones del Tercer Reich. Deutscher se estableció en Inglaterra, empezó a estudiar inglés y se dispuso a iniciar una nueva carrera como periodista en el extranjero.[1] La guerra estalló pocos meses después, con la invasión alemana de Polonia. La victoria nazi en el oeste fue seguida por la ocupación rusa del este del país, según las disposiciones del pacto Molotov-Ribbentrop de 1939. Con esta partición, la tierra nativa de Deutscher desapareció de nuevo del mapa de Europa. Dos años más tarde, Hitler lanzó a la Wehrmacht contra la propia Rusia, y unos meses después se encontraba a las puertas de Moscú. Deutscher, tras un breve período con las fuerzas polacas en Escocia, trabajaba entonces como periodista para *The Economist* en Londres. El segundo texto de la antología registra sus reacciones ante la titánica lucha que se desarrollaba en Rusia. Escrito en febrero de 1942, cuando todavía faltaba mucho para la victoria de Stalingrado, el artículo de Deutscher, dirigido a los lectores polacos en el exilio, expone, con apasionada elocuencia, el otro polo de su postura frente al drama de la Unión Soviética bajo Stalin: tras el desdén y la repugnancia experimentados ante la infamia de los procesos, manifiesta su respeto y admiración por la «heroica resistencia de los obreros y campesinos rusos», con la cual la historia había arrancado la máscara de la burocracia y revelado «el verdadero talante de la Revolución: san-

1. En relación con este período de la vida de Deutscher, así como con sus años de juventud, véase el inapreciable ensayo biográfico de Daniel Singer «Armed with a Pen», en David Horowitz, ed., *Isaac Deutscher, The Man and His Work*, Londres, 1971, un libro esencial para la comprensión de este autor.

gra, pero con dignidad, sufre, pero persiste en la lucha». Al atacar por igual los mitos liberales acerca de la «solidaridad entre los dos totalitarismos» y los crímenes estalinistas que les habían dado pábulo, subrayó la verdadera importancia histórica del conflicto entre la Unión Soviética y Alemania, «una batalla en que se halla en juego la existencia misma del movimiento obrero y la libertad de los pueblos europeos, libertad sin la cual el socialismo no podrá construirse». «El destino del mundo se encuentra ahora suspendido sobre los vastos espacios de la Unión Soviética», escribió. «En los lacónicos comunicados de guerra, nosotros, los socialistas, no sólo leemos informes respecto de las operaciones de guerra "normales": leemos también en ellos el destino del fatal combate entre la revolución y la contrarrevolución.»

Estos tempranos textos en polaco, acerca de las purgas y del acosado Ejército Rojo, fueron redactados con incandescente intensidad. «Reflections on the Russian Revolution», publicado en *The Political Quarterly* a comienzos de 1944, cuando los ejércitos nazis emprendían la retirada ante las fuerzas soviéticas y el fin de la invasión alemana se hallaba próximo, posee un tono muy distinto. Deutscher, dejando aparte toda referencia a los sucesos del momento, examina el desarrollo de la Revolución Rusa en su conjunto en una perspectiva histórica, comparándola con las anteriores revoluciones inglesa y francesa. La dictadura de Stalin, concluye, se encuentra más emparentada con el protectorado de Cromwell que con el imperio napoleónico, por la paradójica continuidad del régimen represivo y jerárquico originado en la insurrección de octubre; sin embargo, no había estabilización posible a la vista. «La caja de Pandora de la Revolución permanece abierta», escribió, y deja salir «sus monstruos y sus temores», pero conserva también «la esperanza en el fondo», lo único que permitió «subsistir y mantenerse unida a una nación que ha apurado el cáliz de la derrota casi hasta sus últimas amargas gotas» durante los primeros meses de la invasión nazi. El futuro de la burocracia posrevolucionaria creada bajo Stalin aún parecía incierto después de terminada la lucha. «A este respecto, el estudioso de la historia sólo puede estampar un signo de interrogación, sin pretender formular ninguna respuesta.» Estas palabras finales anuncian el cambio que sufre la práctica de Deutscher como es-

critor en los años inmediatamente posteriores a la paz. Después de 1945, Deutscher jamás contempló su regreso a Polonia,[1] del mismo modo que Marx nunca pensó establecerse de nuevo en Alemania. Entonces renunció a todo compromiso político inmediato y escribió *Stalin: A Political Biography*, publicada en 1949. El cuarto texto consagrado a la Unión Soviética, en la antología, «Two Revolutions», es un ensayo introductorio a la edición gala de esta biografía, en el que extiende la comparación de la Revolución Rusa y la Francesa, con toda la autoridad que le confiere esa obra y considera en particular la analogía existente entre sus respectivas expansiones más allá de sus fronteras, con la forzosa creación de satélites en Europa, productos híbridos de emancipación y opresión simultáneas. La sublevación de sus aliados y satélites había contribuido a la caída de Napoleón, precedente que hubiera debido ser una «seria advertencia» para Stalin cuando construía un orden soviético en Europa oriental y tenía que enfrentarse ya por ello a la rebelión de Tito. Uno de los estados bajo el amparo de Napoleón, observó, había sido el ducado de Polonia, donde su leyenda perduró por mucho tiempo tras su derrota y aún se conservaba cuando Deutscher era niño. Los rasgos que lo redimían no habían logrado salvar al sistema francés, pero no era probable que el veredicto de la historia sobre su contrapartida estalinista fuese más severo que el emitido acerca del régimen napoleónico.

Para cuando apareció la biografía de Stalin, la coyuntura política en Occidente, desde luego, había cambiado. En 1946 se inició la Guerra Fría; un anticomunismo generalizado predominaba entonces en la cultura y la política oficiales de los países capitalistas avanzados. En un clima de conformismo y temor, la experiencia soviética se convirtió en objeto de una vasta campaña ideológica, orquestada a través de agencias gubernamentales, partidos políti-

1. Salvo en una ocasión, después del octubre polaco de 1956, cuando las autoridades le insinuaron de forma extraoficial que regresara a Polonia. Su respuesta fue que lo haría si pudiera dar una serie de conferencias sobre la historia del comunismo polaco, que luego serían recopiladas en un libro; tras esto se acabaron las ofertas.

cos, sindicatos e instituciones intelectuales por igual, en la cual se advertía contra la amenaza rusa de agresión al mundo libre y subversión permanente; en otras palabras, una época muy semejante a la nuestra. La respuesta de Deutscher a esta coyuntura, que constituye el tema de la segunda parte de la antología, resulta por ello una lectura oportuna. «The Ex-Communist's Conscience» es una reseña fría y devastadora de *The God That Failed*, un simposio de penitentes con un pasado comunista. Deutscher parangona sus conversiones, al liberalismo o al conservadurismo, con las de aquellos desencantados de la Revolución Francesa, como Wordsworth o Coleridge, que se unieron a la causa de la oligarquía tory y a la Santa Alianza en su lucha contra Napoleón. Contrasta este degradante camino con el ejemplo de tres figuras muy diversas entre sí, Jefferson, Goethe y Shelley, quienes se negaron a elegir entre los dos campos armados de su tiempo y cuya decisión «ha demostrado la historia que estuvo por encima de las fobias y los odios de su época».

El ensayo siguiente se ocupa directamente de la pieza central de la literatura fóbica sobre la Guerra Fría, *1984*, de George Orwell. Deutscher, quien conoció bien a Orwell como colega en el periodismo, esboza una extraordinaria semblanza del escritor británico y de los motivos que lo llevaron a considerar el estalinismo la expresión de un sadismo primordial que utiliza el poder e inflige dolor como fines en sí mismos y de una maldad humana desvinculada de toda causa histórica o cualquier razón social. Frente a los difundidos tributos actuales al genio de Orwell, carentes de toda proporción con quien es objeto de ellos, el parco y severo ensayo «1984, The Mysticism of Cruelty» nos recuerda la función de la auténtica crítica. Así y todo, ni la fama del libro se debió, según Deutscher, a la «demanda social» de la Guerra Fría, ¿cuál fue el verdadero carácter de ésta como conflicto internacional?

El tercer ensayo nos brinda una amplia retrospectiva histórica, veinte años después de Potsdam. Deutscher preparó este texto como un discurso que habría de pronunciar en una asamblea nacional de estudiantes universitarios reunida en Washington en mayo de 1965 para tratar de la guerra del Vietnam, uno de los resultados directos del conflicto original desatado por la interven-

ción de Occidente (francesa, inglesa y estadounidense) en Indochina en 1945. Aun aceptando el carácter inevitable de una confrontación mundial entre los regímenes y las fuerzas sociales capitalistas y anticapitalistas, tras la derrota conjunta de las potencias del Eje, Deutscher señala la drástica desigualdad de posición y poder entre los principales países victoriosos, los Estados Unidos y la Unión Soviética, «dos colosos, uno de ellos lleno de vida, vigoroso y erguido, el otro postrado y desangrado», y lo absurdo de sostener que Rusia se hallaba empeñada en asaltar militarmente a Occidente después de las penalidades por las que pasó en la Segunda Guerra Mundial, o que Stalin procuraba fomentar las revoluciones en el extranjero, cuando, de hecho, las temía. No obstante la asimetría de poder económico y responsabilidad política en los orígenes del conflicto, en las que la balanza se inclinaba predominantemente del lado de las potencias angloamericanas, «los efectos sobreviven a sus causas» y «existe el peligro evidente de que esta Guerra Fría termine en una guerra nuclear total». Más aún, prosigue Deutscher, en otro aspecto decisivo «la Guerra Fría nos ha dado ya una anticipación de lo que sería una guerra nuclear: su lluvia radiactiva no se restringe al territorio enemigo, sino que contamina la textura moral, destruye y deforma los procesos de pensamiento de las masas populares en nuestros países, en todos los países enzarzados en ella». Militar en contra de la Guerra Fría no significa abandonar la lucha de clases, sino liberarla del marasmo de «histeria y locura, mitos y leyendas», en el que se ha alienado y confundido, para permitir, adaptando una frase de Marx sobre la Comuna, que pase «por sus diferentes fases de la forma más racional y humana posible»[1] y que así «las divisiones se establezcan de nuevo en el interior de cada nación y no entre ellas».

A la muerte de Stalin siguió un período durante el cual se entrevió la posibilidad real de racionalizar así el conflicto Este-

1. «La Comuna no elimina la lucha de clases a través de la cual las clases trabajadoras se esfuerzan por abolir las clases y, con ello, el dominio de clase, sino que suministra los medios racionales para que la lucha de clases pueda pasar por sus diferentes fases de la forma más racional y humana posible»: Karl Marx, *The First International and After*, ed. David Fernbach, Londres, 1974, p. 253.

Oeste. Deutscher fue el primer comentarista que predijo el fermento de desestalinización en la Unión Soviética con posterioridad a 1953. Su libro *Russia After Stalin* exploró las distintas orientaciones posibles del Estado y la sociedad soviéticos, cuando comenzaron a darse los primeros signos de deshielo. Durante estos mismos años, que parecían ofrecer ciertas esperanzas de un resurgir de las tradiciones anteriores a Stalin dentro del movimiento comunista internacional, Deutscher preparó su monumental biografía de Trotski, cuyo primer volumen, *The Prophet Armed*, apareció en 1954. Los textos incluidos en la tercera parte de la antología reflejan estos diversos intereses, pero también arrojan luz sobre las actitudes de Deutscher acerca de Polonia y la crisis del estalinismo en Europa oriental, de Alemania y el destino del socialismo en Europa central y de la socialdemocracia escandinava en Europa occidental. *The Tragedy of the Polish Communist Party*, como hemos visto, recrea el mundo del comunismo polaco anterior a la guerra, en el que se formó Deutscher, si bien el texto fue motivado por la renovación polaca de 1956, cuando la corriente reformista dirigida por Gomulka desafió la intimidación soviética con una importante liberalización de los controles políticos e intelectuales en Polonia. Deutscher acogió estos acontecimientos con simpatía crítica y confiado en el regreso de las mejores tradiciones del pasado. La conclusión que enuncia constituye un sorprendente testimonio de su libertad de espíritu frente a todo sesgo nacionalista. Insistía en «los vínculos indestructibles entre las revoluciones rusa y polaca», vínculos que resultaron «negativos y positivos» a la vez en 1918-1920, en 1939, en 1954 y luego en 1956. A la vista de cuán a menudo la historia había «burlado e insultado la dignidad nacional de Polonia y, en primer lugar, la dignidad y la independencia del movimiento revolucionario polaco», no era de sorprender que «el pueblo de Polonia buscara refugio en la selva de nuestras leyendas nacionalistas». El pueblo polaco, argumentaba, llegaría a comprender con el tiempo que «los vínculos que unen su destino al de la Revolución Rusa y al de otras revoluciones son indisolubles», pero sólo «cuando se haya recobrado de los golpes e impactos recibidos en el pasado y cuando sienta que ya nada puede amenazar su independencia y su dignidad nacional». Diez años más tarde,

Deutscher dirigió una mordaz *Carta abierta* a Gomulka, en la que denunciaba el primer proceso de los hombres que habrían de convertirse en los líderes de los KOR[1] durante los años ochenta, y advertía que con tales persecuciones Gomulka «comprometía el futuro del socialismo». En cada uno de estos casos, el juicio de Deutscher fue vindicado por los acontecimientos. La decadencia final del régimen de Gomulka, que culminó con la escuálida represión de 1968, preparó el camino para el descrédito moral del comunismo en todo el país; no obstante, el auge posterior de Solidaridad resultó incapaz de transformar el Estado y la sociedad polacos, en ausencia de un movimiento correspondiente contra el orden burocrático en la Unión Soviética. Los «vínculos negativos» entre la experiencia rusa y la polaca prevalecían aún.

Las conversaciones y la correspondencia de Deutscher con Heinrich Brandler constituyen un documento muy distinto que ejerce por sí mismo gran fascinación, pues Brandler encarnaba la mediación viviente entre la época de Luxemburg y Lenin y la de Deutscher. Nacido en 1881, había ingresado en el Partido Social-Demócrata cuando era un joven obrero de la construcción en Sajonia y se convirtió en amigo y adepto de Rosa Luxemburg antes de la Primera Guerra Mundial. En 1918 participó en la creación del Partido Comunista Alemán y para 1921 se hallaba a su cabeza. Al año siguiente tuvo lugar el «octubre alemán», el desafortunado intento de sublevación en Alemania central organizado por ese partido según las indicaciones recibidas del Comintern en Moscú a instancias de Zinoviev y Trotski. Brandler, modesto y cauteloso por temperamento, no creía que en 1923 una revolución alemana pudiera tener éxito y tampoco se consideraba capaz de liderarla. No obstante, en su calidad de comunista leal, obedeció las instrucciones y fue culpado luego del fracaso de aquella aventura. Expulsado del partido por oponerse a la línea del «tercer período» en 1929, pasó los años del nazismo exiliado en Francia y Cuba. Deutscher lo conoció a su retorno a Europa en 1948. Tamara Deutscher evoca con calor la amistad entre ambos. Durante los encuentros iniciales Deutscher registró sus conversa-

1. Komitet Obrony Robotnikow (Comités de Defensa Obrera), organización sindical clandestina, precursora de Solidaridad. *(N. del T.)*

ciones con Brandler, en las cuales éste rememoraba los famosos episodios de los años veinte en los que había participado como figura principal. La habilidad de Deutscher para recrear los rasgos de una personalidad, en este caso de forma indirecta, es extraordinaria. Tras su regreso a Alemania Occidental, Brandler organizó un pequeño partido marxista, Gruppe Arbeiterpolitik, que propugnaba un socialismo revolucionario, y ambos hombres continuaron su amistad por correspondencia. Brandler siempre se había mostrado más próximo a la oposición de derecha de Bujarin en los años veinte, mientras que las simpatías de Deutscher se dirigían más bien a la oposición de izquierda de Trotski, y esta diferencia se reflejó en la mayor y más aguda hostilidad de Deutscher frente al estalinismo durante los años de la posguerra. Cuando, en 1953, estallaron los disturbios provocados por la clase obrera contra el régimen de Ulbricht en Alemania Oriental, fue Brandler, sin embargo, quien los acogió con una aprobación más incondicional y se concentró en sus aspectos sociológicos dentro de la propia RDA, mientras que Deutscher le recordaba el contexto internacional, en el cual la sublevación sería aprovechada por Occidente, y el retroceso que significaba para la causa de la reforma política en Alemania Oriental, pues, paradójicamente, rescató a Ulbricht de la muerte política cuando las autoridades soviéticas desistieron de sus intenciones de retirarle su apoyo. El debate emprendido acerca de la importancia de esa crisis contemporánea fue llevado por ambos de acuerdo con la posición adoptada por cada uno frente al desarrollo histórico de Alemania en su conjunto desde la época de Tilsit. El intercambio publicado en la antología finaliza con la reacción de Brandler al análisis que hace Deutscher del «octubre alemán», escrito treinta años antes y aparecido en el segundo volumen de su biografía de Trotski, *The Prophet Unarmed*.[1] Si bien Brandler admiraba el carácter de la obra en su totalidad, pretendía aclarar el papel que desempeñó

1. Para una selección más completa de la correspondencia Deutscher-Brandler, véase *New Left Review*, 105, septiembre-octubre de 1977. La serie original de cartas fue editada por Hermann Weber, *Unabhängige Kommunisten Der Briefwechsel zwischen Heinrich Brandler und Isaac Deutscher 1949 bis 1967*, Berlín, 1981.

en los desastres de aquel año, cuando muchos creían que se había desperdiciado una de las mejores oportunidades para la revolución en Occidente. La réplica de Deutscher a sus objeciones despierta especial interés, pues en diálogo directo con un interlocutor del propio Lenin, testigos ambos del pasado y camaradas de armas en el presente, nos brinda una memorable exposición de su práctica como historiador marxista al referirse a acontecimientos en los que se hallaban plenamente comprometidas sus simpatías revolucionarias.

Los intercambios de Deutscher con el socialdemócrata noruego Trygve Lie presentan un cáustico contraste con los anteriores. Lie había sido ministro de Justicia del gobierno socialista que inicialmente, y de mala gana, había concedido asilo a Trotski en 1935, luego lo había aislado y perseguido y, por último, lo había expulsado ante la presión conjunta de burgueses y burócratas en 1937. En el transcurso de su investigación para el tercer volumen de la biografía de Trotski, *The Prophet Outcast*, Deutscher entrevistó a Lie en 1956 a propósito de estos acontecimientos. Las notas que tomó nos muestran un panorama revelador de cierto tipo de socialdemocracia propio de Europa occidental, lleno de mezquindad y de hipocresía, al enfrentarse con la grandeza de la tradición bolchevique, representada en la persona de Trotski en Noruega. Trygve Lie encarna, desde luego, lo peor de estas tradiciones escandinavas y evoca irresistiblemente, para Deutscher, los más abyectos personajes de Ibsen. Además de desempeñar semejante papel durante el exilio de Trotski, y siguiendo en la misma línea, Lie habría de ser uno de los más serviles funcionarios de la política estadounidense durante la Guerra Fría, cuando, tras ser nombrado secretario general de las Naciones Unidas a instancias de los Estados Unidos, introdujo el macartismo en el funcionariado del organismo internacional y lo desmoralizó durante más de una década, lo que provocó la repugnancia incluso de sus colegas liberales. El abismo moral y político entre un Brandler y un Lie nos hace comprender mejor el significado humano de la escisión de la Segunda Internacional que dio origen a la Tercera, poco después de terminar la Primera Guerra Mundial.

El tema fundamental de la obra de Deutscher fue el destino de la Revolución Rusa, las transformaciones que provocó en el Estado soviético y su impacto sobre el movimiento obrero europeo. De todo esto tenía experiencia directa y conocimientos de primera mano, como marxista que se había formado en el Partido Comunista Polaco, con un dominio perfecto del alemán y del ruso, familiarizado con las culturas latinas y escritor de magnífica prosa inglesa. Tal era el mundo del marxismo clásico, originario de Europa. El triunfo de la Revolución China en 1949 modificó las fronteras de este universo y extendió sus problemas a Asia en el contexto de una antigua civilización, con una continuidad histórica mucho mayor que cualquiera de las europeas y una tradición de autosuficiencia cultural. Deutscher advirtió de inmediato la importancia histórica mundial del derrocamiento del Kuomintang. Éste fue, en efecto, el énfasis con que concluyó el ensayo «Two Revolutions», ya mencionado, escrito pocos meses después de la entrada de los ejércitos de Mao en Pekín, en el cual argumenta que las comparaciones entre los destinos de las revoluciones francesa y rusa hallaban su fin natural con el advenimiento de la Revolución China. «Para este fenómeno no hay paralelo alguno en la época de la Revolución Francesa. Hasta el fin, la Revolución Francesa se mantuvo en pie sola.» Deutscher observó con gran interés los primeros años de la China comunista, pero no consagró su atención al carácter histórico específico del maoísmo hasta que se agotó el ímpetu reformista de la Rusia de Khruschev, a fines de los años cincuenta, y los chinos desafiaron a la dirección soviética del movimiento comunista internacional, a comienzos de los sesenta. El resultado de ello fue uno de sus mejores y más originales ensayos, «Maoism – Its Origins and Outlook», en el cual examina las tensiones y contradicciones de la experiencia china a la luz de lo ocurrido en Rusia. El equilibrio y la complejidad de su examen, realizado sin la ayuda de un conocimiento profundo del país y de su lengua, rara vez han sido igualados en los escritos posteriores sobre el tema. El maoísmo, argumenta, puede ser considerado una realización de la hipótesis de Marx según la cual la Rusia de fines del siglo XIX podría pasar directamente de una sociedad agraria primitiva al socialismo, mediante una revolución sustentada por el campesinado y sus tradiciones comunitarias, siempre y cuando la clase obrera hubiese llegado al po-

der en los países industriales avanzados de Europa occidental y pudiera ejercer así una fuerza gravitatoria sobre la atrasada Rusia. *Mutatis mutandis*, esta secuencia de acontecimientos era lo que había tenido lugar en China, pero, lo que no dejaba de resultar irónico, Rusia, recientemente industrializada, desempeñaba en este caso el papel asignado por Marx a Europa occidental. De ahí las paradojas del maoísmo. Por una parte, en razón de sus orígenes rurales, se hallaba mejor afianzado por el consenso mayoritario de la población que el bolchevismo, movimiento de una minoría urbana; en un principio, también contribuyó a una relación de mayor confianza con el campesinado el que no hubiera asumido el poder antes de una guerra civil, sino después, lo cual permitió al régimen maoísta, a diferencia del leninista, proceder de inmediato a la constructiva tarea de la recuperación económica. Por otra parte, el trasfondo agrario del maoísmo entrañaba también un estrecho provincialismo cultural y un autoritarismo político que nadie cuestionaba, en marcado contraste con el amplio carácter internacionalista y la animada pluralidad intelectual de la tradición bolchevique clásica. Desde el punto de vista social, el régimen chino fue relativamente más igualitario que el ruso en una etapa comparable de su desarrollo posrevolucionario, pero su monolítica organización, a la que no se oponía un legado más democrático, le comunicó una inequívoca «afinidad con el estalinismo». Desde el punto de vista internacional, su defensa irreconciliable de la lucha de clases y su campaña de oposición radical al imperialismo podrían resultar formalmente atractivas. Deutscher, sin embargo, señaló la incongruencia del culto a Stalin que las acompañaba y con clarividencia se preguntó en qué medida «la forma como el maoísmo profesa el internacionalismo revolucionario» reflejaba realmente «el pensamiento del pueblo chino» y si no se trataría más bien de «una mera respuesta a las provocaciones de Occidente», al continuo bloqueo de China por parte de los Estados Unidos. Ya en 1964, durante el apogeo de la intransigencia maoísta, en apariencia inconmovible, ante el imperialismo occidental, Deutscher previó con lucidez la coyuntura en la cual, «si las potencias occidentales intentaran enfrentar a China con la Unión Soviética, ¿no sucumbiría Pekín a la tentación?». Menos de una década después, la respuesta se hizo evidente.

Deutscher no vivió para ver las estrechas relaciones que Mao mantuvo con Washington durante sus últimos años, pero fue testigo y juez del lanzamiento de la «Revolución Cultural» china que les abrió el camino. Proclamada en nombre de las ideas radicales de la Comuna de París, y como una sublevación en contra de cualquier jerarquía y burocracia, la Revolución Cultural fue acogida con sentimientos que iban desde la indulgencia hasta el entusiasmo por los intelectuales de izquierda en Europa y Norteamérica y contribuyó a formar toda una generación de simpatizantes del maoísmo en Occidente. La crédula aceptación de la propaganda oficial del régimen chino, mientras se sucedía una purga tras otra en las filas del partido, del Estado y de la población en general, persistió con frecuencia hasta la muerte del propio Mao. Deutscher no se dejó llevar por aquellas ilusiones a la moda. Desde un principio, como puede constatarse en su mordaz escrito «The Meaning of the «Cultural Revolution», condenó el burdo nihilismo intelectual, la insensata xenofobia y las brutales persecuciones desatadas por el «Gran Caudillo» en 1966. Por más que pudiera parecer una farsa, advirtió, la «revolución cultural de Mao» constituía un asunto de extrema gravedad. Estimaba probable que sus efectos sobre la vida espiritual e intelectual de China fuesen tan devastadores y perdurables como antaño las consecuencias de la cacería de brujas estalinista. Su significado político resultaba análogo: al igual que Rusia durante los últimos años de la era de Stalin, China se sumía entonces en el aislacionismo egocéntrico y en el nacionalismo. El previsible resultado de ello sería «una pérdida irreparable para la nación: una brecha en su conciencia cultural, un retroceso de sus niveles morales, un empobrecimiento de su vida espiritual. La Rusia posestalinista padece todavía esta pérdida, y lo mismo le ocurrirá a la China maoísta y posmaoísta». La clarividencia de Deutscher no se detiene ahí. Predijo, de nuevo con sorprendente exactitud, que los horizontes económicos deliberadamente reducidos por el régimen, su incapacidad para promover la industrialización del país como hizo con éxito Stalin, la imposibilidad de resolver los problemas de crecimiento demográfico en las zonas rurales y el desempleo impedirían dotar de una base firme a la estabilización política. «Se harán sentir presiones en favor de una política más ambiciosa de desarrollo económico» y «es probable

que haya reacciones en contra de la versión más reciente del maoísmo.» Concluye de la siguiente manera: «Para China, Mao ha conjugado en una misma persona a Lenin y a Stalin, pero al final de su vida se asemeja cada vez más a Stalin, y la última orgía de su culto a la personalidad sólo subraya esta semejanza. Es como si se hubiera sobrevivido a sí mismo y fuese ya una reliquia del pasado, la encarnación del atraso y del aislamiento de China. Cuando surja la reacción en contra de estos aspectos del maoísmo, su sucesor o sus sucesores, quienesquiera que sean, se verán obligados a ser sus portavoces y agentes.» En estas líneas se vislumbra ya el perfil de Deng Xiaoping y sus colaboradores.

El grupo final de textos de esta antología, todos escritos durante los años sesenta, difiere por su carácter de los anteriores. En ellos Deutscher plantea cuatro de los interrogantes más amplios y de fondo que debe formularse todo socialista en la segunda mitad del siglo XX: ¿Cómo han de ser considerados, desde el punto de vista histórico, los sistemas burocráticos que, hasta ahora, han nacido de todas las revoluciones ocurridas en los países subdesarrollados? ¿Qué validez tiene la teoría clásica del marxismo para un análisis del capitalismo en los países avanzados? ¿Cuál es el papel de la violencia en la transición hacia una sociedad más allá del capitalismo? ¿Qué rasgos distintivos configurarían una civilización socialista? Deutscher exploró la primera de estas cuestiones en «The Roots of Bureaucracy». Con frecuencia se afirma que sus escritos coyunturales sobre el desarrollo político de Rusia durante la época de Khruschev traslucen un optimismo excesivo respecto de las perspectivas de democratización en la URSS y en el bloque soviético en general. En efecto, pensó que el fracaso de las reformas de principios de los años sesenta no habría de ser definitivo, habida cuenta de las transformaciones más amplias de la estructura social soviética en su conjunto. La dilatada estabilización llevada a cabo por Brezhnev fue un proceso que no llegó a conocer, pero, en sus reflexiones teóricas más ponderadas sobre el fenómeno de la burocracia en general, encontraba pocos motivos para confiar en que fuese superada a corto plazo en una sociedad como la soviética, y menos aún en la china. Porque, en su exhaustiva explicación

de los orígenes sociales de la burocracia, los sitúa en la división entre el trabajo intelectual y el manual, «sepultada en el límite entre la tribu comunitaria primitiva y la sociedad civilizada», lo que hizo surgir una embrionaria sociedad de clases. Después de esbozar las metamorfosis de la administración burocrática y de sus relaciones con los sucesivos modos de producción desde los faraones hasta los Borbones, Deutscher concluye que, bajo el capitalismo, «el poder político de la burocracia siempre ha estado en proporción inversa a la madurez, el vigor y la capacidad de autogobierno de los estratos que conforman una sociedad burguesa determinada. Por otra parte, cuando en las sociedades burguesas altamente desarrolladas la lucha de clases llega a un callejón sin salida, cuando las clases rivales se ven agotadas por una serie de luchas políticas y sociales, el liderazgo político pasa de forma casi automática a manos de una burocracia». A ello se debió que la Inglaterra victoriana o los Estados Unidos de Jackson, con sus afianzadas burguesías, fueran las potencias capitalistas menos burocráticas del siglo XIX, mientras que «el mutuo agotamiento» de la burguesía y el proletariado después de 1848 dio lugar en Francia al Segundo Imperio y en Alemania «al conflicto sin salida» entre *junkers*, industriales y obreros que fue seguido por el dominio de los funcionarios de Bismarck.

Esta teoría, aplicada a las sociedades donde la clase capitalista había sido destruida y la clase obrera era todavía débil y fragmentaria, explicaría el enorme crecimiento del poder y la longevidad de las burocracias posrevolucionarias, en el contexto de la inexorable hostilidad del capitalismo circundante. Estas burocracias posrevolucionarias, no obstante su despótica arrogancia y sus privilegios, no constituían nuevas clases. «Hasta ahora», observó Deutscher, «la burocracia soviética no ha conseguido adquirir aquella identidad social, económica y psicológica propia que nos permitiría describirla como una nueva clase. Es algo así como una ameba que cubre con su cuerpo la sociedad posrevolucionaria. Es una ameba porque carece de una columna vertebral social propia; no es un ente formado, una fuerza histórica que aparezca en escena a la manera como lo hizo, por ejemplo, la antigua burguesía después de la Revolución Francesa.» Debilitada por sus propias contradicciones, no logrará perdurar. En una so-

ciedad caracterizada por una generalizada automatización, menos horas de trabajo, un ocio refinado y la independencia cultural, «el antagonismo entre el trabajo intelectual y el manual acabará por desaparecer, así como la división entre los organizadores y los organizados». Entonces, predice, aunque sólo entonces, «se verá que, si la burocracia fue un débil preludio de la sociedad de clases, marcará también su cruel y brutal epílogo, pero sólo habrá sido eso, un epílogo».

Los tres textos restantes de este grupo son todos producto de intervenciones políticas prácticas de Deutscher dentro de la izquierda hacia el final de su vida, cuando surgió en Occidente un movimiento de masas de talante semirrevolucionario entre una generación más joven, con el nacimiento de la amplia oposición a la guerra del Vietnam y el inicio de la revuelta estudiantil. Estos discursos muestran cómo abordaba los problemas del socialismo en las naciones capitalistas más ricas del momento e indican cuán equivocados se hallan quienes consideran a Deutscher únicamente historiador, aunque lo sea de la principal experiencia revolucionaria de este siglo, pues, aun cuando no dejó de pensar en términos históricos, defendió también posiciones originales en política y ética. En «Marxism in Our Time» considera la situación general del materialismo histórico, como teoría de emancipación social, un siglo después de *El capital*, una situación que, a su juicio, revela a un tiempo «ascendiente y decadencia». A la pregunta: «¿Está anticuado el marxismo?», replica Deutscher:

> Hay un elemento esencial, y sólo uno, en la crítica marxista del capitalismo. Es muy simple y sencillo, pero en él convergen todos los polifacéticos análisis del orden capitalista, y es el siguiente: existe una asombrosa contradicción entre el carácter cada vez más social del proceso de producción y el carácter antisocial de la propiedad capitalista. Nuestro modo de existencia, el modo en general de producción, se torna cada vez más social por cuanto los antiguos productores independientes ya no pueden producir de forma aislada, de generación en generación, como sucedía en el sistema precapitalista. Todo elemento, toda fracción, todo órgano, por diminuto que sea, de nuestra sociedad depende de todos los demás. El proceso de producción en su conjunto se con-

vierte en un proceso social de producción, no sólo nacional sino internacional. Al mismo tiempo, tenemos un tipo de propiedad antisocial, la propiedad privada. Esta contradicción entre el carácter antisocial de la propiedad y el carácter social de la producción actual es la fuente de toda la anarquía y la irracionalidad que se dan en el seno del capitalismo.

La contradicción no puede superarse a largo plazo, «es preciso que sobrevenga un enfrentamiento». La naturaleza de este enfrentamiento no puede predecirse con detalle, pero su forma general no deja lugar a dudas. Por una parte, Deutscher, en la época de la gran prosperidad bajo las presidencias de Kennedy y Johnson, manifestó que no creía en «un desarrollo fácil y evolucionista del capitalismo occidental»: después de veinte años de prosperidad, llegaría de nuevo la recesión, como, en efecto, sucedió. Por otra parte, la lucha de clases en Occidente debe ser vista como «una guerra contra el capitalismo que se ha prolongado durante varias generaciones» y que ha presenciado «la movilización de la contrarrevolución en todo el mundo, en todas sus formas, desde el fascismo hasta el más refinado reformismo socialdemócrata, todos movilizados en defensa del orden social existente». Luego, en un impresionante párrafo, Deutscher prosigue: «Nunca hasta ahora, con excepción de momentos extraordinarios como la Comuna de París, se ha movilizado la clase obrera ni siquiera con una fracción de la intensidad y la fuerza con las que las clases propietarias y dominantes lo han hecho de modo casi permanente. Incluso durante la Comuna, los insurrectos nunca se movilizaron en verdad para una lucha a vida o muerte: todas las relaciones nos muestran su despreocupación y su optimismo alegre y constante».

La fortaleza, y también la debilidad, de aquel optimismo fueron analizadas por Deutscher en «The Dialectics of Violence and Non-Violence», una de sus obras más incisivas y perturbadoras. Comienza por resaltar la tensión tradicional, dentro de la concepción marxista clásica, entre la necesidad de la violencia política como medio para derrocar el dominio de clase burgués y la meta de una sociedad sin clases que, por primera vez en la historia, se vea realmente libre de violencia. De esta dialéctica esencial y de-

fendible, sin embargo, se abusó durante las trágicas vicisitudes de la Revolución Rusa, cuando, «bajo presiones abrumadoras e inhumanas», se desató el terror «y lo que hubiera debido ser un débil arroyuelo de violencia se convirtió en avenidas sucesivas y, finalmente, en una verdadera inundación», de manera que, «al final, el sentido no violento del marxismo fue eliminado bajo el peso masivo y aplastante del estalinismo». Sin embargo, no se puede trazar una divisoria clara enre ambos aspectos, pues, según Deutscher, «revelaría una falta de valor moral en el marxismo trazar una línea formal de disociación y afirmar que no somos responsables del estalinismo, que no era ése nuestro objetivo»; «no podemos borrar a Stalin de nuestros archivos como si no tuviésemos ninguna responsabilidad en los crímenes estalinistas». ¿Por qué? En una poco frecuente confesión personal, Deutscher prosigue: «En cierta medida, nosotros (y, al decir nosotros, me refiero a aquella generación de marxistas con la que como individuo me identifico moralmente, esto es, Lenin, Trotski, Bujarin, Zinóviev, los primeros dirigentes comunistas europeos) participamos en esa glorificación de la violencia como mecanismo de defensa propia. Rosa Luxemburg lo comprendió cuando criticó los primeros y débiles signos de esa actitud.» No obstante, se trataba de una autocrítica y no de un rechazo. La violencia revolucionaria, lamentada y desglorificada, todavía puede resultar necesaria frente a un enemigo que jamás se ha abstenido de llegar adonde sea, como lo demostró durante la guerra asesina en el Vietnam, que configura el contexto del presente discurso. Pero, en sociedades industriales avanzadas como la estadounidense, el equilibrio potencial de las fuerzas de clase era inmensamente más favorable que en la atrasada y aislada Rusia para que la lucha revolucionaria tuviera un final sin distorsiones. Allí, la violencia podría ser «racional e infinitesimal» si la gran mayoría de los explotados estuviera dispuesta a emplearla para acabar con el poder de sus explotadores, sin hacer de ella un fin en sí mismo.

En el último texto del volumen, «On Socialist Man», Deutscher mira al futuro para plantear qué podría decirse, sin caer, como tantas veces ha ocurrido, en especulaciones utópicas, acerca del potencial de los seres humanos y sus limitaciones una vez alcanzada la sociedad sin clases. Debemos destacar dos aspectos

de su respuesta. El primero es la sobriedad de su proyección: el socialismo no «resolvería todos los problemas de la raza humana»; es más, por lo que respecta a la trinidad del «hambre, el sexo y la muerte», a la que se refería Trotski, sólo podría brindar cierto alivio para la primera. Más allá de las clases, los seres humanos seguirían teniendo –con todo el respeto para Shelley– remordimientos y dolor y soportando la incomodidad que las restricciones de la civilización imponen a los impulsos instintivos. A dichos impulsos, sin embargo, y éste es el segundo aspecto de interés, no puede atribuírseles la inmovilidad histórica ni la importancia que la teoría de Freud les confiere. Si bien respeta la autoridad del psicoanálisis dentro de su dominio propio y restringido, Deutscher no tiene dificultad en invalidar sus desmedidas pretensiones en lo que atañe a la interpretación de la historia y, más aún, a su intrusión en la política. Como observa con sequedad cuando discute la teoría de la agresividad de Freud, «en el transcurso de la historia los hombres organizados en ejércitos se han matado los unos a los otros por la propiedad o su aspiración a ella, pero hasta ahora, salvo en la mitología, nunca han emprendido guerras para obtener "prerrogativas exclusivas en el ámbito de las relaciones sexuales"». Mientras que el marxismo se ha esforzado por «orientar en la dirección correcta las tareas que afronta nuestra sociedad» y ha movido montañas en su intento, tanto en la victoria como en la derrota, los efectos sociales prácticos del psicoanálisis han sido insignificantes en comparación. En una época como la actual, en que la recepción acrítica del psicoanálisis, incluso en sus versiones ostentosamente idealistas, coexiste con un retroceso de todas las formas del materialismo histórico, el sereno recordatorio de Deutscher acerca de las relaciones de verdad y de fuerza entre ambos resulta saludable. El socialismo, dentro de su concepción, no supondría una imposible liberación de todas las servidumbres humanas, pero tampoco quedaría detenido por una imaginaria inmutabilidad de los instintos humanos.

Isaac Deutscher murió en agosto de 1967. Acababa de cumplir sesenta años. Resulta difícil evaluar la pérdida que su desaparición ha entrañado para la cultura marxista posterior. Las con-

diciones históricas que produjeron a este singular revolucionario socialista pertenecen al pasado. Ni la conexión viva con el mundo de Lenin y de Luxemburg ni el cosmopolitismo de la antigua Europa centrooriental resultan accesibles a las nuevas generaciones. Sin embargo, la obra de Deutscher constituye todavía una fuente indispensable para la cultura y la política del socialismo, dada su peculiar combinación de cualidades.

Entre ellas destaca la serena fortaleza política con la que Deutscher se enfrentó a las contingencias de su propia época, su inflexible fidelidad a los ideales políticos de su juventud, en medio de una serie de conflagraciones en las que una tras otra se derrumbaron las edificaciones de la izquierda o, al menos, hubieron de ser reconstruidas. Su fortaleza fue el resultado de su absoluta independencia de pensamiento, de su libertad personal y teórica respecto de las modas y fobias que han motivado a los intelectuales de izquierda a cambiar continuamente de posición: estalinistas o maoístas, estructuralistas o posestructuralistas, abogados de la nueva clase trabajadora o de los nuevos movimientos sociales, del eurocomunismo o del eurosocialismo. No obstante, tal independencia espiritual fue lo contrario de un aislamiento sectario o farisaico. Deutscher tenía una capacidad para comunicarse con el público mucho mayor que la de cualquier otro escritor socialista de lengua inglesa de su generación. Sus libros y artículos se han traducido y leído en todo el mundo. Esta universalidad es consecuencia de su fuerza literaria, pero no se trata tan sólo de un don estético especial: refleja también el dominio intelectual de un marxismo clásico tan cercano a sus fuentes en todo el espectro de la cultura y la ilustración europeas que lo animaban, que no necesitaba un vocabulario especializado ni exigía un mínimo esfuerzo técnico para hallar sus palabras. En el caso de Deutscher, la adopción de la biografía como modalidad de escribir la historia, un género que siempre ha ejercido la mayor atracción entre las diversas formas de literatura acerca del pasado, tiene un significado adicional y más profundo. En la vida de una persona, Deutscher podía conjugar los discursos de la moralidad y la necesidad que el marxismo ha encontrado a menudo tan difíciles de unificar. En sus escritos, Stalin y Trotski aparecen primordialmente como productos de la historia, individuos

sometidos a las determinaciones de fuerzas sociales más amplias, que ellos expresaron o rechazaron, pero también como agentes morales, responsables de sus acciones y de las consecuencias de éstas. Tradicionalmente, la ética se refiere a las personas; la dinámica causal, a los grupos. La excepcional perspicacia psicológica de Deutscher fue el medio por el que ambas, causalidad y responsabilidad, se anudaron en sus textos. En la actualidad, una política socialista debería hallarse inbuida por las dos en igual medida. Otra manera de expresar lo que acabamos de decir sería recordar los distingos que es posible establecer entre el trío invocado por Deutscher por haberse resistido a la conformidad durante la época napoleónica, es decir, Goethe, Shelley y Jefferson: el primero, de olímpica serenidad, el segundo, un iconoclasta visionario, el tercero, un astuto político. Deutscher poseía un elemento de cada uno de ellos. La cultura de izquierdas los necesita todos.

1984

La esposa del historiador, Tamara Deutscher, le sobrevivió más de dos décadas. Durante su vida, fue su compañera intelectual y su colaboradora. Después de su muerte, se convirtió en su editora y ocupó su lugar moral. La profundidad del amor por su esposo le dio el valor para desempeñar este papel, en el cual se sintió incómoda al principio debido a su timidez. Con todo, su formación, pues provenía de una familia de intelectuales radicales del este de Polonia, y su temperamento, de generosa intransigencia, la habían preparado para hacerlo. Durante más de veinte años personificó la cultura a la que Deutscher había dado expresión, con un delicado calor y una belleza propias. En el último comentario que publicó acerca de los asuntos soviéticos, Deutscher consideraba el régimen de Brezhnev-Kosygin, recientemente establecido, un melancólico apéndice del fracaso de la desestalinización bajo Khruschev, tan estéril como efímero. Los acontecimientos demostraron otra cosa, y le correspondió a su viuda vivir las represiones que se multiplicaron después de la invasión de Checoslovaquia y el progreso de la disidencia en Rusia bajo la férula de una obstinada tiranía. Atenta a todo signo de un despertar intelectual o político en la Unión Soviética, respondió con interés y esperanza, como habría hecho su esposo, a las diferentes corrientes de oposición dentro del país que, de una forma u otra, descendían de la Revolución de Octubre, pese a su carácter crítico, y, cuando finalmente llegó la perestroika, le dio la bienvenida, si bien con aquel escepticismo que mantuvo siempre frente a todas las iniciativas burocráticas. La revitalización moral que entrañó el avance de la democratización en la Unión Soviética supuso para ella la mayor fuente de confianza en el futuro. El rompimiento con la totalidad del legado bolchevique la entristeció, pero no la desilusionó. Observó la tendencia de los acontecimientos que se desarrollaron bajo Gorbachev con una mezcla de alegría y de tristeza. Se negó a viajar a la Unión Soviética hasta que la obra de Deutscher no fuese publicada allí, y, ya en los últimos años de su vida, asistió a una reunión que tuvo lugar en Barcelona entre los principales exiliados soviéticos y las nuevas figuras que representaban el consenso emergente en Rusia. La modestia, dignidad e independencia de que hizo gala a la

hora de expresar su particular disidencia causaron una gran impresión entre los asistentes. Pocos días antes de morir, al ver en la televisión el rostro velado de Natalya en un documental sobre la vida de Trotski en México, dijo, sencillamente: «Níobe.»

Un año más tarde, la experiencia soviética llegó a su fin. Más que cualquier otro historiador, al asimilarla a través de su propia memoria política, Deutscher había evaluado imaginativamente su grandeza original y a la vez la gangrena que luego la invadió. Nunca perdió la esperanza de que el ímpetu revolucionario de 1917 se recobrara de las vicisitudes que lo habían truncado y abriera el camino hacia la libertad. Confiaba en que sus escritos contribuyeran algún día a esta emancipación, pues creía que, con el tiempo, serían más leídos en Rusia que en cualquier otro lugar. Poco antes de agosto de 1991, apareció por primera vez en Moscú un libro con su firma, una edición pirata de algunas partes incompletas del segundo y el tercer volúmenes de su biografía de Trotski, comentadas por un detractor local del biografiado. Como Deutscher era buen conocedor de las ironías de la historia, su visión del futuro también había previsto ésta. Por lo general se considera, justificadamente, que Deutscher miraba con prudente optimismo el futuro de la revolución, pero es característico de su punto de vista que también contemplara, de manera directa y serena, la posibilidad histórica de una restauración. Quizá fuera preciso, pensaba, que los pueblos de la Unión Soviética pasaran por la experiencia moderna de un capitalismo que no habían conocido. «Gran parte de lo ocurrido en estos cincuenta años se halla desacreditado por completo a los ojos del pueblo», escribió en 1967; por esta razón, «en ocasiones la Unión Soviética parece preñada con la posibilidad moral y psicológica de una restauración que no puede convertirse en una realidad política.»[1] Si la posibilidad se convirtiera en realidad, podría, al igual que otras restauraciones, tener un papel redentor en el complicado progreso a largo plazo hacia una libertad humana común, de cuya reanudación jamás dudó.

1991

1. *The Unfinished Revolution*, Oxford, 1967, p. 105.

4. LA SOCIOLOGÍA DEL PODER DE MICHAEL MANN

¿Quién no se sentiría intelectualmente estimulado por la amplitud del horizonte descrito por Michael Mann en los tres volúmenes de su obra *The Sources of Social Power*? Su propósito, según sus propias palabras, es nada menos que «proponer una historia y una teoría de las relaciones de poder en las sociedades humanas», proyecto que considera «prácticamente sinónimo con el de una historia y una teoría de la propia sociedad humana».[1] Todas las reticencias que puede suscitar la idea de que un propósito tan amplio deba ser ocioso o exagerado se desvanecen de inmediato. La ambición de un proyecto semejante, en contra de toda expectativa convencional, se ve satisfecha por la claridad y la grandeza de su ejecución.

El panorama que esboza Mann se abre con un estudio general de la evolución prehistórica y las razones por las cuales no desembocó en formas estables de estratificación social. Sigue luego un examen del surgimiento de la civilización y del Estado en Mesopotamia, en el cual estudia someramente otras grandes culturas del Cercano Oriente, Asia y América. Considera que las conquistas de Sargón I de Akkad fueron el inicio de una nueva configuración del poder, la de los «imperios de dominación», entre los cuales el asirio y el persa son tratados por separado. La Grecia clásica aparece como heredera de la civilización ribereña del Cercano Oriente, de la agricultura de la Edad del Hierro, que

1. *The Sources of Social Power*, vol. I, *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge, 1986, p. 1. En adelante, *SSP*.

llegó del Norte, y del comercio marítimo desarrollado en el Mediterráneo, cuyos pioneros fueron los fenicios; los hoplitas, sin embargo, son la clave de la construcción de una *polis* dividida en clases, un ordenamiento del poder sin precedentes. El mundo romano que vino después es definido por Mann como el primer «imperio territorial» auténtico, capaz de imponer su ley de manera uniforme sobre un vasto espacio geográfico en lugar de depender para ello del control indirecto a través de clientes heterogéneos, como sucedía en los «imperios de dominación». Los efectos contradictorios de la unificación romana del Mediterráneo promovieron la difusión del cristianismo como religión salvadora con lo cual se creó el entramado moral necesario para el desarrollo económico descentralizado de Europa durante la Edad Media, asentado en la agricultura y el comercio de cabotaje. En este contexto, la transición hacia el capitalismo se hizo inseparable del crecimiento de una serie de Estados nacionales «orgánicos», con un poder mucho más efectivo sobre sus dominios que el de cualquiera de los imperios antiguos, aunque con menor alcance formal, cada uno de ellos conformado y a la vez limitado por las continuas guerras con sus vecinos.

Un resumen tan simplificado da cuenta poco más que del alcance cronológico de los estudios de Mann, en sí mismo bastante audaz; no obstante, lo que más impresiona de ellos es la calidad de su narrativa analítica. Los sociólogos contemporáneos, pese a las buenas intenciones que los animan en su aproximación al pasado, tienden, por lo general, a mostrarse un poco desmañados al estudiarla. Nada de eso ocurre en este caso. Mann hace gala de un dominio formidable y detallado de los estudios sobre los diversos temas que aborda, así como de un realismo intuitivo respecto a los datos que maneja que provocaría la envidia de cualquier historiador. El sostenido despliege de estos talentos, sin esfuerzo aparente, para considerar un período que se extiende desde los pueblos de la cultura del vaso campaniforme hasta los oligarcas de la casa de Hannover, constituye un logro asombroso.

Sin embargo, no se trata de algo superpuesto a la investigación sociológica como tal, sino que es más bien un resultado de ella; la teoría del poder expuesta por Mann exige ese análisis histórico tan minucioso. Hasta cierto punto, su teoría resulta bastante genérica

y convencional. En el título se invocan cuatro tipos de fuentes del poder social: las económicas, las ideológicas, las políticas y las militares. La justificación que esgrime Mann para esa división no es muy profunda; se propone, sin duda, fundamentarla por extenso en el tercer volumen de la obra. En todo caso, dentro de su propio esquema, el poder «político» (quizá hubiera sido mejor denominarlo «administrativo», al menos para el período correspondiente a este volumen) no parece tener una autonomía tan categórica como los demás, pues su ejercicio depende, como resulta obvio, de la posesión del poder ideológico o militar, y, por lo general, es consecuencia de una combinación de ambos, mientras que lo contrario no tiene validez, como demuestran los monjes y los bandoleros mencionados en el libro. El poder político en su estado «puro» no puede existir de modo parangonable.

Hecha esta salvedad, la clasificación preliminar resulta incontrovertible, aunque no precisamente original. La originalidad de la teoría de Mann reside en otro aspecto, en un nivel inferior de especificidad: en su preocupación global por lo que denomina las «infraestructuras exactas» de cada tipo de poder,[1] esto es, los detalles de sus técnicas organizativas. La logística de la movilización militar, el grado y la calidad de la alfabetización, la tecnología de la agricultura y los medios de transporte para el comercio, la incidencia y el alcance del control judicial, así como el patrón de ingresos y gastos fiscales, son algunos aspectos respecto a los cuales Mann modifica nuestra visión de lo que han sido las posibilidades y realidades históricas del poder y de cómo han cambiado con el transcurso de los siglos.

Una y otra vez, estas investigaciones representan un logro sin igual. Mann se esfuerza por rechazar la «falsa oposición» entre idealismo y materialismo como modalidades del análisis social, por considerarla un «estéril dualismo» que espera superar.[2] En cierta forma, su enfoque propio quedaría mejor caracterizado como un «materialismo organizativo», para utilizar la frase de uno de sus colegas, John Hall, cuyo ensayo *Powers and Liberties* puede verse como un contrapunto menor al enciclopédico traba-

1. *SSP*, p. 30.
2. *Ibid.*, p. 369.

jo de Mann.[1] Es este interés común por la formulación de tipos contrastantes de poder lo que confiere tanta versatilidad a su sociología del poder. La mayor parte de los estudiosos, cualquiera que sea su amplitud teórica en la exposición o clasificación de diversos tipos de poder, sólo dominan por lo general uno o dos de ellos. Los sociólogos, al igual que los historiadores y que todo el mundo, en general, tienden a tener afinidades de temperamento bastante selectivas. Weber fue una gran excepción; Mann, otra. Su pretensión de eludir las connotaciones habituales del idealismo y el materialismo resulta válida no tanto por la tradicional y manida afirmación filosófica de haberlas dejado atrás como por la autoridad y la fluidez con que traslada su atención de una doctrina religiosa a una estructura tributaria, de la estrategia militar a la ecología agraria, de las relaciones de clase a la diplomacia. Todos estos elementos se conjugan en un único análisis del poder, lo anterior acaso parezca desagradable, pues la obsesión por el poder sugiere, por lo general, connotaciones siniestras. Sin embargo, aun cuando la perspectiva de Mann entraña, en efecto, una limitación de su campo visual, no hay huella alguna de una fascinación autoritaria por ser tema de estudio; por el contrario, el talante de su obra es particularmente humano y democrático. El carácter monumental del proyecto que acomete contrasta con la agradable informalidad del estilo, una prosa de sentencias breves y vigorosas, libre de toda jerga inútil y de retórica, que implica al lector en una discusión directa; en este aspecto, difiere radicalmente de Weber.

Mann califica su concepción del desarrollo social más de «neoepisódica», recurriendo a la expresión acuñada por Ernest Gellner, que de evolucionista. El poder humano, así como la sociedad humana, no se transforma siguiendo un crecimiento continuo, sino mediante estallidos breves e intensos, y su efecto acumulativo siempre ha sido, insiste Mann hacia el final del libro, accidental. Mucho depende, entonces, de la elección de los episodios hacia los cuales dirige nuestra atención y de cuán plausible resulte la interpretación que ofrece de ellos.

¿Qué podemos decir al respecto? La primera dificultad real

1. *Powers and Liberties*, Harmondsworth, 1985, p. 75.

del libro atañe a su explicación del surgimiento de la civilización y del Estado. Mann parte de la base de que, en líneas generales, la evolución social por sí misma nunca apuntó en tal sentido, porque la tendencia a la jerarquización y la desigualdad sociales se invertía cíclicamente, ya que los grupos prehistóricos en peligro de subordinación y de caer en esas situaciones trataban de librarse de ellas, y deduce que la condición previa para que surgiera la civilización y fueran aceptados los constreñimientos que impone fue «el cierre de las rutas de escape» o «enjaulamiento ecológico».[1] Se trata de una inferencia lógica más que de una conclusión histórica o geográfica. Su estudio sobre el origen de la civilización se ocupa de manera predominante de Mesopotamia, respecto a la cual advierte con posterioridad que no hubo allí un enjaulamiento ecológico de importancia, sino más bien un espacio topográfico marcado por «la carencia de fronteras externas definidas», con una «civilización de límites inciertos», producto de «diversas redes de interacción», creadas, entre otros elementos, «por la diversidad ecológica».[2] Tras redefinir tácitamente su punto de partida en términos del modelo que esboza para Mesopotamia, Mann intenta luego aplicarlo a Egipto, donde descubre una «desviación», pues este país carecía de «redes regionales que se solaparan» y se encontraba, por así decirlo, excesivamente concentrado a lo largo del Nilo.[3] Estas contradicciones permanecen sin solución cuando pasa a la China y al valle del Indo, las otras dos regiones donde prevaleció también la agricultura aluvial, y a Creta y a la América precolombina, donde eso no ocurrió. La descripción de todas estas civilizaciones resulta inconexa, e incluso debilita en ocasiones las premisas del análisis de forma evidente («los mayas no se hallaban especialmente enjaulados»).[4]

El problema del nacimiento de la civilización constituye uno de los más antiguos enigmas de las ciencias sociales, y no se debe culpar a Mann por no haberlo resuelto. Pero debe reconocerse

1. *SSP*, p. 75.
2. *Ibid.*, pp. 92, 102.
3. *Ibid.*, p. 108.
4. *Ibid.*, p. 119.

que su método muestra graves deficiencias. En este caso, sólo un examen comparativo podría ofrecer garantías para una explicación coherente, explicación que debería, entre otras cosas, prestar mayor atención de la que le concede Mann al papel de la religión organizada en el nacimiento del Estado, punto subrayado por un historiador marxista, Maurice Godelier,[1] y también tendría que estudiar de forma más sistemática el abanico de excedentes económicos de que disponían la religión organizada y el Estado. Pero, sobre todo, no debería privilegiar a una región y tratar a las demás como anexos secundarios. Comenzar con Mesopotamia no es, con todo, un procedimiento arbitrario en Mann, pues tiene una importancia definitiva para lo que sigue.

El segundo tema principal del libro es la naturaleza y la incidencia de los «imperios de dominación». Sargón, Asurbanipal y Ciro son los personajes más sobresalientes, pues todos establecieron Estados imperiales a caballo del Tigris y el Éufrates. La disección que efectúa Mann de los mecanismos de gobierno que permitieron el crecimiento de esas estructuras en un mundo donde los medios de transporte y comunicación eran terriblemente limitados, y de cerrado localismo étnico y cultural, es excelente. La agudeza teórica y la vivacidad empírica de estas páginas las convierten en el mejor análisis de que disponemos acerca de los imperios del Cercano Oriente. Mann hace hincapié en lo que, siguiendo a Herbert Spencer, llama «la cooperación obligatoria», es decir, la consecución de mayores excedentes económicos mediante el aumento de la coerción militar. Su relación de los beneficios potenciales de la represión y la explotación que ejercían los imperios para la producción y la circulación de mercancías (ya que no para los productores) suministra una precisión formal y unos detalles de los que se carecía respecto a ese proceso histórico. No obstante, se equivoca al afirmar que su imagen de los imperios de dominación es especialmente heterodoxa en este punto; por el contrario, goza del favor unánime de la mayoría de las autoridades sobre el tema, e incluso fue satirizada por E. P. Thompson en su poema sobre el primer emperador de Ch'in: «A pesar de

1. Maurice Godelier, *The Ideal and the Material*, Londres, 1986, pp. 156-163.

cuántos asesinó el emperador / el científico historiador / (aun tomando nota de la contradicción) / afirmará que crecieron las fuerzas de producción.»[1]

La tercera cuestión de importancia estudiada por Mann es el mundo clásico, o, más específicamente, el carácter y el destino del Imperio Romano. Lo que dice acerca de Grecia evidencia una profunda y admirada perspicacia y traduce la habilidad con que puede realizar el análisis de clases, hasta entonces relegado al trasfondo, cuando lo considera pertinente; las distinciones que postula, en este caso y en otros, entre los diversos tipos de lucha de clases que pueden identificarse en la historia son eminentemente razonables y útiles, una vez liberadas de una arbitraria referencia a la «institución» de la lucha de clases en Grecia como una «carrera de saltos por el poder».[2] Se presenta, sin embargo, una escasa articulación entre los episodios griegos y romanos, pues los primeros se convierten en una especie de paréntesis dentro de la narración en su conjunto. Su interés recae sobre la conquista y el dominio por Roma del Mediterráneo, considerados el estadio superior del imperialismo, el advenimiento del primer «imperio territorial» auténtico. Mann argumenta que los dos ejes del poder romano fueron su ejército legionario, una fuerza de infantería superior a cualquier otra de su tiempo, y una clase dominante culta, con una erudición sin precedentes, capaz de asimilar a cualquier élite conquistada. Al igual que Keith Hopkins, subraya los efectos económicos multiplicadores del primero, responsables de la gran prosperidad de los primeros dos siglos del Principado, y los efectos ideológicos disociativos de la segunda, cuando las condiciones materiales del universalismo cultural, en educación, lenguaje y comercio, se difundieron más allá de los estratos dominantes, subvirtieron el culto oficial y dieron lugar al triunfo del cristianismo bajo el Dominado.

Ninguno de estos procesos nos dice mucho acerca de la decadencia del Imperio. Mann aborda de forma sucinta las relaciones entre el Estado y las clases terratenientes, pero con una inusitada vaguedad y de una manera que resulta pobre cuando se compara

1. «Powers and Names», en *London Review of Books*, 23 de enero de 1986.
2. *SSP*, p. 195.

con el reciente examen de Chris Wickham sobre el mismo tema,[1] pues no parece conceder a la creciente polarización social que invade el Imperio de Occidente la importancia que merece. Por no contar con una dinámica interna, Mann se ve obligado a recurrir al manido tópico de las crecientes presiones externas para justificar el fin del ordenamiento romano. No obstante, es evidente que las invasiones bárbaras no pueden explicar la supervivencia de Bizancio; por esta razón, Mann deja por completo de lado el posterior desarrollo del Imperio de Oriente y relega a Bizancio a un olvido que incluso Gibbon no se permitió. El nacimiento de Roma adquiere en su planteamiento mucho más relieve que su decadencia.

Ello se debe, en parte, a que el intelecto de Mann se interesa mucho más por otra cuestión: ¿Cómo, y por qué, triunfó el cristianismo en el mundo romano? Su examen de este problema constituye, en muchos aspectos, un *tour de force*, y es una de las secciones más originales y sugerentes del libro, sobre todo, por su exploración de los senderos sociales seguidos por la nueva fe. Pero lo hace desde una perspectiva llena de sugestivas connotaciones. Todas las religiones existen de dos maneras: como sistemas de salvación individual dentro del cosmos y como vínculos de cohesión social dentro de la comunidad. Weber se concentró en la primera, y Durkheim, en la segunda, es decir, en el papel de lo sagrado en las relaciones humanas con la naturaleza y con la sociedad, respectivamente. La interpretación que propone Mann del cristianismo es testarudamente durkheimiana: «El cristianismo no constituyó una respuesta a una crisis material, ni tampoco una alternativa espiritual al mundo material. Se trataba de una crisis de identidad social: ¿a qué sociedad pertenezco?»[2] Esta tajante sentencia, cuya falta de matices contrasta con la forma habitual en que considera los complejos temas que estudia, encuentra su razón de ser en la perspectiva adoptada por Mann. En una obra dedicada al poder social, la religión debería ser subsumida temáticamente como una forma de aquél. Esto puede decirnos parte –y una parte considera-

1. Chris Wickham, «The Other Transition: from the Ancient World to Feudalism», en: *Past and Present*, 103, 1984.

2. *SSP*, p. 309.

ble– de la verdad acerca de la expansión del cristianismo, pero no toda, ni mucho menos, pues la «historia del poder» no es «virtualmente sinónima» de la historia *tout court*, contrariamente a lo que afirmaba Mann al principio. Al afirmarlo, no hace más que participar en la típica confusión moderna que, de modo simplista, considera idénticos poder y cultura, cuyo principal exponente ha sido Michel Foucault, en cualquier otro aspecto un autor muy alejado de los intereses de Mann. Lo que la visión de éste acerca del cristianismo pasa por alto radicalmente es su posición intelectual en el mundo del pensamiento clásico: hasta qué punto pudo aprovecharse, mediante una nueva explicación del universo, de la brecha moral y filosófica entre una cultura racionalizada, capaz de producir un Epicuro o un Lucrecio, y los cultos residuales, cada vez más degradados para servir a los fines imperiales de Domiciano o Heliogábalo. Lo sobrenatural no incide en su explicación del desarrollo del cristianismo, en la cual no aparece ni una sola vez la palabra «milagro». Y, sin embargo, eran los milagros el meollo de las polémicas entre cristianismo y paganismo en los primeros siglos de nuestra era: no se discutían versiones diferentes del orden social, sino la intervención divina en el orden natural. La falta de sensibilidad de Mann ante esta dimensión del cristianismo carece de fisuras y lo lleva más tarde a emitir el juicio asombroso y ahistórico de que la Iglesia «cometió un terrible error» cuando rechazó el racionalismo científico a partir del siglo XVII, pues el mundo físico representaba «una zona trivial» de sus preocupaciones, «abrumadoramente centradas en lo social y no en lo natural»,[1] lo que equivale a decir que las ideas de Galileo y Darwin hubieran podido ser bien recibidos por la Santa Sede de haber sido más espabilados los papas que reinaban en cada momento.

Mann concluye su libro con un examen del desarrollo europeo desde el año 800 hasta 1760, en busca de las fuerzas determinantes de su dinamismo, único en una perspectiva histórica mundial. Su explicación reside en la acumulación de lo que puede simplificarse razonablemente de nuevo como tres «fuentes» de poder. Su descripción de los cambios verificados en la producción económica y en el comercio entre la alta Edad Media y la Ilustración resulta, por

1. *SSP*, p. 464.

lo general, lúcida y bien elaborada, aun cuando, como él mismo reconoce, aporta pocos elementos nuevos para la comprensión del paso del feudalismo al capitalismo. Las agudas consideraciones de Eric Jones en lo referente a los aspectos ambientales, demográficos o tecnológicos representan, en todo caso, un hito difícil de superar.[1] Más importante, quizá, es la escasa atención que presta a las relaciones de propiedad; aquí, al igual que en otros pasajes, el enciclopédico abanico de intereses de Mann hace caso omiso de los aspectos legales de los temas que estudia.

Por otra parte, su trabajo pionero sobre la morfología de las estructuras político-militares del Estado, desde Offa hasta Federico II, es excelente: elaborada en torno a un cuidadoso análisis del tesoro real y la hacienda pública en el caso paradigmático de Inglaterra, esta reconstrucción de la lenta formación del sistema estatal europeo constituye la aportación más decisiva del libro. En suma, afirma que siempre fue más importante para la formación y la transformación del Estado la competencia militar externa que las necesidades de administración política interna. Nadie ha desarrollado la lógica histórica que se sigue de ese argumento con un dominio intelectual semejante. No obstante, esta pieza empírica central de la última parte del libro no es su principal aportación teórica. Del mismo modo, concluir que la agricultura feudal «descentralizada» fue un sistema extendido por numerosos Estados durante la Edad Media o los inicios de la Moderna no constituye una explicación innovadora en la bibliografía acerca de la formación de Occidente. Como el propio Mann reconoce, los análisis geoestratégicos de esta última fueron un leitmotiv de la tradición alemana que culmina con Hintze.

Lo realmente nuevo en la explicación de Mann es el papel que atribuye a la tercera fuente de poder: la ideología. El inesperado héroe de este cuento es la Iglesia católica. Su argumento, reducido a lo esencial, consiste en afirmar que fue la influencia moderadora y apaciguadora de la enseñanza moral de la Iglesia lo único que consiguió «pacificar» en alguna medida la violencia predominante entre los Estados o en su interior y lo que «reguló» el intercambio de bienes a distancia. La prédica de la Iglesia de «con-

1. E. L. Jones, *The European Miracle*, Cambridge, 1981, pp. 3-103.

sideración, honestidad y caridad con todos los cristianos» confirió una «humanidad común» y una «identidad social» a los europeos, que operó como un «sustituto de la pacificación coercitiva requerida, por lo general, en las sociedades anteriores de gran extensión».[1] En síntesis, sin sermones no habría habido paz ni comercio. La fe religiosa se convierte entonces en una condición previa del desarrollo económico y la civilización política. Como señala Mann, no se trata de una concepción weberiana, por cuanto no apela a una relación particular entre la doctrina y el trabajo o la naturaleza; se limita, de manera mucho más drástica, a conferir a la teología las virtudes de la sociabilidad como tal. Después de exponer esta tesis en su disquisición acerca de la Iglesia medieval, Mann insiste de manera inequívoca en este argumento en las conclusiones. Reitera la contribución de las «cuatro redes principales de poder» (aunque, de hecho, son tres, pues el capítulo se titula «Capitalismo, cristianismo y Estados») al dinamismo de Europa y afirma: «He elegido una de ellas, el cristianismo, como *necesaria* para todo lo ocurrido después. Las otras contribuyeron también en gran medida a la dinámica resultante, pero determinar si fueron "necesarias" es harina de otro costal».[2] El cristianismo se yergue *primus inter pares* entre las causas del triunfo de Occidente. La más reciente conclusión de la ciencia social redescubre la convicción fundamental de los conquistadores.

Surgen, sin embargo, dos escollos evidentes en la concepción de Mann, que sólo la especial arquitectura del libro puede haberlo llevado a no advertir. El primero es, sencillamente, que la «cristiandad», para usar el término que emplea con insistencia, nunca estuvo confinada a Europa occidental. La innegable realidad de la Iglesia de Oriente queda excluida de la exposición de Mann, quien se desentiende sin más de la historia bizantina. ¿Dónde están los fructíferos efectos del cristianismo ortodoxo sobre la vida política y económica?, ¿por qué no desencadenó evoluciones comparables en Anatolia o los Balcanes? Mann no aduce razones de diferenciación en la historia de la doctrina o la organización cristianas que puedan dar cuenta de tal divergen-

1. *SSP*, p. 381.
2. *Ibid.*, p. 507.

cia. Bizancio carecía de muchas cosas, pero no de la regulación normativa de la religión. Lo mismo es cierto, desde luego, respecto del mundo islámico y más aún de la temprana China imperial. Al replantear la tesis weberiana acerca del papel catalizador de la religión de forma genéricamente durkheimiana, Mann desecha todo fundamento razonable para sustentar los privilegios especiales del cristianismo. La «pacificación normativa» forma parte del bagaje de las principales religiones, y fue impuesta de modo mucho más efectivo en las tierras de los abasíes o los T'ang que en el mundo de Carlos el Calvo. ¿Cómo puede Mann pasar por alto reflexiones tan evidentes? La respuesta se encuentra en el *parti pris* que condiciona su obra. La naturaleza de su proyecto, explica, consiste en elaborar una «sociología histórica, no una sociología comparada».[1] Hay ocasiones en que se aparta de esta norma, como, por ejemplo, cuando considera, muy atinadamente, por cierto, el sistema de castas hindú, pero, en esencia, Mann realiza una única y continua genealogía del poder. Pasa de Sumer a la City londinense en un dilatado relato que se desarrolla sin interrupciones desde Mesopotamia hasta la Europa moderna. Elabora una teoría de esta sucesión como el «macromodelo» de una «deriva a largo plazo», que precede, con mucho, a la experiencia medieval, del «límite más activo de la civilización» hacia Occidente y, en especial, el Norte de Occidente, debido al «bloqueo político» de Oriente, donde esta vanguardia se vio obligada a sostener «una acción defensiva a menudo ineficaz en contra de sus agresivos vecinos orientales», mientras que encontraba condiciones ecológicas favorables hacia Occidente.[2] Esta peregrinación metahistórica del progreso hacia Occidente explica la mayor parte de las debilidades y los puntos ciegos de la visión histórica de Mann antes señalados: la consideración de Egipto como un caso anómalo en el surgir de la civilización, ignorado como imperio de dominación; el relegar a China a una acotación como imperio territorial; la exclusión de Bizancio del ámbito de la cristiandad, y dejar de lado el Islam como fuerza de pacificación normativa.

1. *SSP*, p. 503.
2. *Ibid.*, pp. 508-509.

El fallo más evidente del libro radica en que no presta, en proporción, la debida atención a la experiencia china. Por sí mismo, este desequilibrio invalida el subtítulo de la obra, que, de hecho, es una innecesaria manifestación de arrogancia. ¿Se encontraba la civilización de los Shang en un «enjaulamiento ambiental»? ¿No antecedió con mucho la unificación de Ch'in a la de Roma? ¿No tiene el sistema de responsabilidad familiar un lugar en el inventario de las estructuras de poder? ¿Fue menor la alfabetización en tiempos de Han Wu-Ti que bajo Adriano? ¿Es correcto calificar la doctrina de Confucio de «religión salvadora»? ¿Se hallaban las zonas de China dominadas por la dinastía Sung meridional realmente atrasadas en comparación con la Europa del siglo XII, «la más creativa de las civilizaciones agrarias desde la Edad del Hierro»?[1] Es posible que Joseph Needham escribiera en vano, si consideramos que su obra no ejerce influjo alguno sobre las anteriores presuposiciones. Hubo un período en el cual se atribuía a menudo una rudimentaria inmovilidad a la economía altomedieval, pero la necesaria corrección se transforma, según la concepción de Mann, en una reacción excesiva; para él, Europa «da un salto adelante hacia el año 1000», época en la cual germinan ya entre los anglosajones y los francos ¡«los principales logros de nuestra era científica, industrial y capitalista»![2] Si bien advierte al lector que «la autodenigración en que suelen caer los europeos está fuera de lugar», Mann descuida el riesgo aún peor de la autoexaltación.

Las fuentes de este error no son culturales, ni tampoco constituyen una maifestación más del tan familiar eurocentrismo. Estriban en un error teórico: la idea de que no puede haber una sociología a un tiempo histórica y comparada. Mann no esgrime ninguna razón válida para contraponerlas. Sus observaciones sobre el tema son vagas y especiosas: la sociología comparada resulta «demasiado difícil» (al menos, después de Mahoma), o bien «no suministra suficientes casos» para los propósitos que persigue.[3] No obstante, al eliminar de su historia las comparaciones

1. *SSP*, p. 500.
2. *Ibid.*, p. 378.
3. *Ibid.*, pp. 371, 503.

reales, Mann se niega a sí mismo el control empírico indispensable que requieren la mayor parte de sus hipótesis. No podemos dejar de inferir que el motivo de estas restricciones acaso no sea tanto la imposibilidad intelectual de presentar un marco más amplio como los beneficios que se derivan de recurrir a uno más estrecho para efectos de composición, pues la historia del poder esbozada por Mann, precisamente porque realiza un exordio que cubre varios milenios como preparación para llegar a estudiar el único tema de la Revolución Industrial, adquiere un impulso narrativo muy superior al de cualquiera de las grandes obras de la sociología clásica. No es a la misma *Economy and Society* en su capacidad de análisis y, ciertamente, la supera en el aspecto literario.

Acaso sean éstos los rasgos que perduren en la mente del lector mucho después que las reservas específicas acerca de su método o de sus conclusiones se hayan desvanecido. Las críticas formuladas a *The Sources of Social Power* se hallan condenadas a una especie de impotencia, pues, después de todo, se trata tan sólo del primero de tres volúmenes, el segundo de los cuales se ocupará del destino de las naciones y de las clases hasta hoy. Nunca se ha emprendido un proyecto sociológico de esta magnitud que no estuviera animado por una pasión política, tácita o explícita. Aguardamos con expectativa qué resultará de ello, pero, sin duda, asistimos a la composición de una gran obra.

1986

5. LAS AFINIDADES DE NORBERTO BOBBIO

A comienzos de 1848, en vísperas de la oleada de revoluciones europeas, se publicaron en Londres, con pocos meses de diferencia, dos textos antitéticos. Uno de ellos fue el *Manifiesto comunista,* de Karl Marx y Friedrich Engels. El otro, los *Principios de economía política,* de John Stuart Mill. El primero contenía la célebre afirmación de que el espectro del comunismo rondaba a Europa y pronto se apoderaría de ella. El segundo empleaba las mismas imágenes y las usaba con idéntica convicción, pero en sentido contrario; desestimaba los experimentos socialistas como poco más que quimeras que jamás podrían concretarse realmente como sustitutos viables de la propiedad privada.[1] Hoy en día esta antítesis no nos sorprende en absoluto. El liberalismo y el socialismo se conciben desde hace tiempo como tradiciones intelectuales y políticas opuestas, y por buenas razones, en virtud de la aparente incompatibilidad entre sus puntos de partida teóricos, individual y social, respectivamente, así como de los conflictos, a menudo encarnizados, que ha habido entre los partidos y movimientos inspirados por cada uno. No obstante, en sus mismísimos comienzos, esta disputa histórica tuvo una evolución realmente sorprendente en la trayectoria del propio Mill.

1. *Principles of Political Economy*, Londres, 1848, vol. I, p. 225. El concepto de Mill se refiere específicamente a los esquemas de Saint-Simon, a los que, como explica, considera la forma más seria del socialismo. En su autobiografía emplea la misma frase para caracterizar su concepción inicial de todo socialismo, que sólo puede ser «admitido como una quimera»: *Autobiography*, Londres, 1873, p. 231.

Los levantamientos en las principales capitales de Europa y las sangrientas batallas que los siguieron despertaron una cálida solidaridad en Harriet Taylor, de quien Mill estaba enamorado. Se dedicó entonces a estudiar con una mente más abierta que antes las doctrinas de la propiedad común y al poco tiempo, en la edición revisada de 1849 del mismo libro, *Principios de economía política*, afirmó que la concepción de los socialistas, considerada en su conjunto, «es uno de los más valiosos elementos para el progreso humano existentes en la actualidad».[1] En raras ocasiones se ha invertido con tanta rapidez y radicalidad un concepto político. En lo sucesivo, Mill se consideró siempre liberal y socialista; como dice en su autobiografía: «Ahora consideramos que el problema social del futuro estriba en cómo combinar la mayor libertad de acción individual con la propiedad común de las materias primas del mundo y una participación equitativa de todos en los beneficios del trabajo conjunto.»[2] Defendió la Comuna de París y murió cuando trabajaba en un libro sobre el socialismo, el cual esperaba que fuera más importante que su estudio sobre el gobierno representativo.

La evolución de Mill, aunque sorprendente, podría concebirse como un fenómeno idiosincrásico o aislado. Mas no lo fue, pues tuvo un ilustre sucesor. El filósofo más famoso de Inglaterra después de Mill experimentó la misma conversión. En 1895, tras un viaje de estudios a Berlín, Bertrand Russell redactó el primer ensayo en inglés acerca de la socialdemocracia alemana, el parti-

1. *Principles of Political Economy*, Londres, 1849, vol. I., p. 266. Entre las distintas versiones del socialismo, Mill decidió entonces que la de Fourier era la más ingeniosa y la mejor estructurada, opinión que sostuvo hasta el fin de sus días. Acerca de las diferencias entre la primera y la segunda redacción de su obra, escribió Mill: «En la primera edición, las dificultades del socialismo se expusieron con tan excesivo rigor que, en general, el tono era de oposición a esa doctrina. Al año siguiente, dediqué mucho tiempo al estudio de los mejores escritores socialistas europeos y a la meditación y la discusión de un amplio espectro de temas implicados en esta controversia; como resultado de ello, eliminé la mayor parte de lo que había escrito sobre este problema en la primera edición y lo sustituí por argumentos y reflexiones más avanzados», *Autobiography*, pp. 234-235.

2. *Autobiography*, p. 232.

do que lideró la Segunda Internacional. Si bien se mostraba decididamente partidario de las posiciones más moderadas del Partido Socialdemócrata, «el punto de vista desde el cual escribí el libro», manifestó setenta años después, «era el de un liberal ortodoxo».[1] Por aquella época, Russell criticaba sin paliativos lo que llamaba la «democracia sin límites» del Programa de Erfurt[2] del partido, y temía los, a su juicio, «tontos y desastrosos experimentos» que podrían surgir de él si no se modificaba de manera que respetase las «desigualdades naturales».[3] Dos décadas más tarde, él también había cambiado de parecer de forma completa y permanente. Fue la Primera Guerra Mundial lo que transformó su perspectiva, como habían hecho las revoluciones de 1848 con la de Mill. Un libro que había planeado escribir en colaboración con D. H. Lawrence, *Principles of Social Reconstruction*, fue editado en 1916; aunque contenía cáusticos ataques al Estado, la propiedad privada y la guerra, no fue considerado lo bastante intransigente por Lawrence, quien propugnaba por aquel entonces una «revolución» que llevara a cabo, «de un solo golpe, la nacionalización de todas las industrias, los medios de comunicación y la tierra».[4] En su siguiente libro, *Proposed Roads to Freedom*, escrito durante el tiempo que pasó en prisión por agitar en contra de la guerra, Russell efectúa un amplio análisis del marxismo, el anarquismo y el sindicalismo que lo lleva a pronunciarse inequívocamente en favor del socialismo gremial como «el mejor sistema practicable», por entrañar la forma de propiedad común que creía más favorable para la libertad individual, en contra de los peligros de un Estado en exceso poderoso.[5]

Otro ilustre contemporáneo que realizó la misma transición

1. *German Social Democracy*, Londres, 1965 (reedición), p. v.

2. Fruto del congreso celebrado en 1891 en dicha ciudad, en el que las tesis «izquierdistas» se impusieron sobre las «derechistas». *(N. de la T.)*

3. *Ibid.*, pp. 141-143, 170.

4. Ronald Clark, *The Life of Bertrand Russell*, Londres, 1975, p. 263.

5. *Proposed Roads to Freedom*, Londres, 1919, pp. xi-xii, 211-212: «La propiedad común de la tierra y el capital, que constituye la doctrina fundamental del socialismo y el comunismo anarquista, es un paso necesario para desterrar los males que padece en la actualidad el mundo y crear una sociedad que todo ser humano debería desear ver realizada.»

fue el economista J. A. Hobson. Conocido, sobre todo, por su libro sobre el imperialismo, debido al uso y a la crítica que de él hace Lenin en su propio trabajo posterior sobre el tema, Hobson era un liberal inglés convencido cuando lo publicó en 1902. En su caso, también la Primera Guerra Mundial modificó sus ideas. En 1917 llegó incluso a atacar, desde la izquierda, a la socialdemocracia de Europa occidental: «La estampida del socialismo hacia posiciones nacionalistas en todos los países durante el verano de 1914 es el testimonio más convincente que pueda esgrimirse de su incapacidad para derrocar al capitalismo.»[1] Después de la guerra, Hobson consagró sus mejores energías a desarrollar una teoría de la economía socialista que conjugase las exigencias estructurales de la producción en serie, para subvenir a las necesidades básicas, con una situación que permitiera la libertad personal y la innovación técnica en todos los sectores. Este economista, famoso por su teoría del subconsumo, o del exceso de ahorro, cuya influencia reconoció Keynes en *The General Theory*, escribía durante los años de la posguerra una obra titulada *From Capitalism to Socialism.*[2]

Los Estados Unidos nos suministran un último ejemplo del viraje conceptual al que hemos aludido. Allí también el principal filósofo del país, John Dewey, un obstinado y vehemente liberal durante el transcurso de su larga carrera, siguió el mismo camino. En su caso no fue la Primera Guerra Mundial,[3] sino la Gran De-

1. *The Fight for Democracy*, Manchester, 1917, p. 9.

2. La exposición de Hobson acerca de las razones en favor de la socialización de los medios de producción y sus límites resulta sorprendentemente actual: véase *From Capitalism to Socialism*, Londres, 1932, pp. 32-48.

3. Dewey, quien se opuso inicialmente a la participación de los Estados Unidos en la contienda, apoyó la declaración de guerra de Wilson en 1917, no obstante las amargas protestas de discípulos tan fieles como Randolph Bourne. Su libro *German Philosophy and Politics* (1915) recuerda en muchos aspectos las antitéticas reflexiones que hace Thomas Mann en *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) en el bando opuesto. En él Dewey, basándose en las célebres premoniciones de Heine, trata de vincular el idealismo alemán con el militarismo y oponerlo a un experimentalismo estadounidense propio de la democracia de este país. Dicho *Kulturpatriotismus* fue matizado en cierta medida por el rechazo de toda «filosofía de la soberanía nacional aislada», que aparece en las conclusiones, y por el llamamiento a la promulgación de una legislación internacional que la supere. En los años veinte, los exten-

presión, lo que le suscitó tajantes conclusiones. En su libro *Liberalism and Social Action*, publicado en 1935, al advertir la ausencia en los Estados Unidos, desde un punto de vista histórico, de un momento de Bentham, entendido como oposición a Locke, en lo que consideraba la herencia liberal, denunció abiertamente las ortodoxias del laissez-faire como «apologías del régimen económico existente» que enmascaraban su «brutalidad y su desigualdad». Durante el apogeo del New Deal, escribió: «El control de los medios de producción por parte de unos pocos, que son sus propietarios legales, se convierte en un medio permanente de coerción de la mayoría»; tal coerción, respaldada por la violencia física, es «especialmente recurrente» en los Estados Unidos, donde, en épocas de posibilidades de cambio social, «el culto verbal y sentimental que profesamos a la Constitución, con sus garantías a las libertades civiles de expresión, prensa y reunión, se desborda con facilidad.» Dewey vislumbraba una sola solución histórica para la tradición liberal, que continuaba defendiendo: «La causa del liberalismo se perderá», afirma, «si no se prepara para socializar las fuerzas de producción disponibles», incluso, si es necesario, mediante el recurso a la «fuerza inteligente» para «someter y desarmar a una minoría recalcitrante». Los objetivos del liberalismo clásico exigían ahora la implantación del socialismo, pues «la economía socializada es el instrumento del libre desarrollo individual».[1]

Resulta oportuno traer a colación estos ilustres ejemplos hoy en día porque, después de un largo intervalo, asistimos a un nuevo espectro de esfuerzos significativos por sintetizar las tradiciones liberal y socialista. La obra reciente de C. B. Macpherson, en especial *The Life and Times of Liberal Democracy*, viene de inmediato a la memoria. La estudiada ambigüedad de *A Theory of Justice*, de John Rawls, puede leerse, y algunos lo han hecho, como el fundamento filosófico de un proyecto semejante. Más explícito en su intención es Robert Dahl, quien aboga no sólo por el pluralismo polí-

sos viajes de Dewey fuera de su país contribuyeron sustancialmente a ampliar sus simpatías políticas.

1. *Liberalism and Social Action*, en John Dewey, *The Later Works, 1925-1953*, vol. XI, Carbondale-Edwardsville, Illinois, 1987, pp. 22, 46, 61-62, 63.

tico, sino por la democracia económica. Una generación más joven de escritores angloamericanos ha producido una serie de trabajos, de talante y propósitos dispares, pero comparables en su inspiración política: *Models of Democracy*, de David Held, y *Politics of Socialism in England*, de John Dunn, *On Democracy*, de Joshua Cohen y Joel Rogers, y *Capitalism and Democracy*, de Samuel Bowles y Herbert Gintis, en los Estados Unidos. En Francia, Pierre Rosanvallon, entre otros que tratan de recuperar las tradiciones liberales para la Segunda Izquierda, sugiere que se reconsidere la relevancia moderna no sólo de Tocqueville, sino también de Guizot.[1]

I. Bobbio: formación, carrera

En este panorama actual, la figura del filósofo italiano Norberto Bobbio sobresale por su importancia moral y política. Aunque se trata quizá del teórico político más influyente en su país, con una amplia audiencia en España y América Latina, hasta ahora es relativamente poco conocido en el mundo anglosajón. Esperamos que la reciente traducción al inglés de dos de sus obras principales, *Quale socialismo?* e *Il futuro della democrazia*, supla este vacío.[2] Toda reflexión acerca de las relaciones entre li-

1. Debe observarse la cercanía de las fechas: John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971; C. B. Macpherson, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford, 1977; luego: Joshua Cohen y Joel Rogers, *On Democracy*, Nueva York, 1983; John Dunn, *The Politics of Socialism*, Cambridge, 1984; Robert Dahl, *A Preface to Economic Democracy*, Berkeley, 1985; Pierre Rosanvallon, *Le Moment Guizot*, París, 1985; Samuel Bowles y Herbert Gintis, *Democracy and Capitalism*, Nueva York, 1986; David Held, *Models of Democracy*, Cambridge, 1987.

2. Respectivamente, *Which Socialism?* y *The Future of Democracy*, Polity Press, Londres, 1987, cada una con una excelente introducción de Richard Bellamy; tanto el editor como el responsable de la edición deben ser felicitados por la bella publicación. Bellamy también discute las ideas de Bobbio en *Modern Italian Social Theory*, Londres, 1987, pp. 141-156. Las ediciones italianas de *Quale socialismo?* e *Il futuro della democrazia* aparecieron en Turín, respectivamente, en 1976 y 1983. La traducción inglesa de este último volumen incluye otros ensayos que no figuran en la edición original italiana. Las

beralismo y socialismo tiene como referencia obligada la obra de Bobbio, pero para entender esta afirmación es preciso conocer algo acerca de la experiencia vital que la informa.

Norberto Bobbio nació en el Piamonte en 1909 y se crió en lo que describe como «un ambiente burgués-patriótico», entre «quienes se habían opuesto al fascismo y quienes habían sucumbido a él». Estuvo inicialmente bajo la influencia de Gentile, considerado el filósofo del fascismo, y en un comienzo no rechazó el régimen de Mussolini.[1] Se formó en filosofía política y jurisprudencia en la Universidad de Turín entre 1928 y 1931. Por aquella época, recuerda, Marx y el marxismo eran palabras desconocidas en las aulas, no tanto por ser objeto de la censura oficial, como por considerarlas expresión de algo muerto y enterrado; la formación de Bobbio se basó en el historicismo de Croce, al igual que la de muchas personas de su generación. Al mismo tiempo, su profesor de filosofía del derecho, Gioele Solari, pretendía desarrollar un «idealismo social» inspirado también en Hegel, pero más progresista que la doctrina de Croce en el aspecto político. Después de doctorarse con una tesis sobre la fenomenología alemana, Bobbio se integró a mediados de la década de los treinta en un medio intelectual de Turín de convicciones liberales, que descendía directamente de Piero Gobetti. Este medio conformó el núcleo piamontés de Giustizia e Libertà, organización antifascista creada por los hermanos Rosselli en Francia. Cuando sus miembros cayeron en una redada de la policía en 1935, Bobbio fue arrestado por breve tiempo como simpatizante del grupo. Tras ser liberado, se consagró a la docencia en las universidades

---

referencias a las ediciones inglesas se abrevian en lo sucesivo *WS* y *FD*. La obra de Bobbio es muy extensa. El libro de Carlo Violi *Norberto Bobbio: una bibliografía crítica*, publicado en Milán en 1984, recoge los trabajos del filósofo con motivo de sus setenta y cinco años e incluye más de 650 entradas, que sólo corresponden al sesenta por ciento de su producción. Gran parte de su obra está dedicada a la teoría del derecho, por lo que casi ni se mencionará en las páginas que siguen.

Doy las gracias a Fernando Quesada y a sus colegas del Instituto de Filosofía de Madrid, cuyo seminario sobre los teóricos modernos de la democracia, celebrado en 1986, inspiró inicialmente mis reflexiones acerca de Bobbio.

1. «Cultura vecchia e politica nuova», en *Politica e cultura*, Turín, 1955, p. 198.

de Camerino y luego de Siena antes de la Segunda Guerra Mundial. Durante su permanencia en estos lugares, se unió al movimiento liberal-socialista creado en 1937 por Guido Calogero y Aldo Capitini, dos filósofos de la Escuela Normal de Pisa. En 1940 se trasladó a la Universidad de Padua, que habría de convertirse en el corazón de la resistencia en el Veneto. En el otoño de 1942 contribuyó a fundar el Partido de la Acción, el ala política de la Resistencia, en el que convergieron *Giustizia e Libertà* y el movimiento liberal-socialista. Bobbio fue arrestado por segunda vez por el régimen de Mussolini como miembro del Comité de Liberación Nacional del Veneto en diciembre de 1943; salió libre tres meses más tarde.[1]

Al año siguiente, mientras la lucha azotaba el norte de Italia, Bobbio publicó un breve escrito polémico titulado *La filosofia del decadentismo –Uno studio dell'esistenzialismo.*[2] Este texto, en el cual se denuncia con vehemencia el carácter aristocrático e individualista de las ideas de Heidegger y de Jaspers en nombre de un humanismo democrático y social, denota el impacto que tuvo sobre él el movimiento obrero, la fuerza que lideraba la Resistencia en el norte. Bobbio habría de explicar más tarde: «Abandonamos el decadentismo, que era la expresión ideológica de una clase decadente, porque participábamos de las tareas y las esperanzas de una nueva clase.» «Estoy convencido», proseguía, «de que si no hubiéramos aprendido del marxismo a considerar la historia desde el punto de vista de los oprimidos, lo que nos proporcionó una amplia perspectiva sobre el mundo humano, no habría habido salvación para nosotros.»[3] Al hablar de esta manera, Bobbio describía una reacción difundida entre la pléyade de jóvenes intelectuales que se habían unido al Partido de la Acción. También él fue «uno de los que creyeron en la fuerza irresistible del Partido Comunista»[4] y confiaba en la acción común de trabajadores e inte-

1. Véase *Italia civile. Ritratti e testimonianze*, Florencia, 1986 (reedición), pp. 70-71, 95-96, 170, 276-277; *Italia fedele. Il mondo de Gobetti*, Florencia, 1986, pp. 157-158; *Maestri e compagni*, Florencia, 1984, p. 191. Los tres volúmenes de «retratos y testimonios» contienen la mayor parte de los escritos personales de Bobbio.

2. Traducción inglesa publicada por la Oxford University Press en 1948.

3. «Libertà e potere», en *Politica e cultura*, p. 281.

4. *Politica e cultura*, p. 199.

lectuales para conseguir una reforma radical de las estructuras del Estado italiano.

El objetivo explícito de los militantes del Partido de la Acción era, precisamente, lograr una síntesis entre liberalismo y socialismo. Puesto que estas ideologías habían sido desde hacía largo tiempo objeto de los ataques del fascismo, muchos de sus pensadores creyeron que sería lógico vindicarlas conjuntamente. El Partido de la Acción, a diferencia de los partidos obreros tradicionales, tendría tal síntesis por meta. Después de la Liberación, no obstante su distinguido papel militar durante la Resistencia y sus ricas dotes intelectuales, el partido no alcanzó una posición estable dentro del escenario político italiano y desapareció tres años más tarde. Nadie ha expuesto las razones de su eventual disolución mejor que el propio Bobbio, quien, una década después, escribió: «Habíamos adoptado posiciones morales firmes, pero nuestras posiciones políticas era sutiles y dialécticas, y por ello volubles y carentes de estabilidad, en una continua búsqueda de inserción dentro de la vida política italiana; sin embargo, no habíamos arraigado en la sociedad italiana de aquella época. ¿A quién podíamos recurrir? Moralistas ante todo, abogábamos por una renovación completa de la vida política italiana, comenzando por sus costumbres, pero pensábamos que una renovación semejante no exigía una revolución. Por consiguiente, fuimos rechazados por la burguesía, que no deseaba renovación alguna, y por la mayor parte del proletariado, que no quería renunciar a la revolución. Quedamos entonces *tête-à-tête* con la pequeña burguesía, la clase menos inclinada a seguirnos, y no nos siguió. En verdad, fue un espectáculo bastante doloroso el vernos, a nosotros, los *enfants terribles* de la cultura italiana, vinculados con los más temerosos y débiles estratos de la sociedad italiana, ver a nuestras mentes en perpetuo movimiento tratando de establecer contacto con las mentalidades más viles y marchitas, ver que nosotros, los provocadores de escándalos, hacíamos guiños de complicidad a los ciudadanos más timoratos y conformistas, ver que nosotros, los moralistas superintransigentes sermoneábamos a los especialistas en componendas. Durante todo el período en el que el Partido de Acción, dirigentes sin ejército, se mantuvo activo como movimiento político, la pequeña burguesía italiana, ejército sin dirigentes, se

mostró apática. Ya pueden imaginar si resultaba viable un matrimonio entre ambos.»[1]

Este concepto, duro y cáustico, sobre la experiencia del Partido de la Acción refleja, sin duda, el estado de ánimo con que Bobbio se retiró del compromiso político directo, tras la disolución del partido en 1947, para pasar a ocupar la cátedra de filosofía del derecho en la Universidad de Turín. Si bien se dedicó primordialmente a trabajar en su campo académico, no lo hizo de forma exclusiva, pues durante los años siguientes redactó una serie de elocuentes artículos en los cuales criticó la polarización de la vida política e intelectual italiana durante el apogeo de la Guerra Fría. En ellos, de manera cortés pero incisiva, atacó las ideologías del comunismo y el anticomunismo oficiales, el Congreso para la Libertad Cultural (desde su creación) y a los Partisanos por la Paz, aunque su interlocutor principal fuera el Partido Comunista Italiano. El objetivo de Bobbio estribaba en disuadirlo de mantener una lealtad incondicional a la Unión Soviética, a la cual incluía, «sin escandalizarme por ello, pues creo que refleja una dura necesidad histórica», dentro de los regímenes totalitarios,[2] y convencerlo de la firme importancia de las instituciones políticas liberales como las que existen en Occidente. No vienen a la memoria muchos otros escritores europeos que hayan alcanzado un tono de civilidad y ecuanimidad comparable durante aquella época.[3] El efecto de estas intervenciones fue marginal hasta des-

1. «Inchiesta sul Partito d'Azione», *Il Ponte*, VII, número 8, agosto de 1951, p. 906. Paradójicamente, el juicio retrospectivo de Togliatti sobre el partido, en respuesta al mismo cuestionario, fue menos severo, pues sostuvo: «En esencia, había sólo dos grandes corrientes de oposición y de lucha efectiva y constante contra la tiranía fascista: una dirigida por nosotros, los comunistas, y la otra por el movimiento de la Acción; no podría asegurar que la nuestra haya sido siempre y en todo lugar la más fuerte.» *Il Ponte*, VII, número 7, julio de 1951, p. 770.

2. *Politica e cultura*, p. 48. Este volumen comprende las principales intervenciones suyas durante ese período: «Invito al colloquio», «Politica culturale e politica della cultura», «Difesa della libertà», «Pace e propaganda di pace», «Libertà dell'arte e politica culturale», «Intellettuali e vita politica in Italia», «Spirito critico e impotenza politica».

3. Tanto Russell como Dewey perdieron los estribos al inicio de la Guerra Fría.

pués de la muerte de Stalin, cuando los cambios ocurridos en Rusia comenzaron a relajar un poco el encorsetamiento ideológico del movimiento comunista italiano. Entonces, en 1954, Bobbio publicó un artículo titulado «Democracia y dictadura», que tuvo mayor acogida. Se trataba de una crítica serena, pero rigurosa, a la concepción marxista tradicional de esos dos términos, en la cual subrayó la forma en que el marxismo había subestimado históricamente el legado liberal de la separación y la limitación de poderes y predijo que, así y todo, el Partido Comunista Italiano evolucionaría hacia una mayor comprensión y aceptación de este legado, «esencial para su cohabitación con el mundo occidental» en los años venideros.[1]

Este llamamiento provocó una extensa respuesta de parte del más importante de los filósofos comunistas de la época, Galvano della Volpe, quien reprochó a Bobbio su vuelta a las posiciones del liberalismo moderado de Benjamin Constant en los comienzos del siglo XIX y sostuvo que el marxismo, por el contrario, era el heredero de la tradición más democrática de Jean-Jacques Rousseau, teórico de una *libertas maior* por oposición a la *libertas minor* de Constant. Bobbio, a su vez, respondió a Della Volpe en un ensayo mucho más extenso que el artículo original, «Sobre la libertad moderna comparada con la de la posteridad», en el cual desarrolló su argumento y urgió a los comunistas, en un tono amistoso, pero firme, a guardarse de «un progresismo excesivamente ardiente» que corría el peligro de sacrificar las conquistas de la democracia liberal existente en aras de la instauración de una futura dictadura del proletariado en nombre de una ulterior democracia perfeccionada. El impacto de esta segunda intervención fue tal que el propio Palmiro Togliatti consideró necesario rebatir sus argumentos en *Rinascita*, utilizando un seudónimo.[2] A su vez, Bobbio concluye la réplica a los contraargumentos de Togliatti con una evocación autobiográfica y un credo. Sin un compromiso profundo con el marxismo tras la Liberación, escribe:

1. *Politica e cultura*, p. 149.

2. *Ibid.*, p. 194. El título de la respuesta de Bobbio es, desde luego, una irónica variación del título del famoso ensayo de Constant, escrito en 1818, «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes».

habríamos buscado un puerto de refugio en la vida interior o bien nos habríamos colocado al servicio de los amos. Pero, entre quienes nos salvamos de estos dos destinos, sólo unos pocos conservamos una pequeña bolsa en la que, antes de lanzarnos al mar, guardamos, para preservarlos, los frutos más saludables de la tradición intelectual europea, el valor de la investigación, el fermento de la duda, la disposición al diálogo, espíritu de crítica, moderación en el juicio, rigor filológico, sentido de la complejidad de las cosas. Muchos, demasiados, se privaron de este bagaje: lo abandonaron, por considerarlo un peso inútil, o bien jamás contaron con él, pues se lanzaron al agua antes de haberlo adquirido. No se lo reprocho, pero prefiero otras compañías. De hecho, sospecho que estas compañías se hallan destinadas a crecer a medida que los años aporten sabiduría y los acontecimientos arrojen nueva luz sobre las cosas.[1]

La serena confianza de la última frase se vería justificada, aunque a largo plazo, como, sin duda, ya intuía Bobbio. A corto plazo, sin embargo, el episodio del debate con Della Volpe y Togliatti tuvo poca repercusión dentro de la cultura política italiana y permaneció relativamente ignorado durante los veinte años siguientes. No fue el preludio de una atención más amplia a los escritos de Bobbio, quien continuó trabajando esencialmente en la universidad. En 1964 la Democracia Cristiana, el partido gobernante desde 1945, se embarcó por primera vez en una coalición con el Partido Socialista Italiano, cuando éste rompió sus vínculos con el Partido Comunista. Durante seis años, Italia fue gobernada por la coalición llamada de centro-izquierda. Mucho más tarde, Bobbio calificó esta experiencia, para bien o para mal, como «el momento más feliz del desarrollo político italiano» durante el período de la posguerra.[2] Podemos preguntarnos si Bobbio experimentó realmente un gran entusiasmo por los grises gobiernos de aquella época, pero una cosa es segura: en 1968, ingresó en el Partido Socialista Unitario, recientemente surgido de la fusión del Partido Socialista Italiano y el Partido Social-

1. *Politica e cultura*, pp. 281-282.
2. «La crise permanente», en *Pouvoirs*, número 18, 1981, p. 6.

demócrata de Saragat. ¿Qué pasó después? Se desató una oleada masiva de protestas en las universidades y las fábricas del país, el famoso 1968-1969 italiano. Los votos del flamante Partido Socialista Unitario, en lugar de aumentar como consecuencia de la fusión, experimentaron una drástica caída. Las clases medias italianas, atemorizadas ante la nueva militancia estudiantil y obrera, viraron hacia la derecha, y el centro-izquierda pronto llegó a su fin. Todas las alusiones posteriores de Bobbio al período 1968-1969 traslucen reticencia o amargura. En el ámbito nacional, sus cálculos políticos habían sido abruptamente barridos. Al mismo tiempo, se vio obligado a enfrentarse a la turbulencia y los desórdenes de la rebelión estudiantil en su propio campo profesional.[1] No disfrutó de la experiencia, como tampoco lo hicieron la mayor parte de sus colegas. En particular, las asambleas estudiantiles de la época, al parecer, lo impresionaron profundamente y le dejaron recuerdos desagradables, los cuales pueden entreverse en la polémica que habría de convertirlo, por primera vez, en una figura central de los debates nacionales durante la fase siguiente de la política italiana.

Esto sucedió, como sólo podía suceder, cuando las grandes turbulencias sociales de fines de los años sesenta y comienzos de los setenta se hubieron aplacado. A fines de 1973 el Partido Comunista Italiano se mostró partidario de un pacto estratégico con la democracia cristiana, el llamado *compromiso histórico*, y, al año siguiente, anunció su conversión teórica a los principios del eurocomunismo. Veinte años después de su debate con Togliatti, las predicciones de Bobbio se habían cumplido plenamente. Por fin, se abría un terreno político favorable para sus tesis sobre la democracia y la dictadura, el liberalismo y el marxismo. En 1975, aprovechando la oportunidad, Bobbio publicó dos ensayos clave en *Mondoperaio*, la revista teórica del Partido Socialista: el primero acerca de la inexistencia de una teoría política marxista, y el segundo sobre la ausencia de alternativas válidas a la democracia

1. Además, uno de sus hijos fue dirigente del grupo revolucionario Lotta Continua y con posterioridad se convirtió en su historiador. Véase Luigi Bobbio, *Lotta Continua – Storia di una organizzazione rivoluzionaria*, Roma, 1979, una retrospectiva digna y meditada.

representativa como forma política en una sociedad libre; en ellos subrayaba con claridad los peligros que entrañaban, según él, las ilusiones en sentido contrario alimentadas por el proceso revolucionario que se desarrollaba entonces en Portugal.[1] En aquella ocasión, las intervenciones de Bobbio despertaron enorme interés entre el público italiano, y gran número de políticos e intelectuales se ocupó de ellas, tanto en el Partido Comunista como en el Socialista. Tras un amplio debate, Bobbio pudo, un año más tarde, felicitarse por el consenso que creía ver formarse en torno a sus tesis principales. Para 1976, el Partido Comunista Italiano había renunciado formalmente al leninismo, que Bobbio había criticado hacía tanto tiempo, y se hallaba a punto de alcanzar grandes logros electorales, que él acogió con agrado. El Partido Socialista Italiano modificó también su política tradicional. No sin satisfacción, Bobbio hizo notar que el propio Pietro Nenni se sirvió oficialmente de sus argumentos desde la tribuna de oradores en el XL Congreso del Partido Socialista.[2] En 1978, fortalecido por su inesperado éxito, colaboró en la redacción del borrador del nuevo programa del Partido Socialista Italiano y lo defendió en contra de quienes objetaban que era muy poco marxista. Como consecuencia de esta influencia, Bobbio pasó a ser uno de los principales comentaristas de política nacional en *La Stampa*, su primera colaboración periodística regular desde la Liberación.

Aquellos años presenciaron también el ascenso de Bettino Craxi a la cúspide del Partido Socialista, inicialmente en nombre de una renovación moral y política del socialismo italiano, que debería colocarlo a la cabeza de una mejor democracia cívica y secular en Italia. Bobbio, quien, como muchos de sus compañeros de partido, recelaba de la lógica corporativista del compromiso histórico, compartió, al parecer, la esperanza en una remodelación libertaria del Partido Socialista Italiano y en el papel que podría desempeñar en una renovación nacional. El desencanto no se hizo esperar. Los gobiernos de «solidaridad nacional» no traje-

1. «Esiste una dottrina marxista dello stato?» y «Quali alternative alla democrazia rappresentativa?», reproducidos en *Quale socialismo?*, Turín, 1976, pp. 21-65, y ahora en *WS*, pp. 47-84.

2. *Quale socialismo?*, pp. 66-68; *WS*, pp. 86-87.

ron una cosecha de reformas, sino las taras del terrorismo. La inestabilidad parlamentaria y la corrupción no menguaron; en 1981 Bobbio escribía que, a efectos de comprender las realidades de la política nacional, podía prescindirse «del mapa amarillento de la Constitución italiana».[1] El Partido Socialista Italiano se convertía bajo Craxi en una maquinaria cada vez más cínica y autoritaria, subordinada a un culto del líder, revestido de una retórica «decisionista» tomada de una lectura de segunda mano de Carl Schmitt.[2] La serie de gobiernos del *pentapartito* de los años ochenta, que englobaban a la Democracia Cristiana, los socialistas, los socialdemócratas, los republicanos y los liberales, en «una combinación inaudita y hasta ahora inconcebible de centro-derecha y centro-izquierda», fue vista por Bobbio como un dique diseñado para contener una alternativa más progresista ante el veto de los Estados Unidos.[3] Hoy en día, la posición de Bobbio vuelve a ser la de un francotirador más o menos independiente: es en la actualidad senador vitalicio nombrado por el presidente de la República, una dignidad honorífica (semejante a la de los lores británicos) que convierte a quien la posee en algo así como la conciencia moral del orden político italiano.

II. *Naturaleza y significado de la obra de Bobbio*

Éste ha sido, a grandes rasgos, el *cursus vitae* de Norberto Bobbio, una vida que él ha descrito como «un aprendizaje conti-

1. «La crise permanente», p. 12. Dada la importancia que siempre concedió Bobbio a las normas constitucionales, su juicio no podía ser más drástico. Veinte años antes, había sido coautor de un libro de texto de instrucción cívica en el cual se explicaba la Constitución a los alumnos de enseñanza secundaria: Norberto Bobbio y Franco Pierandrei, *Introduzione alla Costituzione*, Bari, 1960.

2. Teórico alemán de la ciencia política, cuyas polémicas teorías acerca de la «decisión» (como fuente de la clase de Estado adoptada) y el «caudillaje» fueron una de las bases doctrinales del nacionalsocialismo. *(N. de la T.)*

3. «Una situación acerca de la cual resulta inútil correr un piadoso velo»: «Introduzione», en *Il sistema politico italiano tra crisi e innovazione*, Milán, 1984, p. 21.

nuo, lento, difícil, tan difícil, que, en ocasiones, me ha dejado exhausto e insatisfecho, tan lento, que aún no ha terminado».[1] ¿Cuál es su particular significado histórico? Dentro de la línea de pensadores que han pretendido conciliar liberalismo y socialismo, Bobbio difiere de sus principales antecesores en un conjunto de importantes aspectos. Uno de estos es, sencillamente, el campo de sus intereses particulares. Bobbio es un filósofo de vasta formación, que se midió contra la fenomenología de Husserl y Scheler antes de la guerra, el existencialismo de Heidegger y Jaspers durante la contienda y el positivismo de Carnap y Ayer ya en la posguerra. Sus propias tendencias epistemológicas han sido siempre empíricas y científicas, en contra de la esencia de lo que denomina la «ideología italiana», de carácter congénitamente especulativo e idealista.[2] Por ello recuerda a Mill, Russell o Dewey. A diferencia de ellos, sin embargo, Bobbio no es un filósofo original de importancia y menos aún un economista, como fueron Mill y Hobson; ahora bien, aunque sea cierto que no ha hecho una contribución equiparable a la lógica o a la epistemología, a la ética o a la economía, su comprensión de las principales tradiciones del pensamiento occidental (de Platón a Aristóteles y Santo Tomás de Aquino o Altusio, de Pufendorf y Grocio a Spinoza y Locke, de Rousseau o Madison a Burke y Hegel, de Constant y Tocqueville a Weber o Kelsen) es mayor, no sólo por la época en que le ha tocado vivir, sino también por lo que hace a la amplitud de miras y la profundidad. El dominio que tiene Bobbio de la filosofía política se halla respaldado por su formación en derecho constitucional y su familiaridad con la ciencia política. Uno de los elementos de esta actividad profesional resulta de especial importancia para el carácter de su trabajo: conoce mejor la historia del marxismo que cualquiera de sus predecesores inmediatos. Con todo, su conocimiento de las diferentes tradiciones del materialismo histórico no es uniforme: conoce bien a Marx, por ser un clásico, pero, aunque se halla familiarizado con los textos de Kautsky y Lenin, los domi-

1. *Italia civile*, p. 10.

2. *Profilo ideologico del novecento italiano*, Turín, 1986, pp. 3-4. Esta obra constituye su principal ejercicio de historia intelectual: un estudio brillante, aunque en ocasiones reveladoramente selectivo.

na de forma más superficial, y cuando habla, por ejemplo, de Gramsci, puede cometer sorprendentes errores. Paradójicamente, esta limitación puede considerarse, hasta cierto punto, una ventaja en el contexto de la cultura dominante en la izquierda italiana hasta los años setenta, una cultura asfixiada por su referencia interna casi exclusiva al marxismo, que condujo precisamente a aquellos abusos del «principio de autoridad» que Bobbio expondría y criticaría.[1] Su bagaje de cultura política no marxista, o premarxista, del que habló a Togliatti, lo mantuvo alejado de aquella cultura, al igual que su temperamento claramente tolerante, escéptico y democrático.

Otro elemento que lo distingue de sus predecesores es que las coordenadas políticas de Bobbio resultan siempre más complejas. En efecto, se halla en la encrucijada de tres tradiciones rivales. Por convicción, y debido a su formación básica, es liberal; el liberalismo italiano, sin embargo, siempre ha sido un fenómeno aparte dentro del contexto europeo. En Inglaterra, su hogar durante el siglo XIX, el liberalismo llegó a su consumación con la política de la mínima injerencia del Estado en la sociedad y el librecambio de la época de Gladstone; en lo sucesivo, cumplida su vocación histórica, por decirlo así, se limitó a experimentar un breve epílogo social bajo Asquith y Lloyd George y luego expiró como fuerza política. En Francia, por otra parte, el liberalismo, como doctrina, fue la expresión de la Restauración, pues se convirtió en la teoría de las virtudes de una monarquía censataria; hegemónico bajo el régimen orleanista, imitado bajo el Segundo Imperio, se vio excesivamente comprometido con él para sobrevivir al advenimiento de la Tercera República, asentada en el sufragio universal masculino. En Alemania, como es bien sabido, el Partido Nacional-Liberal capituló ante el conservadurismo prusiano bajo Bismarck y renunció a los principios parlamentarios en favor de una adhesión al éxito militar en contra de Austria; tras la abdicación política, se vio sumido en la confusión económica cuando el Segundo Reich abolió posteriormente el librecambio. En Italia, sin embargo, en contraste con Alemania, la unificación nacional no fue alcanzada pasando por encima del cadáver del liberalismo, sino liderada por

1. *Quale socialismo?*, p. 25; *WS*, p. 51.

éste. Más aún, el liberalismo que emergió victorioso del Risorgimento tenía una doble legitimación: era a la vez la ideología constitucional de los moderados piamonteses, que codificaba la estructura de su dominio bajo la monarquía, y la definición de un Estado secular italiano creado contra la voluntad de la Iglesia católica.

Esta singular victoria operó de tal forma que hizo superfluo durante largo tiempo el cumplimiento del programa habitual del liberalismo en Italia. El término liberalismo se identificaba tan completamente con la construcción de la nación y la causa del Estado secular, que sus principales estadistas y pensadores apenas sí recibieron presiones que exigieran honestidad electoral o mayores libertades políticas. Era un país en el cual el régimen oligárquico y manipulador de Giovanno Giolitti, con sus grandes dosis de violencia represiva, corrupción y nepotismo, se definió a sí mismo como liberal hasta la Primera Guerra Mundial; donde el principal teórico del liberalismo económico, Vilfredo Pareto, apelaba al terror blanco para aplastar el movimiento obrero y acabar con la democracia parlamentaria; donde uno de sus más grandes filósofos, Benedetto Croce, paladín de un personal liberalismo ético, exaltaba las matanzas de la Primera Guerra Mundial y aprobaba la investidura de Mussolini. No obstante, fueron, entre otras cosas, deformaciones como ésas las que, irónicamente, contribuyeron a preservar el vigor y el futuro del liberalismo italiano hasta bien entrado el siglo XX. En ninguna otra nación el destino del liberalismo resultó tan polimorfo y paradójico, pues, debido precisamente a que sus ideales clásicos fueron a la vez tan ensalzados y parodiados en Italia, mantuvieron el radical poder normativo que habían perdido en otros parajes y se mostrarían capaces de adoptar las formas más inusitadas y versátiles de oposición al orden establecido. El propio Bobbio constituye un testimonio de la ambigüedad de este legado. Trata a las figuras de Giolotti y de Pareto con respeto y admiración, y a la de Croce, en ocasiones, casi con veneración.[1] La impronta del historicismo de este último, en particular, parece muy intensa en ciertos rasgos

1. «Una de las más complejas, inspiradas y meditadas visiones de la historia de este siglo»: *Italia civile*, p. 92.

de su pensamiento. No obstante, subraya también que la teleología filosófica de Croce se muestra indiferente respecto a todos los valores institucionales del liberalismo político tan caro para él, y que resulta completamente irrelevante para el programa práctico de una democracia moderna, la cual, según él, debe tener como fundamento atemporal los derechos naturales, algo que era anatema para Croce.[1] El liberalismo de Bobbio es, en lo esencial, una doctrina de garantías constitucionales a la libertad individual y los derechos cívicos dentro de la tradición empírica de Mill, a la que vincula de manera especial con Inglaterra; sus grandes héroes en Italia han sido aquellos pensadores que pueden considerarse próximos a ella, las figuras relativamente menores de Carlo Cattaneo, el defensor de Milán contra los austriacos en 1848, y Luigi Einaudi y Gaetano Salvemini, que se opusieron al fascismo en 1924.

En sí misma, una concepción semejante, pese a la elocuencia con que la expresa Bobbio, resulta, desde luego, poco original en el siglo XX. El interés del pensamiento de Bobbio deriva más bien de la confrontación de este liberalismo político clásico, modificado por la experiencia particular italiana, con otras dos tradiciones teóricas. La primera de ellas es el socialismo, y en este caso también el contexto italiano impuso unas características propias. Cuando Bobbio empezó a militar en la izquierda, a fines de los años treinta, entró a formar parte un campo político que ya estaba fertilizado por polinización cruzada, por así decirlo, de un modo que no tenía parangón en ningún otro lugar. Ello era consecuencia de que en las inestables condiciones en que se encontraba la sociedad italiana después de la Primera Guerra Mundial, en las que muchos elementos sociales e idológicos se deformaron y adoptaron aspectos que no resultaban familiares, el liberalismo no se difuminó, sino que adquirió perfiles nuevos y sorprendentes. Italia produjo durante aquellos años el que todavía constituye el único estudio a gran escala sobre el liberalismo europeo del siglo anterior, la *Storia del liberalismo europeo* de Guido de Ruggiero, una obra no sólo de síntesis histórica comparada, sino de

1. Véase «Benedetto Croce e il liberalismo», en *Politica e cultura*, pp. 253-268.

combativo compromiso político, completada en la época en que el fascismo se consolidó en el poder. De Ruggiero, un historicista que muestra profundo respeto por la contribución alemana de Kant y Hegel a la noción europea de *Rechtsstaat*, Estado de derecho, pertenecía políticamente al centro. No obstante, escribió, «si recordamos la mezquina e inhumana dureza mostrada por los liberales de comienzos del siglo XIX frente a los urgentes problemas sociales de su tiempo, no podemos negar que el socialismo, no obstante los defectos de su ideología, ha representado un enorme avance respecto del individualismo anterior y, desde el punto de vista de la historia, estaba justificado su intento de sumergirlo bajo su propio diluvio social».[1] Entre una generación más joven, y más inclinada hacia la izquierda, la fuerza gravitatoria de una clase obrera insurgente –y, en ocasiones, la de la Revolución Rusa, que la respaldaba– produjo un notable abanico de intentos de conjugar los valores del proletariado con los del liberalismo en una nueva fuerza política. El primero y más famoso de ellos fue el programa de «revolución liberal» de Piero Gobetti, quien editó a Mill en italiano y defendió el librecambio; no obstante, admiraba a Lenin y colaboró con Gramsci en *L'Ordine Nuovo* antes de lanzar su propia publicación, *Rivoluzione Liberale*, en 1922. El peculiar liberalismo de Gobetti hacía un llamamiento a los trabajadores para que conquistaran el poder desde abajo y se convirtieran en los nuevos dirigentes de la sociedad, por ser la única clase capaz de transformarla. Como se consideraba un auténtico revolucionario, en todo el sentido de la palabra,

1. *The History of European Liberalism*, Oxford, 1927, p. 391, en una sección titulada «El liberalismo del socialismo práctico». Bobbio muestra sentimientos ambivalentes respecto de la obra de De Ruggiero. Si bien confiesa que hubo un tiempo en que la admiró, después de la Segunda Guerra Mundial le reprochó haber sobreestimado el valor del liberalismo alemán, en general, y haber exaltado la contribución de Hegel, en particular, mientras que, junto con Croce, desdeñó los logros del liberalismo inglés: «Lo que [los idealistas italianos] no podían descubrir en la patria de Milton y Mill, imaginaron haberlo hallado en el país de Fichte y Bismarck»: *Politica e cultura*, pp. 253-256. A pesar de estas objeciones, varios de los argumentos de Bobbio fueron anticipados por De Ruggiero, quien, durante la Resistencia, participó activamente en la creación y la dirección del Partido de la Acción.

rechazaba el socialismo italiano por ser excesivamente reformista y manifestaba una identificación total con el comunismo ruso.

Gobetti murió en Francia en 1926. Dos años antes, su revista había publicado un ensayo escrito por un joven socialista, crítico de las tradiciones del Partido Socialista Italiano, Carlo Rosselli. Mientras cumplía pena de destierro durante el régimen de Mussolini, Rosselli concluyó en 1928 un libro titulado *Socialismo liberale* antes de escapar a Francia, donde organizó el movimiento Giustizia e Libertà al año siguiente. El proyecto de síntesis de Rosselli procedía de la dirección contraria a la de Gobetti. Admiraba lo que creía conocer del laborismo británico y pretendía purgar al socialismo de su herencia marxista y su encarnación en el sovietismo, con el fin de recuperarlo para las tradiciones de la democracia liberal, que, según él, representaban las conquistas fundamentales de la civilización moderna. Rosselli y su hermano fueron asesinados por sicarios fascistas en 1937. En aquel mismo año, Guido Calogero y Aldo Capitini crearon en Pisa un movimiento al que llamaron Liberalsocialismo. El leve matiz de su nombre indicaba una posición intermedia entre la de Rosselli y la de Gobetti. Capitini, en particular, de ideas más religiosas y más partidario de la experiencia soviética, tenía como objetivo la creación de un orden social que fuese a la vez «poscristiano» y «poscomunista» y combinara el máximo de libertades legales y culturales con el máximo de socialización de la economía. Calogero, más próximo a Rosselli y de talante más filosófico, rechazaba a Rusia por ser un Estado «totalitario» y se declaraba en contra de toda socialización general de los medios de producción. Cuando los dos movimientos confluyeron en el Partido de la Acción, en 1942, prevaleció la defensa de este último de una economía mixta como el instrumento apropiado para una conciliación de libertad y justicia, lo que pasó a formar parte del programa oficial del partido. En su interior, sin embargo, fue objetada por otra corriente que describía sus objetivos, tales eran las posibilidades de la época y del país, como comunismo liberal. Los principales teóricos de esta tendencia, Augusto Monti y Silvio Trentin, eran los descendientes más directos de Gobetti. Desde Giustizia e Libertà, en los años treinta, Trentin había rechazado la idea de la economía mixta e insistido en la necesidad de socializar mediante la revolu-

ción las relaciones de propiedad, mientras que propugnaba a la vez un Estado descentralizado y federal, siguiendo a Prudhon, para proteger la libertad contra los peligros del despotismo político cuando se hubiese derrocado el capitalismo. Para todos estos pensadores, una revolución comunista constituía una posibilidad permanente en la Italia de la posguerra y la tarea estribaba en pensar las formas de la revolución democrática que vendría luego y habría de «validarla» desde el punto de vista de la historia.[1]

Revolución liberal, socialismo liberal, liberalismo socialista, comunismo liberal: ¿qué otra nación ha producido un abanico tal de híbridos similares? Resultaron posibles en Italia porque ni la democracia burguesa ni la socialdemocracia habían tenido tiempo de considerarse tras la Primera Guerra Mundial y organizar un marco estable de demarcaciones para la política bajo el capitalismo. Una década de fascismo había tenido como consecuencia que el liberalismo fuese aún un proyecto por realizar, mientras que el socialismo se había convertido en una fuerza relativamente unificada, y que ambos tuviesen que enfrentarse conjuntamente a un enemigo contra el cual la oposición, en última instancia, sólo podía insurreccionarse. En estas condiciones, la Resistencia italiana podía desplegar toda clase de generosos sincretismos. Bobbio fue heredero de este momento excepcional, que determinó, como él mismo afirma a menudo, la coyuntura política fundamental en la que se formó.

Personal y moralmente más próximo a Capitini, sus tendencias prácticas eran las de Calogero, aunque en su caso se combinaban con una gran lucidez acerca de la probable fuerza del Partido Comunista Italiano después de la Liberación. Ello había de conducir a Bobbio, de modo más o menos inevitable, a un compromiso mucho más profundo con la cultura marxista. Durante estos años, Bobbio pasó del liberalismo al socialismo, si bien, al igual que sus predecesores ingleses, siguió siendo liberal después de declararse socialista. Este liberalismo no provenía de un apego especial por la economía de mercado libre, sino de un profun-

1. En lo que atañe a esta intrincada historia, véanse las diversas relaciones que de ella hace Bobbio en *Italia fedele*, pp. 9-31; *Italia civile*, pp. 45-48, 249-266; *Maestri e compagni*, pp. 239-299; *Profilo ideologico*, pp. 151-163.

do compromiso con el Estado constitucional. Se trataba de un liberalismo político, no económico, contraste que puede entenderse mejor en italiano que en otros idiomas, gracias a la distinción que hizo famosa Croce entre *liberalismo* y *liberismo*,[1] lo cual hacía posible que diera un viraje en sentido igualitario hacia el socialismo. Al explicar su propia concepción de las relaciones entre ambos, Bobbio escribiría mucho después: «Desde un punto de vista personal, concedo al ideal socialista un valor mucho mayor que al liberal.» El primero, explica, comprende el segundo, pero no a la inversa. «Si bien la igualdad no puede ser definida en términos de libertad, hay al menos un caso en el que la libertad puede ser definida en términos de igualdad», a saber, «aquella situación en la cual todos los miembros de una sociedad se consideran libres porque tienen igual poder.»[2] Socialismo es, por consiguiente, un término más inclusivo.

La lógica de estas convicciones nos recuerda la de Mill o Russell, Hobson o Dewey. Lo que distingue la versión de Bobbio de las de sus predecesores es la experiencia histórica de la que surge. A diferencia de esos tempranos ejemplos, el puente que establece Bobbio entre liberalismo y socialismo no fue un episodio intelectual relativamente aislado: formó parte de un movimiento colectivo que desempeñó un papel político de importancia en una época de guerra civil y nacional. Las luchas, las pasiones y los recuerdos que lo animan son mucho más profundos. Sin embargo, en cuan-

1. En su ensayo *Liberalismo e liberismo*, escrito en 1928 y dirigido contra Einaudi, Croce razona que la libertad es un ideal moral compatible con una serie de regímenes económicos y que, por consiguiente, no debe ser identificada con la competencia y el librecambio; una década más tarde, utiliza los mismos argumentos contra Calogero para rechazar la idea de una posible síntesis entre liberalismo y socialismo: «la libertad no permite adjetivos». En 1941 se negó a unirse al Partido de la Acción porque éste defendía el reparto de tierras entre los campesinos en el sur de Italia. Véase Giovanni de Luna, *Storia del Partito d'Azione*, Milán, 1982, p. 25.

2. *Le ideologie e il potere in crisi*, Florencia, 1981, pp. 29-30. Este volumen es, en lo esencial, una recopilación de ensayos publicados por Bobbio en *La Stampa*, entre 1976 y 1980, en los cuales afirma, acertadamente, que «siempre he intentado vincular los problemas del momento a temas generales de la filosofía o la ciencia política». Configuran un ejemplo extraordinario de una forma de prosa pública que ha desaparecido virtualmente de la prensa europea.

to se hallaban encarnados de forma más práctica, también se hallaban más sujetos al veredicto de los resultados. Para Bobbio, sólo hubo una ideología realmente nueva dentro de la Resistencia italiana, la del Partido de la Acción, al que llama «el partido de los liberales socialistas».[1] Su nostalgia por la época de esperanza que representó aparece una y otra vez en sus textos, pero siempre acompañada de la ironía a la que ya hemos aludido. El liberalismo socialista fue una «fórmula de élite» cuyas «posiciones filosóficas doctrinarias» se hallaban «condenadas a ser derrotadas por las grandes fuerzas políticas reales, movidas por intereses muy concretos e impulsos poderosos y no por silogismos perfectos».[2]

Las dos fuerzas principales a las que alude eran, desde luego, la Democracia Cristiana y el comunismo. Bobbio nunca ha tenido mucho que decir acerca de la Democracia Cristiana. Fue el Partido Comunista Italiano el que dominó su horizonte después de la guerra, en diálogo o en polémica. Ya se ha hecho alusión al inusitado talante político de sus relaciones en él durante los años de la Guerra Fría. Esos debates señalan una división histórica que separa, de manera fundamental, su síntesis de liberalismo y socialismo de la de sus predecesores, quienes se formaron dentro de un liberalismo cómodamente establecido y luego reaccionaron contra sus abusos o fracasos (la represión vindicativa, la guerra imperialista, el desempleo masivo) buscando un socialismo que fuera más avanzado que él. Bobbio, por el contrario, se convirtió en liberal y

1. *Italia fedele*, p. 248. Hay en la descripción una elipsis histórica que sugiere qué importancia revistió para Bobbio esta síntesis, hasta el punto de producir cierta ilusión óptica, pues el Partido de la Acción contó también con una fuerza importante que poco tenía que ver con el socialismo, proveniente de círculos bancarios y comerciales y dirigida por Ugo La Malfa, el arquitecto del Partido Republicano de la posguerra, políticamente cercano al capital industrial ilustrado. Las memorias de Bobbio acerca del Partido de la Acción, por lo general, lo ignoran. De hecho, fue el grupo de La Malfa, aglutinado alrededor de la Banca Commerciale, el que tuvo la iniciativa de crear el Partido de la Acción, y si aceptó los ideales programáticos de los liberales socialistas, fue a regañadientes y por razones tácticas; también fue el grupo de La Malfa el que sobrevivió mejor tras la disolución del partido. Véase la excelente historia de Giovanni de Luna, *Storia du Partido d'Azione*, pp. 35-42, 347-365.

2. *Ibid.*, p. 248.

socialista en un único impulso, por así decirlo, de su lucha contra el fascismo, y luego reaccionó contra los crímenes del socialismo establecido, el sistema encarnado por la tiranía estalinista. Subrayar esta diferencia no implica minimizar la seriedad del compromiso de sus dos más cercanos predecesores en el tiempo con las experiencias revolucionarias del siglo XX. Tras su visita a Rusia en 1920, Russell elaboró el más penetrante estudio –a menudo extrañamente profético– realizado por un observador extranjero sobre el régimen bolchevique durante el período de la guerra civil.[1] Dewey, por su parte, fue a trabajar a China, adonde llegó pocos días antes de que estallara el Movimiento del 4 de Mayo.[2] Allí defendió la causa del gobierno de Cantón y atacó la intervención del imperialismo británico y japonés en ese país. Luego viajó a Turquía, por invitación de Kemal; pasó a México durante el gobierno de Calles, donde pudo observar las realidades del imperialismo estadounidense, evidentes también en la Nicaragua de Sandino, y visitó después Rusia, antes de la colectivización. Escribió con simpatía sobre todo ello.[3] A fines de los años treinta, se hizo famo-

1. *The Practice and Theory of Bolshevism* (Londres, 1920) es un texto asombroso por el número y la agudeza de sus premoniciones. Russell previó la probabilidad de una involución nacionalista y burocrática del Estado bolchevique, la escala futura de su industrialización y los límites probables de las estrategias de la Tercera Internacional, basadas en la experiencia rusa en Europa occidental; llegó incluso a vislumbrar una especie de lejano equilibrio del terror nuclear. Su veredicto sobre la experiencia soviética nunca resulta muy coherente, y, en realidad, Russell tampoco podía proponer una alternativa viable al movimiento obrero en Occidente, pero estas deficiencias pesan poco comparadas con los logros del texto.

2. Se inició en Pekín el 4 de mayo de 1919, al saberse que el Tratado de Versalles había concedido al Japón las antiguas posesiones alemanas en China, y pronto se extendió por todas partes. Su rechazo de las caducas estructuras tradicionales de la sociedad china actuó como revulsivo para la modernización del país. *(N. de la T.)*

3. Dewey describió a su regreso el período que pasó en China como el más productivo de su vida desde el punto de vista intelectual; puede considerarse una especie de momento decisivo en su evolución. Acerca de su reacción ante las insurrecciones de los años veinte, véase su libro *Impressions of Soviet Russia and the Revolutionary World: Mexico–China–Turkey*, Nueva York, 1929, en especial «Imperialism is Easy», pp. 181 ss. Russell se cruzó con Dewey en Hunan y en Pekín en 1921: véase su obra *The Problem of China*, Londres, 1922, p. 224.

so por el coraje con que contribuyó a denunciar los procesos de Moscú.

No obstante, tales compromisos eran, hasta cierto punto, meros episodios honorables en la vida de unos hombres para quienes, por su formación y sus orígenes nacionales, los modernos movimientos revolucionarios resultaban inevitablemente algo remoto, por lo que no podían constituir preocupaciones fundamentales para ellos. Bobbio se encontraba en una situación histórica bien distinta: había participado poco antes en las actividades de un grupo de Resistencia liderado por el Partido Comunista Italiano, la Revolución Yugoslava se desarrollaba al otro lado de la frontera y las democracias populares, de reciente creación, no distaban mucho de su país, donde, por lo demás, el conflicto Este-Oeste incidía en la política interna. Su compromiso con el socialismo era por necesidad de otro orden: a la vez más tenso y más íntimo.

Hay otro aspecto de la visión propia de Bobbio que lo aparta de sus predecesores. Uno de los rasgos comunes más destacados de las concepciones de Mill, Russell y Dewey es su fe en el poder social de la educación. Las posibilidades futuras del socialismo dependían, para Mill, de un desarrollo cultural progresivo de las clases trabajadoras que sólo podría verificarse a través de un proceso educativo a largo plazo; hasta entonces, su implantación resultaría siempre prematura. La influencia de Dewey en Norteamérica se ejerció, sobre todo, desde la Escuela Laboratorio que fundó en Chicago, en la cual implantó una variante racionalista, basada en el trabajo manual, del movimiento de la escuela nueva, diferente de su versión idealista, que hace hincapié en la expresividad; su libro que mejor se ha vendido en los Estados Unidos ha sido siempre *Democracy and Education*. Russell combinó su proyecto pedagógico de Beacon Hill con una explícita defensa de los principios que lo guiaban en *Education and the Social Order* y otros escritos.[1] En todos estos casos, la suprema importancia atribuida a la educación iba vinculada a una concepción peculiar del intelectual, que lo erigía en prototipo del educador.

1. El libro de Russell apareció en 1932; Dewey publicó en 1936 un texto que lleva exactamente el mismo título.

Bobbio, por su parte, ha rechazado de manera explícita la concesión de ese papel a los intelectuales, por considerarlo un espejismo típico de los pensadores italianos anteriores a la Segunda Guerra Mundial; en este juicio engloba a figuras tan disímiles como las de Croce, Salvemini, Gentile, Gobetti, Prezzolini y el propio Gramsci, quienes, en su opinión, compartieron el engaño de creer que su tarea era «educar a la nación».[1] Sus reservas escépticas ante los programas de «reforma intelectual y moral», así como ante las ingenuas esperanzas de quienes confían excesivamente en la enseñanza, van acompañadas de un marcado respeto por la tradición de «realismo político» que se interesa de forma primordial por el papel del poder y la violencia en la historia. Esta tradición, observa, ha florecido sobre todo entre los conservadores.[2] En Europa, sus supremos exponentes filosóficos fueron Hobbes, el teórico por excelencia del absolutismo, para quien la ley sin la espada no es más que papel mojado, y Hegel, quien afirmó que lo que pone a prueba la soberanía no es tanto la preservación de la paz interna como la prosecución de guerras externas, el medio perpetuo de la vida de las naciones. En Italia, este realismo, desde Maquiavelo hasta Mosca y Pareto, no se tradujo en racionalizaciones especulativas sino en una exploración concreta de los mecanismos de dominio. Bobbio ha realizado comentarios profundos y elogiosos de los principales teóricos de su país, a quienes debe algunos elementos importantes de su concepción sociológica.[3] Sin embargo, hay un punto en el que su apropiación del legado realista se distancia de la tradición específicamente italiana, o, más bien, la modifica, ya que es característico de esa tradición centrarse de modo obsesivo en la política

1. «Le colpe dei padri», *Il Ponte*, XXX, número 6, junio de 1974, pp. 664-667; *Profilo ideologico del novecento italiano*, pp. 3-4. Bobbio considera que la versión específicamente italiana de esta idea se remonta a la tradición legada por Gioberti al Risorgimento.

2. Bobbio desarrolla este tema en muchos textos. Véanse, entre otros, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Bari, 1969, pp. 9, 197, 217; *Profilo ideologico del novecento italiano*, p. 17.

3. Véase, en particular, su evaluación de Pareto y Mosca en *Saggi sulla scienza politica*, publicado durante el apogeo de la revuelta estudiantil, contra cuyas ilusiones sugiere Bobbio que podría servir de saludable antídoto: p. 252.

pura, esto es, en la política concebida como mera rivalidad por el poder *per se*, tal como hizo, en esencia, Maquiavelo. En cambio, en esa tradición se echa de menos un sentido auténtico del Estado, como complejo de instituciones impersonal y objetivo. Las razones de este vacío parecen bastante obvias: la prolongada falta de un Estado nacional italiano, y luego su persistente debilidad. Lo que resulta original de la forma en que Bobbio asume la tradición realista italiana es que la reorienta con firmeza para alejarla de la política como tal, de los intrincados mecanismos de ganar y perder el poder que tanto fascinaron a Maquiavelo o a Mosca, e incluso a Gramsci (y, en su degradada minucia cotidiana, al Parlamento y la prensa hasta la fecha), y conducirla hacia los problemas del Estado que preocuparon en mucho mayor medida a Madison, Hegel o Tocqueville.

Las reflexiones sobre el Estado que se siguen de ello giran en torno a dos ejes principales. El primero es la infatigable insistencia de Bobbio en el hecho de que todos los Estados dependen en última instancia de la fuerza.[1] A su juicio, ésta sería la gran lección pesimista del realismo conservador, que, como observa, influyó en Marx y Lenin, quienes, sin embargo, conjugaron una concepción pesimista del Estado con una visión optimista de la naturaleza humana que les permitió concebir la posibilidad de eliminar algún día al primero a través de la emancipación de la segunda. Para la corriente central de la tradición realista, por el contrario, la incorregibilidad de las pasiones exige una constante coerción por parte del poder organizado para su represión.[2] Bobbio, aun cuando no se pronuncia de manera directa sobre este asunto, observa que, en general, «los estudios políticos deben más a la visión, en ocasiones inmisericorde, de los conservadores, que a las construcciones rigurosas pero frágiles de los reformistas».[3] El segundo eje principal de las reflexiones de Bobbio se inclina, de hecho, por una tradición conservadora contrapuesta a otra marxista. Se centra en el irreductible potencial de violencia

1. *Le ideologie e il potere in crisi*, p. 165.

2. *Stato, governo, società*, Turín, 1985, pp. 119-125; *Quale socialismo?*, pp. 39-40; *WS*, pp. 62-63, 187-190.

3. *Saggi sulla scienza politica*, p. 217.

en las relaciones entre los Estados, más allá de toda regulación interna, como elemento constitutivo de la naturaleza de la soberanía política como tal. Y, justamente porque no depende de las relaciones de clase nacionales, la lógica de la guerra ha sido ignorada por el marxismo, lo que constituye un grave error. La historia y la teoría del conflicto militar son para Bobbio, tanto como para Hegel o Treitschke, inherentes por necesidad a toda reflexión realista acerca del Estado. Resulta paradójico que esta idea acerca del carácter fundamental de la guerra para el destino de la política haya hecho de Bobbio, de manera excepcional en su país, un obstinado oponente de la carrera armamentista nuclear, aunque, no obstante, aboga por una fórmula hobbesiana para conseguir la paz internacional.[1] El punto de vista de Bobbio, que contrasta las tradiciones que provienen de Spencer o Marx, rechaza explícitamente cualquier creencia en la ineluctabilidad del progreso, en este caso más que en cualquier otro. En conjunto, la historia no demuestra tanto la astucia de la razón –que males intencionados produzcan efectos beneficiosos con los que no se contaba como la malignidad de la sinrazón –que cuando se quiere hacer el bien se causen perjuicios indeseados–.[2] Al reconocer que no dejan de tener valor, en su contexto, incluso las tesis de un pensador como De Maistre, la posición de Bobbio puede considerarse un liberalismo abierto a los discursos socialista y conservador, revolucionario y contrarrevolucionario.

1. Esto es, la concesión de un monopolio de las fuerzas armadas a un único súper-Estado con jurisdicción global. Bobbio opone esta solución «jurídica» a la que denomina solución «social», contemplada por el marxismo clásico, según la cual la paz internacional quedaría asegurada por la desaparición del Estado. No postula que la solución que propone equivalga a una pacificación general de las relaciones sociales, puesto que el Estado subsistiría como una «institucionalización de la violencia», sino sólo que aportaría las condiciones para la eliminación de las armas nucleares, que reclaman hoy en día una objeción de conciencia incondicional, junto con el rechazo de la teoría de la disuasión que las justifica. Véase *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bolonia, 1979, especialmente pp. 8-10, 21-50, 79-82, 114-116, 202-206.

2. *Quale socialismo?*, pp. 102; *WS*, pp. 115, 209-212.

III. La democracia actual: dos críticas

¿Cuál es, entonces, el patrón de las intervenciones teóricas de Bobbio durante los últimos treinta años? El hilo conductor de sus escritos durante este período ha sido la defensa y la ilustración de la democracia como tal, democracia que define en términos de procedimiento más que de contenido. ¿Cuáles son los criterios de Bobbio para identificar la democracia? En lo esencial, cuatro: primero, el sufragio adulto igualitario y universal; segundo, unos derechos civiles que garanticen la libre expresión de las opiniones y la libre asociación en movimientos de opinión; tercero, la toma de decisiones por una mayoría numérica, y, cuarto, la protección de los derechos de las minorías contra todo abuso por parte de las mayorías. Definida de esta manera, insiste Bobbio incansablemente, la democracia constituye un método, la forma de una comunidad política y no su sustancia, mas no por ello es un valor histórico de menor trascendencia. El marxismo, discurre, ha cometido siempre el error fundamental de subestimarla; en cuanto materialismo histórico, se ocupa de una cuestión por completo distinta: la de quién gobierna en una sociedad determinada, no de cómo lo hace. Para Marx y Lenin esta segunda problemática, que Bobbio denomina de los sujetos, no de las instituciones, del poder, hizo olvidar la primera por completo, hasta el punto de generar una confusión fatal entre la dictadura entendida como cualquier dominación de una fracción o una clase de la sociedad sobre otras y la dictadura entendida como el ejercicio de una fuerza política sustraída a toda ley, según la célebre definición de Lenin, esto es, entre dos significados por completo disímiles del término, como orden social en un sentido genérico y como régimen político en un sentido más estrecho.[1] Bobbio observa que cierta tradición premarxista aceptó la necesidad de una dictadura revolucionaria para transformar la sociedad, desde Babeuf hasta Buonarrotti, y de éste a Blanqui. La novedad del marxismo estribó en la modificación de este concepto clásico de dictadura, un gobierno a la vez excepcional y efímero, como la concibieron los romanos,

1. *Politica e cultura*, pp. 150-152.

para convertirla en la sustancia universal e inmodificable de todos los gobiernos anteriores al advenimiento del comunismo, de la sociedad sin clases.

En contra de esta asimilación teórica, Bobbio resalta la irrecusable importancia del surgimiento de las instituciones liberales, las libertades parlamentarias y civiles, en lo que es ciertamente una sociedad de clases, dominada por un estrato capitalista, pero que ejerce su dominio dentro de un marco regulador que garantiza ciertas libertades esenciales a todos los individuos, con independencia de la clase social a la que pertenezcan. Esta democracia política se constituye, desde el punto de vista histórico y jurídico, en un fortín indispensable en contra de los abusos del poder. Liberal en sus orígenes en el siglo pasado, se mantiene liberal en el presente en lo que respecta a su formato institucional. «Cuando empleo el término democracia liberal», escribe, «no lo hago en un sentido restringido», pues una democracia no liberal no existe, sino para denotar «la única forma posible de una democracia efectiva.»[1] La función primordial de una democracia semejante consiste en preservar la libertad negativa de los ciudadanos frente a la prepotencia, real o posible, del Estado: la capacidad de hacer lo que deseen sin impedimento legal externo. Los mecanismos de este amparo son dobles y estructuralmente indisociables: por una parte, derechos civiles a escala individual, y, por otra, una asamblea representativa de ámbito nacional. El nexo entre ambos es lo que Bobbio llama el núcleo irreductible del Estado constitucional, cualquiera que sea el sufragio exacto conseguido en las diferentes épocas de su existencia. Como tal, constituye un legado que cualquier clase social puede aprovechar. Su origen histórico, sostiene Bobbio, no incide en absoluto sobre el uso que en la actualidad se haga de él, como sucede con cualquier instrumento tecnológico, sea éste el ferrocarril o el teléfono. No hay motivos para que la clase obrera no se adueñe de este complejo en su propia construcción del socialismo; por el contrario, tiene las mejores razones para hacerlo, pues, como dice Bobbio haciéndose eco, deliberadamente, de los principios del materialismo histórico, «las instituciones liberales forman

1. *Politica e cultura*, p. 178.

parte de esa cultura material cuyas técnicas resulta esencial transmitir de una civilización a otra»[1].

En sus intercambios con Della Volpe y Togliatti, Bobbio, desde luego, no experimentó dificultad alguna en demostrar el contraste entre este nexo institucional liberal y la situación existente en la Unión Soviética, donde fue proclamada una dictadura del proletariado, según él una dictadura *tout court*, con «la fenomenología del despotismo de todos los tiempos», lo contrario de cualquier clase de democracia.[2] Esta controversia inicial, sin embargo, sólo representa la mitad de sus intervenciones polémicas, pues, con el transcurso del tiempo, fue preciso también delimitar claramente la democracia liberal y defenderla de otro enemigo o, al menos, de otro modelo. ¿De qué modelo se trata? La democracia liberal, ha insistido siempre Bobbio, es representativa o indirecta por necesidad. La única alternativa formalmente concebible, por consiguiente, sería una democracia delegada o más directa. Durante los años setenta, quedaban en Italia pocos defensores de la dictadura, presuntamente proletaria o de cualquier otro tipo, pero eran muchos quienes creían posible y deseable una forma de democracia más directa que el orden parlamentario establecido. Propugnaban una democracia asamblearia, que desde el punto de vista estructural resultaría tan adecuada al socialismo avanzado como la democracia representativa al capitalismo avanzado. El verdadero objetivo de las intervenciones teóricas de Bobbio entre 1975 y 1978 fue esta doctrina. Su ataque central se dirigió contra lo que llamaba el «fetichismo» de la democracia directa. No rechazó los abundantes antecedentes de esta idea desde la antigüedad hasta Rousseau, antes de que fuera integrada en la tradición del materialismo histórico, pero negó su validez o su aplicabilidad en las sociedades industriales contemporáneas.

¿Cuáles son sus argumentos en su contra? Son de dos órdenes: estructurales e institucionales. Por razones históricas de

1. *Politica e cultura*, pp. 153-154, 142.
2. *Ibid.*, p. 157.

carácter general, Bobbio repite el conocido argumento de que las dimensiones mismas y la complejidad de los Estados modernos impiden *ab initio* la participación popular directa en la toma de decisiones nacionales, como posibilidad técnica irrealizable. Esto no significa, prosigue, que considere el Estado representativo existente como el *non plus ultra* de la evolución democrática. La democracia representativa y la democracia directa no son antitéticas, sino que suponen una continuidad formal. En esta continuidad, «no habría una forma buena o mala en sentido absoluto, sino que cada una resulta buena o mala de acuerdo con el tiempo, el lugar, los problemas, los agentes».[1] Esta contextualización parecería matizar la radicalidad del contraste inicial trazado por Bobbio entre la democracia representativa y la directa, pero, en la práctica, critica o rechaza todas las formas institucionales específicas de democracia directa que presenta. En primer lugar, los referendos, el elemento principal de una democracia semejante en la Constitución italiana de la posguerra, que la distingue de sus contrapartidas más conservadoras en otros países de Europa occidental, pueden admitirse en caso de que sea necesario realizar consultas a la opinión pública, si bien con poca frecuencia, cuando aquélla se encuentra dividida en dos partes relativamente iguales en torno a un problema sencillo y de grandes proporciones. No obstante, resultan por completo inapropiados para el grueso del trabajo legislativo, que excede con mucho la capacidad que tiene el ciudadano corriente de mantener su interés en los asuntos públicos; los votantes no pueden decidir acerca de una nueva ley cada día, como tiene que hacer la Cámara de Diputados italiana. Más aún, arguye Bobbio, en los referendos el electorado se halla atomizado, desprovisto de sus guías habituales o mediadores, los partidos políticos; deplora por ello la manera como ha proliferado este método de consulta durante los últimos años.[2]

Tampoco las asambleas populares, como las concibió Rousseau,

1. *Quale socialismo?*, p. 98; *WS*, p. 112.

2. *Ibid.*, p. 59; *WS*, p. 79; «La crise permanente», pp. 10-11, en que Bobbio acusa de delito de «lesa democracia» a la «explosión» de referendos de los años setenta.

parecen viables como mecanismos de democracia directa en las sociedades modernas. Adecuadas en el mejor de los casos en las pequeñas ciudades-Estado de la antigüedad, tales cuerpos resultan físicamente imposibles en las naciones-Estado contemporáneas, con sus millones de miembros. Es más, incluso allí donde han funcionando brevemente a nivel local, en contextos restringidos, a menudo se ven turbadas por la demagogia o el carisma, como demuestra la triste experiencia del movimiento estudiantil. Los mandatos revocables, por su parte, un elemento central de la concepción de la democracia directa para Marx o Lenin, son, en opinión de Bobbio, verdaderamente nefastos, ya que, a lo largo de la historia, han sido característicos de las autocracias, en las que el tirano puede destituir a los funcionarios en cualquier momento. Su complemento positivo, el mandato imperativo, existe *de facto* en el parlamentarismo europeo moderno, bajo la forma de la férrea disciplina del partido sobre sus diputados, y, como tal, constituye uno de los puntos débiles de la democracia actual, que debemos lamentar, más bien que el punto fuerte de una democracia futura. La noción misma de un mandato que comprometa es, para Bobbio, incompatible con el principio de que los diputados deben representar intereses generales y no sectoriales, esencial para la democracia parlamentaria.[1] Así pues, su aceptación de que los elementos de la democracia directa pueden ser integrados como complemento a las instituciones representativas resulta, en gran parte, nominal. El único ejemplo real que menciona elogiosamente es el de una asamblea universitaria. El espíritu de su posición se expresa en el rechazo de la idea misma de democracia directa propuesta por Bernstein y Kautsky, a quienes menciona como inspiradores de su propia concepción del problema.[2]

Defensa de la democracia representativa, crítica de la democracia directa, rechazo de la dictadura revolucionaria: en líneas generales, las posiciones de Bobbio podrían ser parangonadas

1. *Quale socialismo?*, pp. 59-62; *WS*, pp. 80-82.

2. *Il futuro della democrazia*, pp. 34-41; FD, pp. 47-52; *Quale socialismo?*, pp. 94-95; *WS*, pp. 109-110.

hasta el momento con la doctrina de cualquier liberal lúcido o interpretadas como una adhesión relativamente incondicional al *statu quo* de Occidente. ¿Dónde comienza su inconformismo, por no hablar de su socialismo? Se vislumbra en su crítica a esa misma democracia representativa a la que, en otros aspectos, alaba. En ella reside el verdadero punto neurálgico del pensamiento de Bobbio, donde las tensiones intelectuales que lo caracterizan y le confieren todo su interés político y teórico pueden apreciarse con mayor claridad. Por una parte, Bobbio describe una serie de procesos objetivos que, según él, tienden a disminuir y a debilitar la democracia representativa que él valora, esto es, el esquema clásico de un Estado constitucional liberal asentado en el sufragio, modelo que se generalizó en todo el ámbito del capitalismo avanzado después de la Segunda Guerra Mundial. ¿Cuáles son los crecientes obstáculos al funcionamiento de la democracia representativa? Trataremos de sintetizarlos a continuación.

En primer lugar, la autonomía del ciudadano ha sido eclipsada por completo por el predominio de la organización a gran escala. El tamaño y la complejidad de las modernas sociedades industriales hacen impracticable la conjugación de voluntades individuales en una voluntad general como postula el pensamiento liberal democrático clásico. En su lugar, surge el conflicto de las agrupaciones consolidadas y oligárquicas, cuyas interrelaciones, en el ámbito de los partidos políticos o a escala socioeconómica, asumen la forma típica de una negociación corporativa, con lo cual se debilita el principio mismo de la libre representación tal como la entendieron Burke o Mill. El ingreso de las masas en el sistema político, con la práctica del sufragio universal, no ha contrarrestado estas tendencias. Por el contrario, ha generado, como no podría menos que suceder, una burocracia hipertrófica en el Estado, producto de justificadas coerciones populares para que se creen organismos encargados de la gestión del bienestar y la seguridad social, la cual, por paradójico que resulte, se torna cada vez más engorrosa e impermeable a todo control democrático. Entre tanto, los avances tecnológicos de las economías occidentales hacen de la coordinación y la dirección del gobierno una función cada vez más compleja y especializada. Como resultado de ello, se abre una brecha insalvable entre la competencia o, mejor, la incompetencia de la

abrumadora mayoría de los ciudadanos en ese ámbito y las pocas personas calificadas que saben algo del asunto; de ahí que la constitución de una tecnocracia parezca asimismo algo ineludible. Por su parte, los ciudadanos de las democracias occidentales tienden a sumergirse cada vez más en la ignorancia cívica y la apatía, cuidadosamente mantenidas por los medios dominantes de distracción comercial y manipulación política. Consecuencia de lo anterior es la evolución de los electores reales exactamente en sentido contrario al de los sujetos bien formados y políticamente activos que deberían constituir la base de una democracia operativa según los teóricos clásicos del liberalismo. Por último, y en este punto Bobbio repite un tópico muy difundido durante los años setenta, la combinación de las múltiples presiones corporativas, el incontrolable peso de la burocracia, el aislamiento de los tecnócratas, la masificación de la ciudadanía, conforman una «sobrecarga» de exigencias contradictorias para el sistema político que sabotea su capacidad de adoptar decisiones efectivas y conduce a su parálisis y a su descrédito progresivos.[1]

Ésta es la primera línea de críticas formuladas por Bobbio en contra del orden político predominante en la actualidad. Sintetiza lo esencial de sus acusaciones al hablar de las «promesas incumplidas» de la democracia representativa, es decir, las expectativas de libertad que no ha podido satisfacer. Sin embargo, insiste a la vez en que esas promesas jamás habrían podido cumplirse, pues los obstáculos históricos a que se ha enfrentado la democracia no han sido fortuitos. Para Bobbio, todos los procesos que enumera con profusión, culpables de frustrar las esperanzas de los teóricos clásicos de la democracia liberal, resultan inexorables; constituyen una serie de transformaciones objetivas de nuestras condiciones de coexistencia social a las que nadie puede escapar. Son, por así decirlo, deficiencias inherentes a la democracia representativa establecida.

No obstante, al mismo tiempo, a veces incluso en el mismo

1. Véase *Il futuro della democrazia*, pp. 10-24; *FD*, pp. 28-39; la argumentación de Bobbio resulta, en algunos aspectos, menos articulada de lo habitual en este caso; no hay, de hecho, demasiada distinción analítica entre sus «promesas incumplidas» y sus «obstáculos imprevistos».

texto, Bobbio formula una serie de críticas a esta democracia cuyo efecto es diametralmente opuesto. En este caso, su objeción a la democracia parlamentaria actual no se basa en las promesas que ha dejado de cumplir, sino en las que jamás ha hecho, pues en este punto Bobbio hace hincapié en la ausencia general en las sociedades occidentales de verdadera democracia fuera del ámbito de las instituciones legislativas. Los parlamentos se encuentran constreñidos por un rígido formato estructural. Por una parte, el propio Estado comprende aparatos administrativos de carácter profundamente autoritario que, como recuerda Bobbio, precedieron al advenimiento de la democracia representativa y todavía se muestran reacios a ella. «Lo que denominamos, para abreviar, el "Estado representativo" ha tenido que enfrentarse siempre con la existencia de un Estado administrativo que obedece a una lógica del poder por completo distinta, la cual desciende desde arriba en lugar de surgir desde abajo, secreta y no pública, asentada en la jerarquía más bien que en la autonomía»; «el primero nunca ha conseguido que el segundo se le someta del todo».[1] El ejército, la burocracia, los servicios secretos, conforman el lado oscuro de la democracia parlamentaria. «Incluso la mejor de las constituciones enseña únicamente la fachada del enorme y complejo edificio del Estado contemporáneo. Revela poco o nada de lo que se encuentra detrás o dentro de él, por no hablar de los sótanos.»[2]

Más aún, fuera del Estado las instituciones características de la sociedad civil traslucen, todas por igual, una ausencia de democracia. Los principios representativos ocupan un espacio relativamente pequeño de la vida social en su conjunto. En las fábricas, las escuelas, las iglesias, las familias, la autocracia, de la clase que sea, sigue siendo la regla. Bobbio no aborda la falta de democracia en estas instituciones como si tuviese en todas la misma importancia, sino que establece los mismos distingos que el marxismo clásico. Tras subrayar que «las instituciones que los ciudadanos logran controlar son cada vez más ficticias como centros de poder», añade que «los diversos centros de poder de un

1. *Quale socialismo?*, p. 63; *WS*, pp. 82-83.
2. *Le ideologie e il potere in crisi*, p. 170.

Estado moderno, como las altas finanzas, o los principales instrumentos de verdadero poder, como el ejército y la burocracia, no se hallan sujetos a ningún control democrático»,[1] así como que «el proceso de democratización no ha comenzado siquiera a erosionar la superficie de los dos grandes bloques de poder piramidal y jerárquico propios de toda sociedad compleja: las grandes empresas y la administración pública».[2] El veredicto general que emite sobre el equilibrio de poderes dentro del orden occidental parece inequívoco: «Incluso en una sociedad democrática, el poder autocrático se encuentra mucho más difundido que el democrático.»[3]

Para eliminar estos patrones autocráticos, Bobbio aboga por una democratización de la vida social en su totalidad. Con ello quiere decir primordialmente la difusión de los principios de una democracia representativa más bien que directa, esto es, la extensión de los derechos de libre asociación y decisión, restringidos ahora al voto político, para que abarquen las células básicas de la existencia cotidiana de la ciudadanía: el trabajo, la educación, el ocio, el hogar, es decir, la totalidad de la ciudadanía, en la medida en que ello sea posible. «El problema actual de la democracia», afirma, «ya no radica en "quién" vota sino "hacia dónde" votamos.»[4] Plantear este segundo interrogante no resulta utópico hoy en día, pues Bobbio argumenta que el propio desarrollo social tiende a darle una respuesta: «presenciamos una difusión de los procesos democráticos» por la cual «las formas tradicionales de democracia, como la democracia representativa, se infiltran en nuevos espacios ocupados hasta entonces por organizaciones jerárquicas o burocráticas». En estas circunstancias, observa, «creo justificado hablar de un auténtico viraje decisivo en la evolución de las instituciones democráticas».[5]

Ahora bien, advertimos una evidente contradicción, una incompatibilidad fundamental, entre esta faceta del pensamiento

1. *Quale socialismo?*, p. 17; *WS*, p. 43.
2. *Il futuro della democrazia*, p. 47; *FD*, p. 57.
3. *Quale socialismo?*, p. 100; *WS*, p. 113.
4. *Ibid.*, p. 100; *WS*, p. 114.
5. *Il futuro della democrazia*, pp. 43-45; *FD*, pp. 54-56.

de Bobbio y la anterior. Aquí subraya las fallas innecesarias o los límites de la democracia representativa, y lo hace para demostrar que las deficiencias que presenta son potencialmente superables mediante la extensión de los propios principios democráticos más allá de sus fronteras actuales, de manera que penetren más profundamente en el Estado y en todos los ámbitos de la sociedad civil. No nos cabe duda de la sinceridad de sus propuestas, pero ¿cómo puede resultar pertinente una crítica semejante para un orden político que no consigue siquiera realizar sus propios principios dentro de los límites actuales, y no por carecer de la voluntad subjetiva para ello, sino por verse abrumado bajo el peso de irresistibles presiones objetivas? O bien la democracia representativa se halla fatalmente condenada a una contracción de su sustancia, o bien es posible ampliarla adecuadamente, pero ambas circunstancias no pueden darse a un mismo tiempo. En ocasiones, Bobbio se muestra consciente de esta paradoja y procura superar el escollo con fórmulas como «buscamos cada vez más democracia en condiciones que hacen cada día más difícil obtenerla».[1] No obstante, tal conciencia es transitoria. Por lo general, Bobbio no parece asumir realmente cuán radical y fundamental es esta contradicción para la totalidad de su discurso. La antinomia básica de su teoría de la democracia nunca se convierte en objeto directo de reflexión para desentrañar su significado.

¿Qué explicación se puede dar a esto? Todo apunta a que tal contradicción sea precisamente el resultado involuntario de la peculiar posición adoptada por Bobbio justo en la confluencia de las tres corrientes de pensamiento distintas a las que antes nos referimos. En efecto, lo que ocurre es que somete su ideal predilecto, la democracia liberal, a dos tipos de crítica. La primera de ellas es conservadora: en nombre de un realismo sociológico tomado de Pareto y Weber, señala todos aquellos factores que tienden a despojar inexorablemente al Estado representativo de su vitalidad y su valor y lo transforman en una desencantada sombra de sí mismo. La segunda es socialista: en nombre de una concepción de la emancipación humana (y no sólo política) derivada de Marx, señala todos aquellos ámbitos de poder autocrático en las

1. *Quale socialismo?*, p. 46; *WS*, p. 69.

sociedades capitalistas que el Estado representativo deja intocados, con lo que se priva de las únicas bases sociales que podrían hacer de él una soberanía verdaderamente popular. Bobbio yuxtapone estas dos visiones sin conseguir fundirlas; en realidad, lo que sucede es que son irreconciliables.

Habida cuenta de esto, cabe suponer que el propio Bobbio no podría preservar un equilibrio entre ambas, entre la tentación de un realismo conservador y las exigencias de un radicalismo socialista. Para descubrir el sentido de su pensamiento en este punto, sería preciso formularle la pregunta que sirve de título a uno de sus principales ensayos: *¿cuál* es el *socialismo* que defiende Bobbio en última instancia? A primera vista, la respuesta parece obvia: una democracia social moderada. El propio Bobbio llega casi a proponer una definición de este tipo. Entre los temas recurrentes de sus escritos se encuentra el del contraste entre los beneficios de que disfruta el norte de Europa, por haber reformado de manera eficiente el gobierno a través de la socialdemocracia, y las dificultades afrontadas por Italia, debido a las divisiones de un movimiento obrero incapaz de modificar la arrogancia y la corrupción desplegadas durante la hegemonía de la Democracia Cristiana. En los años cincuenta, Bobbio invocó de forma indirecta en contra del Partido Comunista Italiano, la experiencia positiva de la administración de Attlee en Inglaterra.[1] Por los años sesenta, describió el período formativo de la política italiana tras la Primera Guerra Mundial como una época de trágico extremismo, en la cual las fuerzas opuestas pero relacionadas de la derecha subversiva y la izquierda subversiva sofocaron los mejores impulsos del conservadurismo y el reformismo moderados, con nefastas consecuencias para la democracia italiana.[2] Durante los años setenta, criticó la forma en que el Partido Comunista Italiano abogó oficialmente por una «tercera vía» entre el estalinismo y la socialdemocracia, por considerarla una retórica vacía y estratégica cuya única función estribaba en ocultar la necesidad de una opción clara entre los métodos dictatoriales y democráticos de cambio social, que

1. *Politica e cultura*, p. 150.
2. *Profilo ideologico*, pp. 114-115.

conjuntamente agotaban el espectro de posibles alternativas. Las declaraciones acerca del carácter peculiar de Italia, que constituía la base para establecer una «tercera vía», superior a las otras dos, eran meras muestras de presunción intelectual, como si aquel atrasado país, cuyas características destacadas eran sólo la mafia, la corrupción oficial, la evasión de impuestos, la ineptitud y el clientelismo burocráticos, la economía sumergida y el terrorismo, se hallara en condiciones de dar lecciones a las más modernas sociedades europeas.[1] En realidad, comenta Bobbio, dejando de lado los discursos ceremoniales, «¿cómo podría calificarse la práctica de los dos partidos principales de la izquierda italiana hasta la fecha, según la más benevolente de las hipótesis, sino como socialdemocrática?». «Digo benevolente, porque, a decir verdad, frente a la práctica de los partidos socialdemócratas más avanzados, el centroizquierda ya experimentado y el compromiso histórico recientemente propuesto sólo pueden ser descritos, el primero, como una chapuza, y el segundo, como una retirada.» Concluye su veredicto sobre la «tercera vía» propuesta por Berlinguer cuando era secretario general del Partido Comunista Italiano con las siguientes palabras: «Una vez excluido el leninismo por no tener aplicación en las sociedades avanzadas, que son tan disímiles de Rusia o China como para resultar incomparables, francamente, no veo cómo el movimiento obrero italiano pueda evitar fluir al gran río de la socialdemocracia y abandonar los fascinantes pero inescrutables proyectos de cavar un lecho propio, en el cual la corriente tendría poco caudal y un breve curso.»[2]

El compromiso de Bobbio con la socialdemocracia, en apariencia inequívoco, según esta última frase, atañe, sin embargo, explícitamente a los métodos y no a los objetivos. No suscribe el tipo de sociedad sobre el que la socialdemocracia ha gobernado hasta ahora en Occidente, y no excluye la posibilidad de un tercer modelo –¿y por qué no, como dice Bobbio, un cuarto, o un quinto?– alternativo y preferible a los dos modelos antagónicos predominantes en la actualidad y a la vez distinto de esa «terce-

1. *Le ideologie e il potere*, pp. 124-125.
2. *Ibid.*, pp. 126-127.

ra vía». El punto esencial es que todo avance hacia el socialismo, en países donde existen instituciones liberales, debe preservarlas y actuar a través de ellas. El realismo histórico de Bobbio le impide negar que haya habido otros caminos para la superación del capitalismo en otras épocas o en otros lugares. La democracia no constituye un valor suprahistórico. «El método democrático es una posesión preciosa, pero no es apropiado para todo tiempo o lugar.» Más concretamente, puede haber situaciones de emergencia o de insurrección revolucionaria, «transiciones violentas de un orden a otro», en las cuales resulta inaplicable.[1] Bobbio no es víctima de la ilusión de creer que el propio orden liberal surgió gracias a la aplicación de principios liberales. Se forjó en «una dura lucha» contra los *anciens régimes* por parte de una «minoría de intelectuales y revolucionarios»; tuvo su origen en el «sangriento resultado» de la «proliferación de sectas religiosas y movimientos políticos» en la guerra civil inglesa.[2] De manera análoga, la base del orden democrático que lo sucedió con el paso del tiempo, el gobierno de la mayoría, propuesto inicialmente por los *levellers*,[3] «por lo general, nunca ha sido fruto de la decisión de una mayoría».[4] La capacidad de Bobbio para advertir los orígenes contestatarios del *Rechtsstaat*, o la matriz coercitiva de una democracia consensual, no sólo constituye una muestra de su libertad frente a los lugares comunes de los bienpensantes convencionales. Refleja la porción de su realismo que procede de la tradición de los principales teóricos italianos. Aunque los inicios de esta tradición se encuentran en el poco atractivo conservadurismo de Mosca y Pareto, en la

1. *Quale socialismo?*, p. 74; *WS*, p. 91.

2. *Politica e cultura*, p. 55; *Liberalismo e democrazia*, Milán, 1985, p. 35. En este último texto se encuentra el estudio más extenso de Bobbio acerca de las variantes históricas y las vicisitudes del liberalismo decimonónico, con una incisiva evaluación de Mill.

3. Los *levellers* («niveladores») constituyeron la facción más radical del ejército rebelde durante la primera Revolución Inglesa (1642-1649). Propugnaban la abolición de la monarquía y los privilegios nobiliarios o corporativos, y la elección del Parlamento por sufragio universal masculino. *(N. de la T.)*

4. *Liberalismo e democrazia*, p. 36; «Democrazia e maggioranza», *Revue Européenne des Sciences Sociales*, XIX, 1981, números 54-55, p. 378.

generación siguiente pasó a manos de los demócratas moderados, hombres como Burzio y Salvemini, de quienes Bobbio la asimiló sin reticencias. «¿Qué régimen no es el fruto de vanguardias organizadas y conscientes?», le preguntó una vez a un interlocutor comunista.[1] «Los cambios cualitativos en la historia, o procesos revolucionarios, son obra de las minorías».[2]

Sin embargo, una vez establecido un orden político democrático, Bobbio excluye de forma taxativa que pueda ser transformado por un proceso similar. El pasado de la democracia liberal es observado con un frío historicismo; su presente, con un categórico absolutismo. La influencia de Croce, famoso por la sangre fría que evidencia en su historia de la libertad, a la que sirven incluso los crímenes cometidos contra ella, anima la primera actitud; el recurso a la teoría de los derechos naturales, aborrecida por Croce, se esconde bajo la segunda. Al mezclar tácitamente ambas escuelas de pensamiento, el idealismo germanoitaliano y el empirismo anglofrancés, Bobbio se muestra, sin duda, inconsistente, pero no se aparta de un liberalismo común a ambas, que exige, en la práctica, una amalgama de ese tipo.[3] La dificultad, para él, re-

1. *Politica e cultura*, p. 55.

2. «La regola di maggioranza e i suoi limiti», en V. Dini, ed., *Soggetti e potere*, Nápoles, 1983, p. 20.

3. La filosofía del derecho de Bobbio trasluce idéntica contradicción. Por una parte, incluso se ha mostrado más decidido defensor del positivismo legal que el propio Kelsen, al señalar el carácter histórico contingente de la «norma fundamental» de dicho autor, que sólo puede ser considerada expresión de una «ideología liberal». Por otra parte, comparte los valores del *Rechtsstaat* tal como fueron concebidos esencialmente por Kelsen y, por esta razón, se ve abocado a una posición basada en los derechos naturales, la misma que fue objeto de la crítica positivista original, aunque ahora traspuesta a un nivel que Bobbio denomina «plano metajurídico». Para un sutil análisis de las contradicciones resultantes, véase Sergio Cotta, «Bobbio: un positivista inquieto», en Umberto Scarpelli, ed., *La teoria generale del diritto. Problemi e tendenze attuale*, Milán, 1983, pp. 41-55. El mismo conflicto entre el rechazo intelectual de los fundamentos de la ley natural y el compromiso político con ellos puede apreciarse en la actitud de Bobbio acerca de los derechos humanos. Éstos, insiste con vehemencia, constituyen una mezcolanza mal definida, cambiante y en ocasiones mutuamente incompatible de pretensiones, ninguna de las cuales puede ser considerada «básica», puesto que lo que parece fundamental es siempre peculiar de una época o civilización determinadas. Por otra parte,

side en el paso siguiente, pues todos los países en los cuales prevalece la democracia liberal son capitalistas. ¿Cómo, dentro de este marco, ha de alcanzarse el socialismo? La honestidad y la lucidez de Bobbio no le permiten eludir ni ocultar este problema. No brinda una respuesta clara; las vacilaciones de su pensamiento sobre este asunto son evidentes, pero la conclusión a la que se inclina resulta inequívoca, pues sólo examina las dos estrategias que, según él, resultan coherentes para alcanzar un socialismo significativo. La primera son las reformas estructurales desde arriba, y la segunda, la ampliación de la participación democrática desde abajo. ¿Cuál es su veredicto sobre ellas? Manifiesta un profundo escepticismo respecto a ambas. Al escribir sobre las reformas estructurales, pregunta: «Supongamos que una transformación total pueda ser el resultado de una serie de reformas parciales: ¿hasta qué punto se halla preparado el sistema para aceptarlas? ¿Quién puede excluir la posibilidad de que la tolerancia del sistema tenga un límite, más allá del cual se quebrará en lugar de doblarse? Si aquellas personas cuyos intereses se ven amenazados reaccionan con violencia, ¿qué se puede hacer, sino responder con violencia?»[1] En otras palabras, los mecanismos centrales de la acumulación y la reproducción capitalistas acaso sean refractarios por esencia al cambio constitucional, lo que impondría una elección básica que hace añicos la propia idea de reforma estructural: o se respetan las estructuras, o se radicalizan las reformas. Bobbio nunca ha manifestado demasiado interés por la estrategia de las reformas estructurales, cuya historia se remonta a los debates belgas y franceses de los años treinta, pero, como ya hemos visto, ha considerado a menudo la perspectiva de una democratización progresiva de la sociedad civil. Podríamos esperar, entonces, que exprese un mayor entusiasmo por el po-

ahora, cuando todos los gobiernos reconocen su codificación en la Carta de las Naciones Unidas, los problemas derivados de su fundamentación teórica han sido resueltos con el advenimiento de su «universalidad fáctica» y, por ende, no es preciso fundamentarlos desde el punto de vista político. Acerca de esta forma de deshacer el nudo gordiano, véase «Sul fondamento dei diritti dell'uomo» y «Presente e avvenire dei diritti dell'uomo», en *Il problema della guerra e le vie della pace* (primera edición), Bolonia, 1970, pp. 119-157.

1. *Quale socialismo?*, p. 85; *WS*, p. 100-101.

tencial de esta segunda estrategia. De hecho, su conclusión es igualmente desesperanzada. «Hay buenas razones para sospechar que una extensión progresiva de la base democrática de nuestra sociedad afrontará un escollo insalvable, quiero decir insalvable dentro del sistema, a las puertas de las fábricas.»[1] El espacio para las reformas radicales está acotado por las propias características del orden económico que las exige. Estas dudas, concurrentes en su lógica, tienden a obstaculizar de manera efectiva el camino democrático-parlamentario hacia el socialismo con el que Bobbio se halla comprometido a nivel formal.

Por otra parte, los anteriores problemas se ven ahondados por dudas aún más radicales acerca de cuál sería el destino de la democracia en el socialismo, una vez alcanzada la sociedad sin clases. Hemos visto que el liberalismo de Bobbio no es de tipo económico: nunca ha mostrado especial apego por el mercado, pero, por la misma razón, no ha expresado tampoco mayor interés por las alternativas económicas al mercado. El capitalismo como sistema de producción, diferenciado del conjunto de injusticias que puedan darse en la distribución, es para Bobbio, en algunos aspectos, poco más que un contexto de referencia levemente reprensible; lo rechaza en general, mas nunca lo analiza. Por ende, cuando piensa en el socialismo, el cambio en la propiedad de los medios de producción que éste supondría no constituye para él un valor positivo en sí mismo. Por el contrario, la socialización, más allá de los límites de la economía mixta, sólo tiende a conjurar el espectro de un Estado todopoderoso, amo ahora no sólo de la vida política, sino también de la económica, lo que, desde luego, encarna un arraigado temor liberal. Como resultado de lo anterior, Bobbio termina por predecir que no sólo existirán los mismos obstáculos para la democracia dentro del socialismo que dentro del capitalismo, sino que los peligros para ella serían aún mayores: «Estoy persuadido de que en un Estado socialista la democracia

1. *Quale socialismo?*, p. 85; *WS*, p. 101. Por otra parte, últimamente, el escepticismo de Bobbio se ha extendido de las fábricas a la sociedad civil en su conjunto. «Me parece ahora que la ampliación de las instancias democráticas a la sociedad civil sería más una ilusión que una solución»: «Introduzione», en *Il sistema politico italiano tra crisi e innovazione*, p. 20. Compárese con la afirmación citada en la nota 5 de la página 168.

será aún más difícil.»[1] Lo menos que se puede decir de esta conclusión, es que resulta paradójica en un socialista democrático.

Pero estas dos reflexiones –la probable inviabilidad de un camino democrático hacia el socialismo, que éste pueda representar un peligro mayor que el liberalismo para la democracia– dan involuntariamente un relieve aún mayor a la opción histórica final de Bobbio. Entre el liberalismo y el socialismo, en la práctica se decide por el primero. En ocasiones justifica esta elección afirmando que es, en realidad, una alternativa más radical. En cierto sentido, escribe, la democracia «es una idea mucho más subversiva que el propio socialismo».[2] En la actualidad, esta afirmación no está restringida en absoluto a Bobbio, y su manera de razonarla se encuentra también muy difundida: consiste en redefinir el socialismo como una especificación sectorial de la democracia o una ejemplificación a nivel local de un concepto de orden superior. Declara así su tendencia hacia una concepción del socialismo que «hace mayor hincapié en el control del poder económico por una extensión de las reglas del juego democrático hacia la fábrica, o hacia la empresa en general, que en la transición de un modo de producción a otro» que implique una «colectivización general de los medios de producción».[3] La importancia de esta toma de posición, que se ha convertido prácticamente en un lugar común en los debates recientes, reside en la sustitución que efectúa. Esta concepción del socialismo, según la cual sería, en esencia, una democracia económica, responde a un doble propósito. Sirve a la vez para hacer extensiva a la causa del cambio social la legitimación fundamental del orden político existente, y para salvar el obstáculo ideológico fundamental a fin de llevar a cabo dicho cambio: la institución de la propiedad privada. Su lógica es la del circunloquio: la palabra que no quisiera tener que pronunciar es expropiación, y cuenta con una larga tradición tras de sí. Es probable que fuera el propio Mill el primer pensador que expuso de forma explícita esta concepción al considerar deseable

1. *Quale socialismo?*, p. 83; *WS*, p. 99.

2. *Ibid.*, p. 53; *WS*, p. 74.

3. «La filosofia politica», entrevista, en *Mondoperaio*, enero de 1986, p. 115.

que el socialismo fuera el crecimiento paulatino de una democracia industrial que pudiera permitirse dejar la propiedad capitalista de los medios de producción formalmente intacta, al haber conseguido elevar a los trabajadores a los puestos de decisión «sin violencia ni expoliación».[1] Podemos advertir la misma elucubración intelectual, y animada por los mismos motivos, en Russell, según quien la «autogestión en la industria» constituiría «la mejor manera para que Gran Bretaña avanzara hacia el comunismo».[2] Dewey tenía su propia versión: pretendía superar los «métodos autocráticos de dirección» en las empresas, «perjudi-

1. La esperanza de Mill se asentaba en que las sociedades cooperativas tuvieran tanto éxito que los trabajadores se mostraran cada vez menos dispuestos a trabajar únicamente por un salario. En estas circunstancias, «tanto los capitalistas privados como las asociaciones se verían gradualmente en la necesidad de dar a todo el cuerpo de trabajadores participación en los beneficios». Gracias a este proceso, conjeturaba, con el tiempo se produciría un «cambio en la sociedad» que, «sin violencia ni expoliación, e incluso sin ninguna perturbación repentina de las costumbres y las expectativas existentes, daría cumplimiento, al menos en el sector industrial, a las mejores aspiraciones del espíritu democrático». Esto llevaría a los capitalistas, en última instancia, a prestar su capital a los trabajadores «con tasas decrecientes de interés y, por último, tal vez incluso a entregarles su capital a cambio de un número determinado de anualidades». El desarrollo de estas ideas se encuentra en las ediciones de 1852 y 1865 de *Principles of Political Economy*: véase *Collected Works*, Vol. III, Toronto, 1963, p. 793. De los escritores modernos, Dahl sería tal vez el más próximo en inspiración a Mill a este respecto. Véanse sus argumentos en favor de la propiedad cooperativa y su idea de los avances experimentales hacia ella en *A Preface to Economic Democracy*, pp. 148-160.

2. «Los capitalistas valoran dos cosas: su poder y su dinero; entre ellos hay muchos que sólo valoran su dinero. Es más inteligente concentrarse primero en el poder, como se hace al tratar de implantar la autogestión en la industria, sin confiscar los ingresos de los capitalistas. De esta manera, los capitalistas se convierten gradualmente en obvios haraganes, su función activa en la industria acaba por desaparecer y, en última instancia, pueden ser despojados de sus bienes sin grandes transtornos y sin que estén en condiciones de oponerse con éxito»: *The Practice and Theory of Bolshevism*, Londres, 1920, p. 183. Debe decirse que en el resto de sus obras Russell no da razones de peso para creer que los capitalistas disociaran su dinero de su poder y dieran tan poca importancia a éste (en Power: *A Social Analysis* expone la tesis contraria), ni para suponer que un resultado tan evidente para quienes se proponían desposeerlos no lo fuera también para ellos.

ciales para la democracia» en cuanto obran en contra de una «comunicación efectiva» o «libre discusión».[1] La reaparición de la sustitución de los capitalistas por los obreros en los cargos directivos en Bobbio da testimonio de la persistencia de esta tradición como leitmotiv de sucesivos intentos por conciliar liberalismo y socialismo. Si bien sus efectos prácticos han sido hasta ahora relativamente menores, ello se debe en parte a que, por lo general, las grandes instituciones sociales no se democratizan sin oponer resistencia. Las prerrogativas de la propiedad privada conforman un bastión tremendamente fuerte de la ideología dominante del capitalismo, cuyo poder positivo se ve aún más fortalecido gracias al mensaje negativo inculcado por la división del trabajo, según el cual la jerarquía organizativa es condición de la eficiencia industrial. Conjuntamente, estas dos circunstancias han representado un escollo insuperable para unos llamamientos a la democracia económica cuyo contenido, por otra parte, siempre es considerado utópico e irrealizable por los capitalistas. ¿Será una casualidad que, al contrario de lo que ha ocurrido con el derecho al voto, cuya pauta de sucesivas ampliaciones se creyó, evidentemente con un optimismo exagerado, que seguirían, los derechos de cogestión en la industria rara vez, si es que ha habido alguna, hayan sido acumulativos y que con tanta facilidad se diluyan o deroguen?

Bobbio es demasiado realista para pasar por alto estas dificultades. Su afirmación de que la democracia resulta más subversiva que el socialismo tiene un carácter más bien táctico que sistemático. Su verdadero pensamiento se encuentra en otros lugares, donde es posible apreciar que sus convicciones reales son exactamente las contrarias. «La aceptación de un régimen de-

1. *German Philosophy and Politics*, Nueva York, 1942 (reedición), p. 46. Aquí, como en otros lugares, Dewey parece anticiparse a los temas principales de los escritos de Habermas. Cuando explica que los Estados Unidos necesitaban una filosofía que «articulase los métodos y objetivos del modo de vida democrático», sostiene que «la filosofía que formule tal método será aquella que reconozca la primacía de la comunicación», toda vez que «los prejuicios surgidos de la posición económica, la raza o la religión ponen en peligro la democracia porque levantan barreras a la comunicación, o la desvían y la distorsionan», pp. 46-47.

mocrático presupone aceptar también una ideología moderada», declara,[1] porque «las decisiones mayoritarias dentro de un orden político asentado en el sufragio universal permiten cambios dentro del sistema, pero no el cambio de sistema».[2] La permanencia del capitalismo como orden social se convierte, en otras palabras, en premisa de toda participación efectiva en el Estado representativo. Paradójicamente, como el propio Bobbio observa con ingenuidad, ello no significa que, si el capitalismo es intocable, la democracia resulte por ello inviolable. La historia ha demostrado otra cosa: «es imposible dar un salto que represente un cambio cualitativo mediante la democracia, pero no morir por ella».[3] Si bien la vía parlamentaria hacia el socialismo todavía está por descubrir, la experiencia de Italia y de Alemania entre ambas guerras mundiales nos recuerda que hay una vía parlamentaria hacia el fascismo. Hay que hacer frente a esta incómoda realidad. Para Bobbio, esto no menoscaba el valor de la democracia liberal, pero pone de manifiesto la necesidad de mecanismos constitucionales para protegerla.

Estos mecanismos han sido, en último término, su preocupación fundamental. Sobre los dos problemas: «¿quién gobierna?» y «¿cómo gobierna?», Bobbio declara sin más, en 1975, que «no hay duda de que lo segundo ha sido siempre más importante que lo primero».[4] En otras palabras, lo que importa no es qué clase domine, sino cómo lo hace. Con ello se pone de manifiesto que Bobbio, en lo más hondo de su ser, se inclina por el polo liberal de su pensamiento. Por ese mismo motivo, de las dos críticas a la democracia representativa que encontramos en su obra, es la conservadora y no la socialista la que tiene el peso final. En sus más recientes escritos, esta crítica tiende, en un giro que resulta familiar, a convertirse virtualmente en una perversa apología. Bobbio, haciendo de la necesidad virtud, escribe: «La apatía política no es, ni mucho menos, un síntoma de crisis en un sistema democrático, sino, por lo general, un signo de buena salud.»[5] Es

1. «La filosofia politica», p. 114.
2. «La regola della maggioranza e i suoi limiti», p. 20.
3. *Ibid.*, p. 21.
4. *Quale socialismo?*, p. 38; *WS*, p. 61.
5. *Il futuro della democrazia*, p. 61; *FD*, p. 67.

una manifestación de «benevolente indiferencia» hacia la política como tal, fundada en el buen sentido, pues en las sociedades democráticas los grandes cambios sociales no son, por lo general, resultado de la acción política, sino del desarrollo de las capacidades tecnológicas y la evolución de las actitudes culturales, es decir, de procesos moleculares involuntarios más que de intervenciones legislativas deliberadas. Esta «continua transformación» a través del flujo de invenciones y la consiguiente adaptación de las costumbres reduce notablemente la significación de las ideas reformistas, incluso del «reformismo tradicional», cuya importancia, pese a su moderación, ha sobreestimado siempre la socialdemocracia.[1] En estas condiciones, es mejor aceptar el programa político de una competencia limitada entre las élites que arriesgar la estabilidad del marco constitucional planteándole exigencias demasiado ambiciosas. Bobbio, con su habitual elocuencia, resume lo anterior en la siguiente frase: «No hay mayor amenaza contra la democracia que su exceso.»[2] Una fórmula elegantemente elitista.

IV. Conclusiones, interrogantes

¿Cómo debemos juzgar estas cadencias finales? Su significado puede buscarse en dos niveles. Por una parte, reflejan, sin duda, cierta experiencia biográfica que ha influido profundamente en Bobbio y de la que se muestra del todo consciente, esto es, un desencanto propio de Italia. Hay que recordar que en ninguno de los países de Europa occidental estuvieron tan legítimamente fundadas las esperanzas políticas de la izquierda cuando llegó el fin de la guerra como en Italia, donde se habían dado la mayor resistencia popular, el fermento intelectual más vigoroso,

1. «Riformismo, socialismo, eguaglianza», en *Mondoperaio*, mayo de 1985, pp. 67-68.

2. *Il futuro della democrazia*, p. 13; *FD*, p. 31. Este pensamiento es tan antiguo como la oligarquía romana. Cf. Cicerón: «Demasiada libertad reducirá a un pueblo libre a la servidumbre»: *República*, I, 68.

el más amplio movimiento radical obrero; fue una etapa cuyo recuerdo no se ha extinguido del todo, pues algo de él subsiste en el aura internacional del Partido Comunista Italiano. Sin embargo, tampoco en ningún otro país se vieron más frustradas estas esperanzas durante las décadas subsiguientes. Los textos de Bobbio son como un prisma cristalino de esta historia. En 1945 declaró que «el recurso al sufragio universal pone fin al experimento democrático al establecer una democracia indirecta» y, en nombre de las ideas federales de Cattaneo, abogó con vehemencia por un avance hacia la «democracia directa» a través de «la multiplicación de las instituciones de autogobierno».[1] Veinticinco años después, al reeditar este ensayo, entre otros, en una recopilación, escribió en su introducción las siguientes palabras: «No se me oculta que el balance de nuestra generación ha sido catastrófico. Perseguimos las "seducciones alcinescas"[2] de la Justicia y la Libertad; hemos conseguido muy poca justicia y quizá estemos perdiendo la libertad.»[3] Estas líneas fueron escritas en 1970, un año especialmente amargo para Bobbio. Sus temores de que la libertad obtenida con la Liberación se revelase «fútil», al ser dilapidada por el orden establecido y luego destruida por la subversión terrorista que se había levantado contra él, alcanzaron su apogeo en el período siguiente. A mediados de la década de los años ochenta, juzgaba que los peores peligros habían pasado y comentaba, con alivio, la relativa estabilización de la democracia italiana. Los términos en que lo hacía, sin embargo, no pueden ser

1. «Stati Uniti d'Italia», reeditado en *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Turín, 1971, p. 55. En 1946, relata Bobbio, cuando el Partido de la Acción se encontraba en plena crisis interna, «me opuse enfáticamente a la idea de fundar un partido de clase media que se limitara a restaurar la antigua democracia parlamentaria que había sido eliminada por el fascismo». Véase su reciente contribución al número especial de *Il Ponte* sobre el socialismo liberal: XLII, número 1, enero-febrero de 1986, p. 145, texto que contiene también incisivos comentarios sobre el destino del Partido Socialista Italiano.

2. Alusión a la maga Alcina, hermana de Morgana. En *Orlando furioso*, de Ariosto, atrae a los hombres con espejismos y los convierte en árboles, rocas o animales salvajes cuando se cansa de ellos. *(N. de la T.)*

3. *Una filosofia militante*, p. XI.

considerados un tributo al espíritu cívico de la nación: «Es posible ser libre por convicción o sólo por hábito. No sé cuántos italianos son en realidad verdaderos amantes de la libertad. Quizá pocos. Pero son innumerables los que, por haber respirado la libertad durante muchos años, no podrían prescindir de ella, aun cuando no lo sepan. Para citar la célebre frase de Rousseau en un contexto diferente, los italianos viven en una sociedad en la cual, por razones que muchos ignoran y que los tienen sin cuidado, se ven "obligados a ser libres" por fuerzas superiores a ellos.»[1]

En esta conclusión, si bien se retracta de las predicciones más apocalípticas de la década precedente, no suaviza de forma sustancial su balance histórico de la República por cuya creación luchó. Al vindicar los valores de la Resistencia, una lucha en la que «no estábamos equivocados», recordaba de nuevo hace poco el abismo entre «los ideales de ayer» y «la realidad de hoy» en los siguientes términos: «Hemos aprendido a encararnos con la sociedad democrática sin ilusiones. No estamos más satisfechos, sino que nos hemos vuelto menos exigentes. La diferencia entre las preocupaciones de entonces y las que tenemos ahora reside en ello. La calidad general de nuestra vida común no ha mejorado, e incluso en ciertos aspectos ha empeorado. Somos nosotros quienes hemos cambiado; somos más realistas y menos ingenuos.»[2] Esta sincera confesión explica buena parte de la aparente aceptación por Bobbio del descolorido minimalismo que caracteriza al orden representativo en Italia, su voluntad de hallar razones, o consuelos, para el menosprecio de los intereses políticos del pueblo por unas élites cuyo régimen durante largo tiempo ha significado poco más que pan y escándalos. Bobbio explica su propia vivencia de esta situación con su típica y autocrítica honestidad. Tras describir la casuística del conformismo arriba citada –el carácter benevolente de la apatía política, las necesarias limitaciones de las alternativas políticas–, observa: «No sé si las reflexiones que he formulado aquí pueden considerarse, en general, razonables y realistas, pero sé con certeza que serán recibidas con desilusión y desánimo por

1. *Profilo ideologico del novecento italiano*, p. 183.
2. *Italia civile*, p. 6.

quienes, enfrentados a la degradación de la vida pública en Italia, al vergonzoso espectáculo de corrupción, supina ignorancia, ambición y cinismo que la mayoría de nuestros políticos profesionales nos ofrecen cada día, piensan que los canales permitidos por el sistema no son adecuados para realizar reformas y menos aún para transformarlo de forma radical.» Dirigiéndose a ellos, Bobbio prosigue: «Este escritor pertenece a una generación de personas que perdieron sus esperanzas hace más de treinta años, poco después del fin de la guerra, y nunca las han recobrado, excepto durante algunos momentos ocasionales, tan escasos como transitorios, que no condujeron a nada. Tales momentos se presentaron al ritmo de uno por década: el fracaso del proyecto de ley que proponía conceder automáticamente el 65 por ciento de los escaños parlamentarios al partido o coalición que obtuviera al menos el 50,01 por ciento de los votos en las elecciones (1953), la formación del centroizquierda (1964), el gran resurgimiento del Partido Comunista Italiano (1975).» «Por haber vivido durante muchos años viendo truncadas todas mis esperanzas, he aprendido a resignarme a mi propia impotencia [...]. Pero acepto sin reparos que estos argumentos no sean válidos para la juventud italiana, que no vivió el fascismo y sólo conoce esta democracia nuestra, menos que mediocre, y, por esta razón, no se halla igualmente dispuesta a aceptar los argumentos del mal menor.»[1]

Estos sentimientos, así como la experiencia que los anima, distinguen a Bobbio de sus grandes predecesores. No hay razones para dudar de su sinceridad, pero hay un aspecto en el que no le hacen justicia. Existe una diferencia entre ideal e influencia. Desencanto no significa necesariamente impotencia. Las tempranas esperanzas de Bobbio no se realizaron, pero fue extraordinaria la aceptación que tuvieron sus posteriores admoniciones. Si comparamos su obra con la de Mill, Russell o Dewey, salta a la vista que no ha sido un pensador original del mismo género que ellos. Él es el primero en señalar el carácter derivado de sus principales ideas, que considera un rasgo común de la cultura italiana de la posguerra que la distinguen de la de los primeros años del si-

1. *Il futuro della democrazia*, pp. 64-65; *FD*, pp. 70-71.

glo.[1] No obstante, su influencia política sobre su propia época ha sido ciertamente mayor que la de aquellos autores. En efecto, fue Bobbio quien instó al Partido Comunista Italiano a suscribir las tesis eurocomunistas y previó su adopción con veinte años de adelanto. Desempeñó un importante papel en el abandono de su pasado marxista por parte del Partido Socialista Italiano. Contribuyó a hacer frente al reto de la extrema izquierda durante la misma época. Anticipó el rechazo de los dos principales partidos del movimiento obrero italiano a la idea de una «tercera vía». Resulta difícil pensar en otro intelectual que haya ejercido un ascendiente tan real y evidente sobre el ámbito político de su país desde la guerra.[2] En sucesivos debates, Bobbio se ganó su influencia no sólo por una poco habitual combinación de talento expresivo y erudición, sino por una singular transparencia y honestidad personales. Incluso cuando defendió posiciones cada vez más neomoderadas contra críticas más que justificadas por parte de sus oponentes radicales, en general, prevaleció su superioridad intelectual y moral sobre ellos.

No obstante, esta actitud mesurada, como hemos visto, ha terminado por dejar en entredicho el proyecto mismo de conciliar liberalismo y socialismo. Mill calificaba de «quiméricos» los esquemas socialistas antes del viraje teórico con que inauguró la historia de los esfuerzos por conjugarlos con los principios liberales. Bobbio, luego de participar en la búsqueda práctica de un socialismo liberal de esas características desde el Partido de la Acción, lo ha considerado algo «quimérico», «un noble ideal».[3] Más allá de

1. «Todo lo que se hizo entonces revela apresuramiento, improvisación y falta de originalidad. Éramos, en el mejor de los casos, divulgadores.» *Maestri e compagni*, p. 26.

2. El único fracaso en esta lista de éxitos sólo puede hacerle honor: no logró imponer su oposición a las armas nucleares. Véanse sus amargos comentarios acerca de la completa indiferencia de la política oficial italiana ante este problema en la segunda edición de *Il problema della guerra e le vie della pace*, Milán, 1984, pp. 5-7: «quienes dan la alarma son como perros que aúllan a la luna».

3. *Una filosofia militante*, p. 201; *Liberalismo e democrazia*, p. 62: «Si bien la conciliación de liberalismo y socialismo sigue siendo hasta ahora un noble ideal, la creciente identificación del liberalismo con las fuerzas del mercado es, por el contrario, una realidad indiscutible.»

las razones históricas que suscitaron esta ironía, inscritas en la propia experiencia política de Bobbio, hubo también un motivo intelectual. Desde un comienzo, su formación teórica incluyó tendencias conservadoras, aparte de liberales y socialistas. Bobbio siempre se ha caracterizado por mostrarse sincera y admirablemente progresista en sus simpatías e intenciones personales; desde todos los puntos de vista, es un pensador ilustrado y lleno de nobleza. No obstante estas intenciones, sus escritos traslucen cierto patrón de afinidades electivas; en efecto, en los textos de Bobbio, el socialismo liberal resulta ser una combinación inestable: ambos elementos, liberalismo y socialismo, después de atraerse el uno al otro, terminan por separarse, y, durante este mismo proceso químico, el liberalismo se inclina hacia el conservadurismo.

¿Hasta qué punto es verdaderamente representativa esa recombinación de elementos? Más allá de las circunstancias específicas de Italia, ¿en qué medida resultan operativas esas afinidades electivas –con independencia de la voluntad de los pensadores individuales– en el contexto más amplio del pensamiento político moderno? El término «liberalismo» surgió por primera vez como bandera el 18 de brumario del año VIII, cuando Napoleón puso fin a la República Francesa y declaró que había asumido el poder para «proteger a los hombres de ideas liberales».[1] A pesar de todas las vicisitudes por las que ha pasado después este motivo original quizá no se haya perdido del todo. Pero también es cierto que el Primer Imperio contribuyó a que surgiera en otros lugares un concepto más radical de la idea, pues el mismo término inspiró en España la primera revolución europea contra la Restauración. Cuando el antiguo orden fue cuestionado en 1848 a escala continental, se inició el intento históricamente recurrente de extender el liberalismo más allá de sí mismo para que se adaptara a las nuevas clases y valores sociales. Hasta ahora, sorprende la desproporción entre sus credenciales intelectuales y las consecuencias políticas de los sucesivos proyectos que se han desarrolado a lo largo de los años. Pese a toda la buena voluntad y al talento invertidos en ella, la síntesis de liberalis-

1. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, eds., *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. III, Stuttgart, 1982, pp. 749-751.

mo y socialismo nunca ha arraigado. Esto no es un argumento para que tenga que ser siempre así. Las renovadas energías que atrae en la actualidad esta idea –pues ¿quién desearía un socialismo no liberal?– podrían apuntar en otra dirección. Pero es demasiado pronto para decirlo. Con todo, es probable que la comprensión histórica de este proyecto sea requisito indispensable para retomarlo y llevarlo a buen puerto.

1988

6. ROBERTO UNGER Y LAS POLÍTICAS DE TRANSFERENCIA DE PODER

La mayor potencia industrial del hemisferio sur concluyó recientemente uno de los procesos constituyentes más prolongados y controvertidos en la historia moderna. El fruto de los diecinueve meses de trabajo de la Asamblea Constituyente del Brasil ha suscitado ya violentas reacciones. «Cláusulas acerca del empleo dignas de Cuba, de la inversión extranjera que recuerdan a Rumania, de la propiedad privada adecuadas para Guinea-Bissau. Ni el más leve asomo de civilización», afirmó refiriéndose al talante de la nueva Constitución el derechista Roberto Campos, ministro de Planificación y embajador en Londres durante el régimen de los generales, y en la actualidad senador en representación de los «barones» ganaderos de Matto Grosso. Por casualidad durante los mismos meses, en el hemisferio norte, un estadounidense de origen brasileño publicó un ejercicio único y ambicioso de teoría constitucional en el cual pretende delinear no sólo una política, sino la economía y la sociedad correspondientes. Su autor, Roberto Mangabeira Unger, desciende de una de las más conocidas familias de políticos de Bahía. Su abuelo, Ottavio, ministro de Relaciones Exteriores durante la Primera República brasileña, era un oligarca de legendaria elocuencia que osciló entre el fascismo y el liberalismo a causa de su oposición a Vargas;[1] su tío abuelo, João, fundó y dirigió el pequeño Partido Socialista

1. En 1930 Getúlio Vargas (1883-1954), gobernador del estado de Río Grande del Sur, dio un golpe de Estado y se autoproclamó presidente del Brasil. Liberal al principio, evolucionó hacia posiciones cada vez más con-

Brasileño. Roberto, debido al exilio de su abuelo en los Estados Unidos bajo el Estado Novo, se educó en ambos países. Durante la última década, ha sido profesor de teoría crítica del derecho en la Escuela de Derecho de Harvard y ha vuelto en repetidas ocasiones a su país de origen, donde se convirtió en un acerbo impugnador de la Constitución desde una perspectiva de izquierdas, por considerar que multiplica falsos derechos sociales al tiempo que legaliza ulteriores injerencias militares en la política brasileña: Unger, para su audiencia estadounidense, o Mangabeira, para la brasileña, forma parte, al igual que Edward Said o Salman Rushdie, de esa constelación de intelectuales provenientes del Tercer Mundo que desarrollan sus actividades y adquieren prestigio en el Primero, pero sin dejarse asimilar por éste, y cuyos número e influencia se hallan destinados a crecer.

La originalidad del proyecto de Unger reside en su combinación de objetivos: «*Politics* ofrece una teoría explicativa de la sociedad y un programa de reconstrucción social. La teoría se esfuerza por presentar una alternativa radical al marxismo. El programa define una alternativa radical a la socialdemocracia.»[1] Es este sorprendente doble reto lo que da a la obra su fuerza peculiar. El vehículo elegido para transmitir dicho proyecto, sin embargo, no es siempre el más adecuado a sus propósitos. Definido con claridad al comienzo, se desvía y dispersa luego por la multiplicación y la repetición de los temas. El texto de *Politics* cuenta (hasta ahora) con más de mil páginas. La organización nominal de los tres libros no corresponde en absoluto a su verdadera arquitectura, cuyo fundamento se encuentra en realidad en un libro anterior, *Passion – An Essay on Personality*, y cuyo punto culminante,

servadoras hasta que en 1937 derogó la Constitución, se proclamó dictador y estableció el Estado Novo, inspirado en los principios del fascismo italiano y el corporativismo portugués de Salazar. Fue derrocado en 1945. *(N. de la T.)*

1. *Politics, a Work in Constructive Theory* es el título general de la obra de Unger, de la que han aparecido hasta ahora tres volúmenes: *Social Theory: its Situation and Task* o «A Critical Introduction», *False Necessity* o «Part I: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy», y *Plasticity into Power* o «Variations on Themes: Comparative-Historical Studies on the Institutional Conditions of Economic and Military Success», todos publicados por Cambridge University Press a finales de 1987. En adelante, *ST, FN, PP.*

por decirlo así, será presumiblemente la ética anunciada como «segunda parte» del conjunto de la obra en *False Necessity*. La ambición intelectual ha obtenido un costoso triunfo sobre la comunicación política con tanto gigantismo. Prácticamente, en toda formulación de una propuesta política hay siempre una relación directa entre extensión y efecto. En este caso, el impacto de las propuestas programáticas, a menudo de lo más estimulantes desde del punto de vista intelectual, se ve inevitablemente reducido por la extravagante masa de ideas amorfas que las rodea.

La prosa de Unger, cuya fuerza retórica es de una intensidad poco común, no es capaz de solucionar esta dificultad. Despliega una infatigable energía estilística en la búsqueda de un vocabulario libre de jerga teórica y clichés políticos, con memorables y felices resultados. Sin embargo, también recurre en ocasiones a un tono menos afortunado, casi de exhortación religiosa: «Intenta, lector, comprender, a través de un acto de empatía imaginativa, la amargura que por fuerza ha de sentir una persona cuando descubre que doctrinas concebidas para emancipar e ilustrar han acabado convirtiéndose en instrumentos de confusión y sometimiento [...]. Se trata de un ejemplo de una ilusión que insensiblemente ha llegado a convertirse en algo perjudicial. Me indujo a escribir un libro para enmendar las cosas.» «Cuando el argumento general caiga en la confusión y la oscuridad, cuando vacile y tropiece, ayúdame. Remítete al objetivo descrito en el libro y revisa lo que digo a la luz de lo que quiero decir.»[1] Unger desdeña los aparatos de referencias convencionales y añade en su lugar como apéndice a *False Necessity* una larguísima lista de lecturas, cuya recomendación final para el estudio de la revolución cultural (después de Hegel o Kierkegaard) es: «Véase la guía de programas de televisión», una ocurrencia poco graciosa, que recuerda las de algunos de los predicadores televisivos hoy tan en boga. Sería un error conceder demasiada importancia a este aspecto histriónico de la obra, pero las vibrantes interpelaciones destinadas a concentrar la atención se exponen a desviarla del serio núcleo de la argumentación de Unger.

La premisa central de *Politics* es que «las formas actuales de las economías descentralizadas y las democracias pluralistas (merca-

1. *ST*, pp. 78-79; 9.

dos sostenidos por derechos de propiedad absolutos) no son ni la necesaria ni la mejor expresión de los ideales que nos han sido transmitidos de libertad e igualdad. Frustran los objetivos mismos por los que los defendemos».[1] La obra se propone desarrollar una alternativa convincente a estas formas congeladas que vaya más allá de los límites de la socialdemocracia, «una forma distinta de reorganizar los gobiernos y las economías que garantice la realización de manera más efectiva de ambos aspectos del compromiso radical: la subversión de las divisiones y las jerarquías sociales y la afirmación de la voluntad por encima de la costumbre y los constreñimientos». Esta reconstrucción institucional resulta para Unger inseparable de una transmutación de los valores culturales, es decir, de una «política radical de las relaciones personales» que «nos permita vincular izquierdismo y modernidad».[2]

Estos objetivos políticos contemporáneos se enmarcan en una mucho más amplia teoría de la historia, que les da carta de naturaleza. Unger construye su planteamiento sobre un doble rechazo: en primer lugar, del marxismo, porque se adhiere a una visión del pasado definida por un número limitado de modos de producción, concebidos como órdenes integrados susceptibles de repetirse en diferentes épocas o entornos, así como de las demás variantes de la «teoría de la estructura profunda»; y, en segundo lugar, del positivismo sociológico o historiográfico, por cuanto tiende a negar la existencia de totalidades sociales o discontinuidades cualitativas. En contra de este último, Unger insiste en que sin duda existen estructuras identificables y decisivas, lo que llama «contextos formativos», por oposición a las «rutinas formadas», subordinadas a ellos. En contra del marxismo y las variantes de la «teoría de la estructura profunda», argumenta que cada una de tales estructuras se muestra al mismo tiempo internamente disociable e históricamente única: no resulta necesario que los elementos que la conforman se adecuen unos a otros, y su combinación nunca se repite. Los contextos formativos, entendidos de esta manera, ejercen un formidable control sobre todas las prácticas sociales y las aprisionen en un molde específico de rutinas

1. *ST*, pp. 6-7.
2. *Ibid.*

predecibles. Pero también implican una contingencia fundamental, pues no hay una lógica intrínseca que vincule entre sí sus partes constitutivas. La oposición convencional en la política moderna entre reforma y revolución (o entre cambios parciales y cambio total), la primera potencialmente ineficaz, la segunda hipotéticamente destructiva, estaría entonces desencaminada. Los contextos formativos pueden ser desmontados poco a poco, mediante acciones tácticas parciales encaminadas a conseguir alteraciones fundamentales. El verdadero contraste se da entre los conflictos que «revisan» el contexto y los que lo «preservan», pero no hay un abismo insalvable entre ambos; más bien forman un continuo, en el cual las disputas acerca de las rutinas pueden intensificarse súbitamente y transformarse en batallas por las estructuras.

¿Por qué siempre resulta posible semejante intensificación? Unger apela para contestar a este interrogante a un atributo transhistórico de la especie, al que denomina su «capacidad negativa». El sentido que confiere a esta expresión es prácticamente el contrario del que le dio Keats. Denota para Unger una voluntad activa y una imaginación infatigable dispuestas a luchar contra toda circunstancia o convención, una capacidad humana innata para trascender todo contexto dado negándolo por el pensamiento o la acción. Como tal, sostiene Unger, su ejercicio se ha extendido de forma progresiva desde los albores de la civilización y ha dado a la historia la dirección acumulativa, más no irreversible, que parece tener. Hoy en día, la finalidad de la política debe ser ampliar el ámbito de esa capacidad negativa mediante la creación de contextos institucionales continuamente abiertos a su propia revisión, lo que reduciría la brecha entre estructuras y rutinas y «desencastillaría» la vida social en su conjunto.

Este «desencastillamiento» tiene valor pragmático, pero también moral. En el pasado, el éxito económico y militar de los Estados dependió siempre del grado en que alcanzaron aquello que Unger llama «plasticidad», es decir, la capacidad de promover una «despiadada recombinación» de los factores de producción, comunicación o destrucción para hacer frente a condiciones y oportunidades cambiantes. No obstante, este grado de flexibilidad institucional se asociaba por lo general a un poder depredador o despótico: el gobierno de los conquistadores nómadas, las

burocracias agrarias, las oligarquías mercantiles. No obstante, en cuanto empieza a surgir la soberanía popular, esa flexibilidad institucional adquiere fuerza normativa como principio de emancipación social al unísono con el crecimiento de la prosperidad material, pues desde entonces el carácter fijo de las jerarquías y las dependencias tradicionales puede ser visto como una falsa necesidad de la que es posible prescindir por la voluntad general. El advenimiento del *Rechtsstaat*, el sufragio universal y la seguridad social representarían tan sólo el vacilante inicio de este proceso. Unger mira más allá de todo esto y contempla una democracia que haya recibido una radical «transferencia de poder», capaz de rehacer con libertad todas las dimensiones de su vida comunitaria. Su propio programa para transferir poder a esa democracia abarca por igual propuestas para la reorganización del gobierno, la propiedad, el trabajo y las relaciones personales, con el espíritu de destruir «la oposición tradicional y supersticiosa» entre liberalismo y socialismo.

En la amplia construcción de Unger hay planos teóricos diferenciados. El más visible de ellos, y que constituye su fundamento, es una antropología filosófica que no se desarrolla en *Politics*, sino en una obra anterior de la que depende gran parte de la trilogía que comentamos: *Passions – An Essay on Personality* (1984). Allí postulaba Unger un doble modelo del yo: por una parte, dotado de una infinita movilidad en condiciones siempre finitas, y, por otra, poseído por una atracción connatural, pero peligrosa, hacia los demás. El mundo exterior y todas las personalidades están sujetos a ser trascendidos permanentemente por el yo, pero éste se halla sujeto a una necesidad ilimitada de los demás que entraña también un peligro sin límites, el de la «pusilánime dependencia», es decir, el conformismo colectivo. No hay una naturaleza humana permanente, sólo una tensión innata entre el apego a los demás y el temor que despiertan. Unger presenta esta idea, de manera poco plausible, como una reformulación de la «imagen cristiana y romántica del hombre», fortalecida con un toque nietzscheano. De hecho, sorprende su similitud con la descripción de la conciencia que Sartre efectúa en *El ser y la nada*, ya que

representa la misma capacidad mercurial que tiene el para-sí para eludir todas las limitaciones impuestas y la misma atormentada dialéctica de sus relaciones con los demás. Sin embargo, mientras que el primer Sartre se mostraba en esencia asocial y sus conclusiones resultaban negativas, Unger prefiere dar una solución positiva a las mismas premisas existenciales mediante la proyección de una sociedad basada en ellas. «Es preciso realizar el ideal de la modernidad como forma de vida.»[1] El principio unificador de una forma semejante sería la transferencia de poder. Unger utiliza simultáneamente este concepto para designar, por una parte, la transformación de la capacidad individual de trascendencia en un poder colectivo de revisión de contextos, y, por otra, el «dominio» del contacto de cada individuo con los demás, que exige satisfacer a la vez la necesidad de un compromiso apasionado y la de eludir una dependencia peligrosa en las relaciones intersubjetivas. La tensión que nace de conjugar estos dos sentidos diferentes de «transferencia de poder» –salta a la vista que el segundo es un injerto voluntario en el primero– recorre toda la obra de Unger. En efecto, los dos ideales subyacentes permanecen disociados y su forzada combinación produce los disonantes llamamientos a las virtudes contrapuestas de «ardor y suavidad», «grandeza y dulzura», que constituyen un rasgo característico del estilo de Unger.[2]

La preeminencia de la primera inquietud, evidente, aunque no formulada de manera explícita, en el punto de partida existencial de Unger, se muestra de manera mucho menos ambigua cuando éste procede a analizar los problemas históricos que integran el segundo plano teórico principal de su obra. Para Sartre, cuando llega al terreno de la historia en *Crítica de la razón dialéctica*, el «motor negativo» del desarrollo humano es la escasez. Para Unger, el motor es negativo sólo nominalmente, por cuanto se apropia de manera caprichosa de una expresión de Keats cuyo significado invierte. La fuerza que mueve la historia es, en realidad, la perpetua disposición positiva de los seres humanos a trascender los contextos que han heredado, el desarrollo como *dépassement*. La escasez y la inercia práctica no desaparecen del todo, pero que-

1. *Passion – An Essay on Personality*, Nueva York, 1984, p. 17.
2. *Passion*, p. 270; *FN*, p. 595.

dan relegadas a obstrucciones o intromisiones secundarias en el camino de la voluntad revisionista, bajo la apariencia de una necesidad de «exacción coercitiva de la plusvalía» (superada hace largo tiempo), y de la persistencia de «efectos secuenciales» (que tienden a disminuir), respectivamente. El esquema formal de la teoría de la historia de Unger puede interpretarse, pues, como una trascodificación optimista de la de Sartre.

Sin embargo, a diferencia de Sartre, Unger plantea análisis sustantivos de los principales episodios ocurridos en el transcurso de la historia, en los cuales el instrumento conceptual clave es la noción de contexto formativo. Éste se presenta, de forma explícita, como una alternativa al modo de producción de la tradición marxista, al que rechaza por considerarlo excesivamente rígido y reiterativo. Un contexto formativo es algo más flexible y singular: es un conjunto institucional e ideológico accidental que regula tanto las expectativas normales como los conflictos habituales suscitados por la distribución de los principales recursos. El ejemplo contemporáneo que constituyen los países del Atlántico norte incluye, según Unger, la división constitucional de los poderes del gobierno, una rivalidad entre los partidos políticos vinculada de manera incongruente con las clases, unas economías de mercado basadas en derechos de propiedad absolutos, la supervisión burocrática de la actividad económica, la libertad sindical, la organización científica del trabajo y un lenguaje que hace hincapié en la comunidad privada, la igualdad cívica y el contrato voluntario.[1] El precio de la flexibilidad de configuración, tan valorada por este autor, es, en otras palabras, la vaguedad de límites y el carácter indiscriminado de los elementos que la conforman, pues los recursos «tangibles» e «intangibles» de los que depende la definición misma de contexto formativo, nunca son señalados con claridad. Como resultado de ello, el concepto carece de toda jerarquía de determinación y su única ley de movimiento es cíclica, pues desde un principio su verdadera dinámica no se ha identificado con el funcionamiento de los contextos, sino precisamente con su ruptura gracias a la capacidad negativa.

Unger suministra dos ejemplos primordiales de estos ciclos

1. *ST*, p. 152.

históricos. El primero y, con mucho, el más amplio, es el que denomina «ciclo de reversión» en los imperios burocráticos agrarios –el de los Han, el romano, el bizantino, el coreano, el del gran mogol–. Tales Estados, declara, se asentaron, en lo esencial, más en una economía monetaria que en el trabajo obligatorio o en el trueque, pues una agricultura comercial, que generaba tributos en efectivo, era condición previa de la autonomía política de un gobierno central capaz de soportar las presiones centrífugas de los magnates locales. La base normal de estos aristócratas era la hacienda autárquica de grandes dimensiones; la producción para el mercado, por otra parte, era asumida, en general, por los pequeños cultivadores independientes. La contradicción del régimen imperial estriba en que se sentía solidario socialmente con el dominio de la nobleza, pero dependía económicamente de la vitalidad del campesinado. Para mantener a raya las presiones de los magnates, el Estado podía apelar a un repertorio limitado de políticas que se repiten una y otra vez en épocas y lugares muy distantes entre sí: el reclutamiento del personal burocrático entre los plebeyos, el ennoblecimiento de los funcionarios como recompensa por sus servicios, el establecimiento de colonias militares-agrarias. Con el paso del tiempo, sin embargo, el poder aristocrático prevaleció invariablemente en las zonas rurales. En consecuencia, hubo una fatal disminución o incluso desaparición de los pequeños propietarios, descendió la producción para el mercado y los recursos fiscales del Estado menguaron, todo lo cual acabó provocando una completa «crisis de reversión» o recaída en una economía natural y, por consiguiente, la desintegración del orden imperial.[1] Sólo la Europa medieval y el Japón de los Tokugawa escaparon a este ciclo. Allí el campesinado pudo soportar las exacciones de los señores, pues no existía un frente unido de poderosos y privilegiados que se enfrentara a él, dada la inexistencia de Estados burocráticos en Europa y de una aristocracia residente en el Japón. Con todo, el imperio otomano y el de los Ch'ing mitigaron el ciclo al recurrir a las tribus nómadas para fortalecer las cortapisas del gobierno central a la autonomía de los magnates y estabilizar la pequeña propiedad agraria.

1. *PP*, pp. 13-25.

Se trata de un esquema ingenioso y elegante, pero adolece de un fallo empírico cardinal. En las sociedades premodernas no se dio la vinculación entre campesinos y mercados que supone Unger, sino todo lo contrario. Los productores inmediatos se consagraron, por lo general, a una producción de subsistencia para sus propios hogares. La agricultura comercial, allí donde surgió –y lo hizo de un modo mucho más disperso y precario de lo que sugiere Unger–, tendía a asociarse más bien con los excedentes comercializables de las haciendas medianas o grandes, cuyos propietarios no se hallaban atados a las necesidades de su propia reproducción en la misma forma, debido a la amplitud de su base material. El ejemplo más espectacular, desde luego, es el de la agricultura durante la tardía República y el Principado romanos, cuando el avance de la economía monetaria provocó una tremenda depresión entre los pequeños propietarios y no su auge, al tiempo que los oligarcas amasaban enormes concentraciones de tierra y de trabajo servil a fin de producir para el mercado y las transacciones en metálico adquirieron una intensidad sin precedentes en la historia. Unger señala estos hechos, pero no advierte en qué medida contradicen su tesis.

A mayor abundamiento, si el desarrollo de la Roma clásica invirtió efectivamente la relación planteada por Unger entre mercados y magnates, la evolución de la Europa medieval no trastoca menos la relación entre campesinos y Estados que describe. Pues tras argüir que el eclipse de la maquinaria estatal centralizada durante la alta Edad Media permitió que se desarrollara en las aldeas rurales cierto grado de autonomía, que fue la clave del dinamismo feudal, Unger no sabe cómo explicar la dimensión de la crisis que sobrevino en el siglo XIV. De hecho, para justificar por qué, según él, no se dio entonces una reversión «completa», recurre a un argumento que contradice su tesis inicial, el del vigor de «las partes *no* comerciales» de la economía rural, fundamentalmente, la pequeña parcela dedicada al autoconsumo y la comunidad aldeana.[1] Al mismo tiempo, subraya que la resolución de la crisis no trajo consigo un debilitamiento del poder aristocrático centralizado en las nuevas monarquías, sino que lo fortaleció.

1. *PP*, p. 32.

Los términos originales del argumento, por consiguiente, cambian inesperadamente o se entremezclan en los dos capítulos mejor conocidos de la historia del mundo que se propone relatar.

El análisis de la premodernidad en *Plasticity into Power* tiene su secuela en una genealogía de la modernidad que aparece en *False Necessity*. En este caso, Unger se interesa por establecer los orígenes y la naturaleza del contexto formativo mediante la actual zona de la OCDE. Lo hace mediante la crítica de lo que llama su «historia mítica», compartida por conservadores, liberales y marxistas por igual, esto es, la idea de que hubo cierta lógica convergente e irresistible en el proceso a largo plazo que determinó la configuración contemporánea de economía de mercado, industria de producción en serie y democracia parlamentaria. Unger sostiene que este proceso fue fortuito. Los principales núcleos institucionales de Occidente surgieron por separado, sin que existiese entre ellos una congruencia especial. Desde el punto de vista político, el constitucionalismo liberal establecido según los moldes del siglo XVIII se conjugó de manera imprevisible en el transcurso del siglo XIX con los partidos de masas, para los que no había sido pensado. La gran empresa no llegó a dominar la organización de la propiedad privada hasta mucho después y tras grandes luchas. La industria de producción en serie ejemplificada por el «fordismo» surgió aún más recientemente y ha perdido ya mucho terreno. No obstante, a partir de estas historias dispares, ha cristalizado un *statu quo* ampliamente difundido, caracterizado por gobiernos a los que, como medida preventiva, desde un principio se les ha privado de la posibilidad de intervenir, títulos de propiedad de los que se puede disponer sin cortapisas, unidades empresariales concentradas masivamente y procesos laborales rígidamente jerarquizados. Esta configuración no fue dictada por una necesidad inmanente tecnológica o social. Hubo una alternativa histórica real, representada por las fuerzas del «radicalismo pequeñoburgués» durante los siglos XIX y XX. Unger utiliza esta expresión en un sentido amplio para designar a todos aquellos que se opusieron a la política elitista, al gran capital, a las grandes industrias, a la lógica despiadada del mercado, en

nombre tanto de ideales populistas como socialistas utópicos. Su argumento crucial es que las formas más pequeñas de propiedad y de producción, asentadas en formas flexibles de organización del trabajo, fueron tan progresistas desde el punto de vista técnico, y por ello tan viables desde el punto de vista económico, como las grandes empresas y la industria de producción en masa, como habría de demostrar la experiencia de la agricultura moderna o de ciertas fábricas de tejidos selectos. Su estabilización de forma individual o mediante cooperativas requería, no obstante, el apoyo del Estado, objetivo característico de sus portavoces radicales, desde Proudhon o Lassalle hasta Demarest Lloyd. Fue la derrota política de programas como los sugeridos por ellos lo que selló el destino de esa alternativa potencial y preferible de desarrollo, y no la imposibilidad sociológica de su realización.

¿Qué decidió, pues, esa disyuntiva política? La respuesta de Unger se reduce, esencialmente, a afirmar que la opción pequeñoburguesa constituía una amenaza más grave para los intereses de las élites tradicionales que la contraria (¿deberíamos decir la burguesa?), la cual prevaleció por encontrar menor resistencia en los arraigados intereses agrarios o patricios. De ahí que el realista radicalismo popular fuese aplastado o sometido por la fuerza. En términos de la teoría general de la historia postulada por Unger, esto es un recurso al peso de los «efectos secuenciales», a la fuerza de la inercia práctica de un contexto formativo para determinar la configuración del siguiente. Frente a ellos, según la concepción de Unger, la pequeña burguesía representa la línea avanzada de la «capacidad negativa» de la época moderna, tal como hizo el campesinado en el mundo premoderno, ya que ambos son portadores de las fuerzas económicas más creativas. El proletariado industrial, criatura de la producción en serie y de la organización del trabajo regimentada, es despojado tácitamente *eo ipso* de cualquier papel de vanguardia dentro de tal concepción. Los argumentos clásicos que lo justifican, sin embargo, nunca se verifican en una comparación directa, pues hay una sorprendente laguna en la contrahistoria de la modernidad que Unger esboza. Inicialmente define el contexto formativo del Occidente contemporáneo mediante cuatro núcleos institucionales: el complejo de la organización del trabajo, el complejo de los derechos privados, el com-

plejo de la organización gubernamental y el complejo de la estructura ocupacional. Pero, cuando pasa a tratar su genealogía, omite por completo este último, «para simplificar».[1]

Esta simplificación tiene un alto costo, pues significa que Unger no proporciona ningún análisis de la estructura social emergente de las sociedades por él estudiadas. Rechaza el uso del término capitalismo para describirlas, aduciendo que resulta demasiado general en algunos casos, y demasiado particular en otros, para ser útil. La justicia de tal escrúpulo, o sus posibles arbitrariedades, no importan tanto como la consiguiente falta de un esquema general de las clases constitutivas de estas formaciones sociales. Incluso la pequeña burguesía, la heroína de la parábola de Unger, a este respecto parece surgir del aire, pues se halla desvinculada de las relaciones de clase en las que se inserta, desprovista de antagonismos estructurales o dependencias, de afinidades o ambivalencias. Nobleza o burguesía, clase media o clase obrera, son poco más que pinceladas en el horizonte; incluso los pequeños productores sólo se encuentran bosquejados con vaguedad. Por lo general, se refiere a ellos utilizando la expresión «pequeña producción de mercancías», tomada ostensiblemente del vocabulario de Marx, que Unger, por lo demás, evita. El concepto, sin embargo, no es utilizado en el sentido correcto. Cuando Marx se refiere a la *einfache Warenproduktion*, la producción «simple» de mercancías, no la define según el volumen de las mercancías producidas, sino de acuerdo con el factor fundamental que interviene en su producción: se trata de la forma económica en que el productor fabrica sus mercancías sin recurrir al trabajo asalariado (o a dependientes serviles). Para Unger, por el contrario, la pequeña producción de mercancías incluye cualquier empresa manufacturera que no sea una fábrica centralizada o un conglomerado industrial, es decir, desde la fabricación de cubiertos en Solingen hasta la de ordenadores en Silicon Valley. La conexión entre esta gama de formas económicas y el concepto, por amplio que sea, de pequeña burguesía resulta tenue, por supuesto. De otro lado, Unger ignora casi por completo a los empleados y los oficinistas, arquetipo del pequeño burgués de las

1. Compárese *FN*, pp. 69-79, con pp. 174 ss.

grandes ciudades desde fines del siglo XIX en adelante, tan certeramente retratado en la inolvidable semblanza de la cultura popular parisiense de la época trazada por T. J. Clark.[1]

Reivindicar, en la medida en que es posible hacerlo, los olvidados llamamientos a la emancipación de los pequeños productores, tanto populistas como socialistas, es un proyecto atractivo y pendiente desde hace largo tiempo. Por lo tanto, la apasionada y hoy día insólita defensa que hace Unger de los adalides del radicalismo pequeñoburgués sólo puede tener resultados beneficiosos. Tiene razón, desde luego, cuando subraya el papel crucial que aquéllos desempeñaron en las turbulencias sociales europeas durante la década de 1840 y en las norteamericanas en la de 1890. Pero ello no es base suficiente para argumentar que hubieran podido cambiar el mundo para hacerlo mejor y más noble. La heterogeneidad estructural y la ambigüedad de la pequeña burguesía, subrayadas en casi todos los estudios clásicos acerca del tema, excluían esa posibilidad. Unger, carente de una teoría de las diversas aptitudes de clase para la acción colectiva, que depende por necesidad de una visión totalizadora de la estructura social, descuida estos rasgos y sus implicaciones. Sorprende que *Politics* no contenga siquiera una reflexión sustancial sobre el fascismo, que apenas es mencionado, pues se trata del movimiento político del siglo XX al que las fuerzas de la pequeña burguesía suministraron las tropas de choque. Unger, luego de criticar la «historia mítica» de la modernidad, califica la suya de «esquemática y polémica» e incluso francamente «especulativa».[2] Aun prescindiendo de una documentación empírica más amplia, la estructura de su argumento requeriría controles comparados que Uger no realiza. Si fue el poder de las élites tradicionales lo que frustró el éxito del radicalismo pequeñoburgués en la Europa victoriana, ¿por qué la relativa ausencia de aquéllas no favoreció su triunfo en Norteamérica? Si la pequeña propiedad fomentaba las virtudes de una organización del trabajo flexible y los ideales del gobierno democrático, ¿cómo pudo asociarse con tanta facilidad a la Nueva Roma y al Tercer Reich?

1. *The Painting of Modern Life*, Londres, 1984, pp. 205-258.
2. *FN*, pp. 7, 176.

Aparte de estos interrogantes, la historia alternativa de Unger entraña una objeción aún más grave para su propia teoría, pues culmina en un paisaje contemporáneo de monótona igualdad: las llanuras familiares y amorfas del mundo del Grupo de los Siete. En este panorama, todas las sociedades capitalistas avanzadas se hallan sometidas, según Unger, a la fútil recurrencia de un «ciclo de reforma» impotente para alterarlas, pues fluctúa con regularidad entre los intentos progresistas por guiar las inversiones y redistribuir los ingresos, lo que provoca luchas salariales inflacionarias que suscitan la pérdida de confianza en los negocios, seguidas por impulsos reaccionarios tendentes a restablecer el predominio del mercado y la disciplina fiscal. Unger describe el previsible movimiento de este péndulo como «un insulto a la primacía de la voluntad».[1] Su determinante es el contexto formativo que finalmente se ha consolidado como regla general en las regiones del Atlántico norte y del Pacífico en la época de la posguerra. Por paradójico que parezca, el crecimiento milenario de la capacidad negativa que Unger atribuye al decurso general del desarrollo humano, en vez de producir una variedad cada vez mayor de inventiva social, apunta a un estado final de masiva uniformidad. Resulta enigmático que la contingencia histórica que, según afirma Unger con insistencia, es la señal de la verdadera volición, no haya tenido como consecuencia el libre juego de la diversidad creativa, sino una uniformidad determinista. En ocasiones, Unger identifica el problema y ofrece respuestas *ad hoc*, como cuando invoca desmañadamente la similitud de los problemas que afrontan las sociedades o las presiones de los Estados líderes sobre los recién llegados para que los imiten; no obstante, dentro de la estructura lógica de su pensamiento, la contradicción parece radical e insoluble.

Sin embargo, cualesquiera que sean las inconsecuencias en la filosofía de la historia propuesta por Unger, es la política lo que debería ser decisivo a la hora de determinar el valor de su obra, como sugiere su título. Al respecto, cabe decir que su recep-

1. *FN*, p. 52.

ción ha sido irónica, pues todos sus puntos han sido objeto de controversias, menos éste. Existen dos reacciones diametralmente opuestas acerca de los méritos generales de *Politics*: de una parte, la del nutrido simposio integrado por una docena de críticos elogiosos, cultivadores de gran variedad de disciplinas, cuyos escritos ocupan 350 páginas de la *Northwestern University Law Review*; de otra, la implacable condena –«el mayor fraude de Harvard»–, aparecida en *The New Republic*.[1] El rencor de esta última, partidaria ferviente de la contra nicaragüense, quizá no sea difícil de explicar. Sin embargo, lo curioso es que, en ambos casos, el programa político del libro apenas si es mencionado, como si fuese un asunto demasiado candente para abordarlo en el ámbito despolitizado de los Estados Unidos durante la época de Dukakis y Bush, aunque se trata, sin duda, de la parte de la obra que tiene más fuerza y más capacidad para hacer pensar. Unger comienza por preguntarse si la socialdemocracia, a la que considera «el modelo moderno de organización social más atractivo en el mundo de hoy, el menos opresivo y el más respetuoso de lo que se siente como necesidades humanas», constituye por ello asimismo «el mejor modelo al que puede aspirar la humanidad durante un tiempo indefinido». Su respuesta es una rotunda negativa, porque la «socialdemocracia hace del proyecto liberal de la Ilustración, la causa de la libertad, la igualdad y la fraternidad, un rehén innecesario de un orden institucional transitorio y sustituible».[2] Los pilares de dicho orden son: un Estado que exige una ciudadanía aquiescente y, por ende, favorece esa aquiescencia; mercados regidos por derechos de propiedad absolutos en duración y alcance; sistemas de trabajo innecesariamente embrutecedores e inflexibles. La socialdemocracia persigue sus metas habituales dentro de los parámetros fijados por dichos pilares. El objetivo primordial de Unger, por el contrario, es reducir esta distancia fija entre contextos y rutinas, haciendo que las instituciones fundamentales de la sociedad se abran a una revisión regular,

1. «Symposium: Roberto Mangabeira Unger's *Politics*», en *Northwestern University Law Review*, vol. 81, número 4,verano de 1987; «The Professor of Smashing», en *The New Republic*, 19 de octubre de 1987.

2. *FN*, pp. 25, 27.

entendida como lo contrario de una revisión excepcional, es decir, revolucionaria.

Las propuestas programáticas que se desprenden de ello afectan de manera sistemática las formas actuales de poder, propiedad y trabajo. Unger critica lo que juzga el prototipo del Estado liberal de Occidente porque paraliza desde arriba con efectividad los cambios significativos e impide que se produzcan desde abajo mediante controles y equilibrios de poder constitucionales original y deliberadamente diseñados para los propósitos restrictivos de los notables del siglo XVIII. Pero no suscribe ningún llamamiento a una democracia más directa, asamblearia o de cualquier otra clase, que considera poco más que una inversión imaginaria del modelo predominante. Se declara más en favor de constituciones «dualistas», que confieran poderes e iniciativas contrapuestos a dos centros de autoridad, el presidente y el parlamento, lo que propiciaría conflictos creativos entre ellos, y de la rápida solución de las situaciones de empate por medio de la consulta popular. El principio de esta idea es «traslapar» los poderes, más que separarlos, y se complementaría con medidas que garantizaran el acceso democrático a la información dentro y fuera del Estado. Así concebida, la república que plantea Unger está diseñada para movilizar las energías democráticas de sus ciudadanos en lugar de neutralizarlas.

No obstante, sólo lograría ponerse en práctica este programa si se transformase la economía, pues «una democracia semejante no puede florecer cuando el mundo cotidiano del trabajo y los intercambios está organizado de manera tal que no sólo difiere de los principios democráticos de gobierno, sino que limita su alcance, debilita su influencia y perturba su funcionamiento».[1] El blanco de las críticas de Unger es en este caso la pretensión de asimilar los mercados (en cuanto lugares descentralizados de intercambio) a los derechos de propiedad (en cuanto pretensiones a disponer de manera absoluta de porciones divisibles del capital social). Los primeros resultan indispensables para la libertad y la eficiencia, mientras que los segundos constituyen mecanismos inadmisibles de desigualdades y privilegios. Su fusión dentro del

1. *FN*, p. 483.

orden económico predominante «sustrae de la elección y el control democráticos los términos esenciales de la prosperidad colectiva».[1] La solución propuesta por Unger consiste en transferir el control de los principales bienes de producción a un «fondo rotatorio de capital» que repartiría los derechos de propiedad en sentido descendente con el establecimiento de una comunidad de dadores de capital y otra de receptores; es decir, se trataría de un fondo social gestionado en último extremo por el gobierno, que prestaría capital a fondos de inversión autónomos que operarían en determinados sectores, los cuales procederían luego a subastar o distribuir recursos entre grupos competitivos de productores para que dispusieran de ellos durante períodos estipulados. Al romper así los derechos consolidados de propiedad, se promoverían formas más flexibles de organización del trabajo, propias de las pequeñas o medianas empresas, de vanguardia en la actualidad. Las operaciones del mercado, en las cuales los receptores finales de capital se comportarían como «jugadores sin límite de puesta», serían protegidas por derechos sociales que garantizarían un ingreso mínimo a todos los ciudadanos.

Unger redondea su programa argumentando que una transformación de las relaciones personales sería la contrapartida necesaria de este cambio institucional. Llama a esta perspectiva «revolución cultural»; resulta significativo que es la única vez en que este término no adquiere significción en su vocabulario. No queda claro en qué consiste exactamente, porque su explicación detallada se difiere a un volumen posterior sobre la «microestructura de la vida social», pero se traza un esbozo. Las relaciones interpersonales pueden ser transformadas para adaptarse al espíritu de la modernidad mediante la mezcla deliberada de funciones sociales y la subversión de las convenciones expresivas; la idea de comunidad, por su parte, debería dejar de ser un compartir indiferenciado de valores establecidos por la costumbre para intensificar la aceptación de la mutua vulnerabilidad, que asume que el conflicto es un valor positivo. Aunque estas ideas sólo se esbozan en *False Necessity*, resultan de fundamental importancia para Unger, quien insiste en que «las cualidades de nuestras relaciones direc-

1. *FN*, p. 482.

tas, prácticas y apasionadas, son siempre el objeto último de nuestros conflictos respecto a la organización de la sociedad».[1]

Por la intensidad de su fuerza imaginativa, el proyecto que elabora Unger con miras a la reconstrucción social no tiene parangón contemporáneo. Ciertamente, hace honor a su promesa de ir más allá, mucho más allá, de las ambiciones de la socialdemocracia. Quizá no hay mejor manera de comprender cuán radical es la visión de Unger que compararla con la de un pensador cuya lucidez intelectual rivaliza con la suya y cuyas simpatías políticas no son demasiado distantes: Habermas. Éste plantea también su análisis de la sociedad capitalista actual de modo dual y la critica en nombre de una modernidad normativa. A su juicio, son dos los niveles del orden social: sus sistemas –la economía y el Estado, el ámbito de la acción estratégica regida por los medios objetivos del dinero y el poder, que operan a espaldas de los agentes individuales– y su ámbito vital –las esferas privada y pública donde reside la acción comunicativa, de las que surgen los valores y significados intersubjetivos, gracias a la transmisión cultural o a la socialización–. El impulso de racionalización capitalista tiende hacia la inexorable colonización del ámbito vital del orden social por parte de los sistemas, hacia la invasión de todo refugio de sociabilidad o manifestación estética no sujetas a normas por las reglas administrativas o las relaciones monetarias. Para Habermas, se trata de un proceso patológico al que debe oponerse resistencia: ésta sería la misión de los nuevos movimientos sociales –ecológicos, pacifistas, feministas–. Sus actividades, con todo, serán en su mayor parte experimentales o defensivas en cuanto a su alcance, «conflictos fronterizos» orientados a proteger los espacios del ámbito vital del orden social, porque lo que no pueden intentar, sin arriesgarse a una peligrosa regresión, es un contraataque para reconquistar los sistemas mismos, pues éstos se hallan necesariamente más allá del control intencional de los agentes por ser producto de la diferenciación estructural que es una condición de la moderna sociedad industrializada.[2] La reapropiación

1. *FN*, p. 556.

2. *Theory of Communicative Action*, vol. II, Londres, 1988, pp. 338-343, 393-396. [*Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1990.]

de un orden económico y político alienado por parte de sus productores y ciudadanos, tal como fue contemplada por Marx, constituye, en otras palabras, un tabú para Habermas. Es justamente esta línea divisoria entre lo que puede y no puede recuperarse para un control colectivo consciente lo que rechaza Unger. Su dualismo hace hincapié exactamente en lo contrario. Los contextos se contrastan con las rutinas para mostrar hasta qué punto las fronteras entre ellos son mutables y pueden franquearse. El objetivo de una política democrática es conseguir que la revisión de los contextos sea una rutina. Más alejado desde el punto de vista intelectual de la tradición marxista que Habermas, en lo político Unger se muestra mucho más próximo a ella.

Al mismo tiempo, la confianza y el alcance de su programa institucional lo distancian de casi todos los debates convencionales sobre el socialismo que se desarrollan en la actualidad. En este campo, la inhibición generalizada ha sido característica desde hace largo tiempo en las líneas de pensamiento que derivan de Marx. El silencio casi total del propio Habermas al respecto constituye un revelador ejemplo de ello. Pero la aversión a planificar detalladamente la reconstrucción social no fue un rasgo típico de las tradiciones utópicas alternativas que se inician con Saint-Simon, y Unger tiene derecho a reclamar su legado. La decisión con que lo hace es digna de ser admirada; sus propuestas concretas, sin embargo, entrañan una serie de dificultades. La formación jurídica de Unger puede advertirse en cierta sobrevaloración de la significación autónoma de las disposiciones constitucionales en cuanto tales. Por importantes que sean, su efecto ha dependido siempre de la estructura objetiva del Estado y del equilibrio real de las fuerzas sociales. La Constitución de la Quinta República Francesa responde en gran medida al ideal del poder gubernamental esbozado por Unger, pues lo reparte entre dos autoridades potencialmente rivales, la Presidencia y la Asamblea, y prevé asimismo una rápida resolución de los conflictos que surjan entre ellas mediante la consulta popular. La cohabitación de Mitterrand y Chirac, así como las posteriores elecciones de 1988 que la consolidaron, se ajustan bien a esta descripción; no obstante, lejos de movilizar las energías democráticas de los franceses, esta experiencia las hizo descender a su nivel más bajo desde el final de la

guerra, con un abstencionismo que llegó a alcanzar la mitad del electorado. El ejemplo de Inglaterra menoscaba aún más los presupuestos de Unger. Éste obra siempre como si la Constitución de los Estados Unidos fuese el prototipo de todo Occidente, y la ataca violentamente en cuanto supuesto modelo estándar de rígidos controles y equilibrios de poder para obstaculizar iniciativas políticas decisivas. La total ausencia de este modelo en el Reino Unido, donde el poder ejecutivo prácticamente no encuentra trabas, parece habérsele escapado. La capacidad de decisión, por cierto, es algo que no falta allí. Pero ¿quién se atrevería a afirmar que los resultados se aproximan más a una «democracia radical»? Irónicamente, la crítica más devastadora del Estado de Westminster planteada desde la izquierda, el polémico libro de Tom Nairn *The Enchanted Glass*, aduce, por el contrario, la Constitución de los Estados Unidos como fuente de inspiración para la libertad republicana. No es la primera vez que pensadores socialistas descubren virtudes extranjeras allí donde sus vecinos sólo ven vicios domésticos. En general, Unger presta demasiada atención al marco legal del Estado y muy poca a su maquinaria burocrática y al funcionamiento de los partidos.

Por otra parte, el punto esencial del argumento económico que esgrime resulta muy persuasivo. El reparto de los derechos consolidados de propiedad (Unger señala que éstos pueden ser nominalmente tanto colectivos como privados) debería ser, por cierto, uno de los principios de cabecera de todo socialismo que merezca este nombre. Es probable que el léxico del préstamo adquiera grandes proporciones en la transición hacia el socialismo, como sucede en los países del Este en la actualidad. Unger, en general penetrante observador de la experiencia comunista, anticipa bastantes argumentos de la *perestroika*. En Occidente el potencial del préstamo como devolución contractual de los servicios públicos a grupos independientes de productores, «de modo que se cortase el nudo atado por el especulador y el burócrata», fue señalado hace algún tiempo por Raymond Williams como una alternativa al monopolio estatal o la supremacía comercial en los medios de comunicación. Respecto a los orígenes de su propia visión, Unger invoca el controvertido nombre de Lassalle, tal como fue corregido por Rodbertus y por Marx. Su fórmula general del

«fondo rotatorio de capital» trasluce, sin embargo, una evidente vaguedad en lo que atañe al delicado asunto de la rotación en sí, esto es, cuándo y cómo se reasignaría el capital entre las diversas empresas, sin recurrir a la insolvencia o las fusiones. El vocablo planificación no aparece en el texto, si bien resulta claro que la idea está presente; se trata quizá de una muestra de tacto. Tampoco se dice mucho acerca de la autogestión, aparte de una efectiva crítica a su versión yugoslava. Se confía más en la emancipación del trabajo por la flexibilidad de la organización laboral que por la democracia industrial. Con todo, estas lagunas no disminuyen la novedad de las propuestas principales.

Por último queda el amplio programa de acción cultural de Unger, que, desde luego, resultará muy chocante para los presupuestos liberales. Su tesis central, según la cual «lo que pone en juego la política, en última instancia, es la fina textura de las relaciones personales»,[1] legitima la transformación revolucionaria tanto de la identidad psíquica como de los lazos afectivos, pero constituye una afrenta manifiesta al principio de un ámbito privado defendido de la intrusión pública. Unger la justifica con el argumento de que ninguna sociedad es neutral en la práctica, desde el punto de vista de las instituciones, en lo que concierne a todos los posibles estilos de interacción personal o modalidades de asociación. No obstante, selección no es lo mismo que determinación; el hecho de que algunas formas, que varían de acuerdo con el orden social, resulten siempre excluidas, no significa necesariamente que otras sean impuestas. La tesis liberal es, simplemente, maximizar el abanico de opciones permisibles; Unger pisaría un terreno más firme si pusiera esto en duda. El autor califica su propia actitud de «superliberal», y, no obstante la aparente contradicción, el término no es del todo inadecuado, pues Unger comparte con la versión clásica del liberalismo un modelo intrínsecamente asocial de los seres humanos, pues la «capacidad negativa» de la que se halla investido cada individuo precede a todo vínculo común entre ellos. La diferencia reside en que aquí se trata de un individualismo del que está ausente la naturaleza humana. Sólo lo definen la fugitiva capacidad del yo para la trascenden-

1. Ver *FN*, pp. 397-401.

cia y un ominoso anhelo de relación con los demás. Esa fugitiva capacidad para la trascendencia facilita el paso a la modernidad, entendida por Unger más como la disolución de los conceptos tradicionales acerca del carácter personal y de los papeles sociales que como la idea del sujeto en sí propia de las teorías posestructuralistas. Y éste es, precisamente, el quid, el sentido principal de la transferencia de poder: despojarse por completo de las máscaras del falso determinismo, mediante el desafío individual a toda expectativa personal o a cualquier convención impuesta desde fuera. El ominoso anhelo de relación con los demás conduce a un sentido restringido de la transferencia de poder, en cuanto «dominio sobre las condiciones de la autoafirmación» a través de la familiaridad mutua e intensificada de una comunidad en la que no hay consenso, sino conflicto. La conexión entre ambos sentidos resulta tan problemática como el amplio abanico de significados que atribuye Sartre al término «libertad» en sus *Cahiers pour une morale*, donde expresa, rizando el rizo, desde un indicativo ontológico hasta un imperativo político y, precisamente por la misma razón, el deseo de conciliar una metafísica nihilista con una ética de la generosidad. El programa esbozado por Unger para una revolución cultural combina «la mezcla de los papeles» con «los derechos de solidaridad», pero, en tanto que la primera es presentada con elocuencia, los segundos parecen impalpables, o incluso inimaginables, como si hubiesen sido derogados.[1]

Los críticos no han dejado de señalar, con acierto, la ausencia de gran parte del programa común de la política occidental de las preocupaciones de Unger. Trata muy poco de los problemas que surgen de la pobreza, el desempleo, las desigualdades entre los sexos y las razas, la carrera de armamentos o la ecología. Si bien éstas son limitaciones reales, quizá su incidencia principal estribe en el distanciamiento de la actual estructura de fuerzas políticas que sugieren. La atribución universal de la capacidad negativa no crea campos específicos de acción colectiva, ni, por otra parte, parece capaz de suscitar los intereses o las condiciones so-

1. *FN*, p. 539.

ciales necesarias para generarlos. Como resultado de ello, Unger puede argumentar en ocasiones, con aparente seriedad, que su programa general ¡debería atraer a conservadores, centristas, socialdemócratas y radicales por igual![1] En otras ocasiones reconoce que «tiene más posibilidades de arraigo en los partidos reformistas, obreros, socialistas y comunistas», o bien identifica algunos grupos sociales (los desempleados, los no calificados, los pequeños burgueses y los profesionales) como más probables adherentes a su doctrina.[2] A veces sostiene incluso que la escalada del conflicto político no se distingue, en general, por la polarización, sino por la desintegración de las lealtades de clase, lo que da lugar, en situaciones revolucionarias, a una lucha entre puros «partidos de opinión», es decir, los momentos de grandes decisiones históricas, a causa de su misma intensidad, en vez de poner de manifiesto la lógica de clases, hacen que se desvanezca.[3] Estas divagaciones traslucen la indeterminación básica de los agentes de la acción política en el pensamiento de Unger. Su indicio más evidente es la ausencia de cualquier adversario: no se descubre el equivalente de la figura del «enemigo», para plantearlo en términos de Carl Schmitt. Los elementos hostiles a una democracia radical ni siquiera son sugeridos. ¿Existen, acaso? En el mejor de los casos, podrían consistir en el peligro que representa un servicio público obstruccionista.

Si las fuerzas subjetivas en favor o en contra de un cambio social profundo resultan hasta el fin prácticamente inescrutables, sus condiciones objetivas parecen un poco más claras. Unger busca las coyunturas para la transferencia de poder en lo que llama las crisis contemporáneas de nivel medio, en las cuales la frontera entre rutinas y contextos puede ser franqueada con mayor facilidad. Tras excluir el impacto de las guerras o el derrocamiento de las tiranías, superadas en Occidente, opta por señalar la incidencia del crecimiento económico y la búsqueda de la autorrealización, designadas como los resortes «monótonos y etéreos», respectivamente, de la reconstrucción institucio-

1. *FN*, pp. 379-395.
2. *Ibid.*, pp. 409, 549.
3. *ST*, pp. 153-154; *FN*, pp. 241-243, 547.

nal.[1] A las voces más radicales, que describirían estas contingencias como intrascendentes y nebulosas, Unger replicaría, sin duda, invocando el contraste entre las crisis que se presentaron en Checoslovaquia y Francia en 1968. Así y todo, cualquiera que sea la validez de semejante argumentación, en realidad, Unger no concede mayor importancia a la noción de crisis estructural, pues, por una parte, el contexto formativo siempre está presente, más o menos arbitrariamente hilvanado, y, por otra, la presión de la capacidad negativa en cualquier momento podría hacerlo reventar por las costuras. Unger insiste una y otra vez en que «toda sociedad, sin que importe cuán inexpugnable parezca a quienes la constituyen, está siempre al borde del abismo», pues se trata de un orden «sometido a un interminable flujo de pequeñas alteraciones que pueden dispararse en cualquier momento y convertirse en conflictos más subversivos».[2] Si la posibilidad de un estallido es perpetua, poco sitio queda para el trabajo de un Richter. Al mismo tiempo, y en parte por las mismas razones, tampoco resulta preciso formular una teoría de las transiciones. *False Necessity* evita cuidadosamente tratar de los procesos sociales –las perturbaciones internas, las reacciones internacionales– que desencadenaría cualquier intento de llevar a la práctica el programa que propone. Así pues, Unger se limita simplemente a exponer una serie de medidas institucionales preliminares, como si en su esquema de reconstrucción radical no hubiese perdedores. Las llamadas a la armonía dejan de lado las consideraciones estratégicas, lo que recuerda la otra cara de la tradición utópica.

Este rasgo resulta propio del carácter de la obra en su conjunto, pues sin duda el enorme edificio de *Politics* tiene mucho de ensoñación. El propio Unger califica su proyecto de especulativo, y gran parte de él se encuentra, en efecto, a una distancia notable de las realidades de la historia o la política. Sin embargo, a diferencia de casi todos los que existen hoy en día, este ensueño resulta saludable y audaz. Unger tiene razón cuando afirma que llevarlo a la práctica «significaría revertir la derrota de los movi-

1. *FN*, p. 546.
2. *STI, p. 205; FN*, p. 215.

mientos revolucionarios y los experimentos izquierdistas que se desarrollaron en toda Europa tras la Primera Guerra Mundial», y constituiría una versión de «la victoria de la que fueron despojados».[1] ¿En qué otro lugar se combinan de forma tan temeraria pasado y futuro? Durante largo tiempo, los intelectuales del Primer Mundo se consagraron a diagnosticar la situación del Tercer Mundo y a prescribir su tratamiento, lo que continúa siendo la tónica predominante en los escritos sobre el tema. En este caso, ocurre algo nuevo: un filósofo del Tercer Mundo invierte los términos, se convierte en analista del Primer Mundo e intenta vaticinar su futuro.

1989

1. *FN*, p. 508.

7. W. G. RUNCIMAN: UN NUEVO EVOLUCIONISMO

Con un título sencillo e impersonal, y en forma de serie, se gesta uno de los proyectos intelectuales más exóticos, extravagante incluso, de los últimos años. El primer volumen de *A Treatise on Social Theory*, de W. G. Runciman, dedicado al árido tema de la metodología,[1] define en tonos razonables y moderados un programa para la comprensión social que fusiona de modo explícito las ambiciones de un Ranke, un Comte, un Proust y un Hart: informar con exactitud, explicar científicamente, recrear con imaginación y juzgar de manera imparcial y benévola. Quizá el rasgo más sorprendente de este programa sea el hecho de que conjuga dos objetivos considerados, por lo general, antitéticos: una estructura explicativa conforme con las ciencias naturales y un envoltorio imaginativo modelado por la ficción literaria. No son muchos los científicos sociales que se atrevan a invocar los ideales de Herbert Spencer y Henry James a un mismo tiempo.

En el segundo volumen, Runciman procede a exponer su propia teoría social. Advierte al comienzo que se ocupará tan sólo de esbozar sus planteamientos generales. Esto, sin embargo, no implica una reducción de perspectiva, sino todo lo contrario, pues los dos problemas que aborda son nada menos que los siguientes: qué tipos de sociedad resultan posibles en un estadio determinado del desarrollo humano y por qué una sociedad llega a ser como es en el curso de ese desarrollo. Las respuestas a las que

1. *A Treatise on Social Theory*, vol. I, *The Methodology of Social Theory*, Cambridge, 1983.

llega, afirma Runciman, tienen profundas implicaciones intelectuales, pues ayudan «muchísimo más» a nuestra comprensión general de la historia que las contribuciones de Marx, Weber o cualquier otro autor.[1] Se basa para afirmarlo en que el segundo volumen de *A Treatise on Social Theory* contiene una innovadora explicación de las estructuras sociales y una teoría original de la evolución de las sociedades. La integración de estos dos conceptos, sostiene Runciman, representa un avance cardinal en nuestra capacidad de entender el pasado.

¿Cuál es la aportación de cada una de ellas? Para Runciman, el poder es un concepto tan decisivo en la sociología como el de la energía en la física. Las sociedades deben ser concebidas como formas distintas de asignar poder. Sólo hay tres tipos de poder: el económico, el ideológico y el coercitivo. Son siempre interdependientes, pero ninguno es nunca reducible a los otros. En primer lugar, Runciman está en deuda con Weber, de quien toma el anterior axioma; no obstante, lo reformula en términos que le permiten tender un puente hacia Marx. Las sociedades son modos de distribución del poder, basados en un control diferencial de los medios de producción, la persuasión y la coerción. Son las variaciones de esas tres dimensiones del poder lo que proporciona la clave para una clasificación científica de las formas de sociedad. Al mismo tiempo, cada una de ellas está compuesta por un conjunto específico de *prácticas* sociales, y tales prácticas se hallan permanentemente sometidas a presiones selectivas, generadas –en el interior de las sociedades o entre ellas–, sobre todo, por la competencia de prácticas alternativas. Este proceso de selección constituye, a su vez, el mecanismo esencial de la evolución de las sociedades.

El compromiso sereno y moderado de Runciman con una teoría evolucionista de la historia da la medida de su independencia de criterio. Nada podría estar menos en boga hoy en día. Desde hace tiempo, el evolucionismo ha sido un término rechazado por la mayoría de los sociólogos: lo consideran uno de los errores cardinales e insignes de las anteriores generaciones, y por ello es generalmente repudiado. El último gran pensador que intentó for-

1. *A Treatise on Social Theory*, vol. II, *Substantive Social Theory*, Cambridge, 1989, p. 47. En adelante, *TST*.

mular una teoría sistemática de la evolución social fue Talcott Parsons, durante los últimos años de su vida.[1] Es significativo que Runciman, que maneja una amplia bibliografía, nunca lo menciona. Además, el descrédito en el que ha caído el evolucionismo ha acabado afectando a aquellas variantes del marxismo que se limitan a atribuir cierta direccionalidad al desarrollo histórico. El evolucionismo de Runciman resulta, con todo, mucho más específico y riguroso. Se trata de una sociología modelada, literalmente, según la biología moderna: la selección natural sirve como paradigma de la selección social. Runciman es consciente de la suerte que han corrido las anteriores versiones del darwinismo social, pero el fracaso de los intentos previos por trasladar *El origen de las especies* a la genealogía de las formas sociales no lo desanima, pues cree haber corregido el error de principio común a todos ellos. Se trata de que adoptaron como unidad de selección –los materiales básicos de los que sólo los más fuertes sobreviven–, o bien sociedades enteras o bien grupos sociales. Pero Runciman toma como unidad de selección las prácticas particulares. Éstas, sostiene, son la verdadera contrapartida de los genes. Al igual que el DNA, tales prácticas presentan mutaciones aleatorias, en el sentido de que sus causas son ajenas al proceso de selección e irrelevantes para él. Los cuerpos a los que confieren ventajas en la competencia por el poder son los papeles sociales, y éstos, a su vez, son los atributos de los grupos sociales o las sociedades, que constituyen el equivalente de las especies.

Provisto de este equipo analítico, Runciman pasa directamente al campo de la historia. Su propósito es doble: establecer una taxonomía de tipo linneano de todas las sociedades que conocemos y demostrar el mecanismo darwinista de su especiación, esto es, cómo y por qué evolucionaron formas que tuvieron éxito a partir de aquellas que las precedieron. Como resultado de ello surge un fantástico despliegue de erudición, con el cual Runciman demuestra tener pocos rivales en el dominio de la historia comparada: la antigua Babilonia, el África tribal, la Grecia arcaica, la América precolombina, la Melanesia de la Edad de Piedra,

1. Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, 1966.

la Roma clásica, la Lombardía de la alta Edad Media, el Japón medieval, la China imperial, la Polonia feudal, la Venecia republicana, el Islam califal, la Francia absolutista, la Inglaterra industrial, el México revolucionario, la Rusia estalinista, la Argentina populista, la Suecia socialdemócrata, la Sudáfrica racista, todo esto y más queda recogido, por sorprendente que parezca, en un libro compacto de tamaño mediano; cada uno de estos temas es presentado de manera competente y sintética, según los propósitos establecidos por el autor. Hay algunas lagunas: Egipto y Asiria en el mundo antiguo, el Tercer Reich en el moderno; por otra parte, cabría objetar que las fuentes utilizadas son casi en su totalidad de habla inglesa (cerca de un noventa por ciento de las citas modernas: ciertamente más de lo que podría esperarse de un erudito). Éstas son, sin embargo, limitaciones triviales. Runciman maneja el enorme abanico de testimonios históricos que aduce con una precisión y una seguridad que impresionan. No obstante sus ambiciones globales, su estudio es invariablemente sobrio y cuidadoso en lo que respecta a los detalles concretos. En una obra tan monumental, algún lapsus sería acogido con indiferencia, pero resulta difícil encontrar en su exposición un error evidente o una extravagancia en sus juicios históricos. Su estilo, mesurado, escrupuloso y desapasionado, nunca deja que se le escape el control de una obra que de otro modo hubiera podido convertirse en una empresa desmedida, y su tono es siempre de imperturbable afabilidad.

¿Cómo cabría evaluar la teoría en su conjunto? El examen comparado de las hipótesis de Runciman da como resultado un inventario histórico fascinante y de gran riqueza, pero el marco teórico en sí hace que surjan algunas dificultades. La primera atañe al punto de partida de Runciman: la propia definición que adopta de sociedad. ¿Es posible considerar, de un modo que resulte satisfactorio, que las sociedades no son más que un entramado de innumerables redes de poder? Runciman no es el único en creerlo así. Hallamos la misma presunción en la obra de Michael Mann, que Runciman ha criticado con severidad, pero que por sus dimensiones y sus temas invita a establecer paralelismos.[1]

1. *The Sources of Social Power*, vol. I, Cambridge, 1986.

La fuente común de esta actitud es Weber, que ejerció un influjo decisivo sobre una cohorte de sociólogos ingleses. La obsesión por el poder, desde luego, ha ido mucho más allá en países como Francia y los Estados Unidos, bajo el hechizo de Foucault. Los excesos y absurdos de la metafísica predominante en gran parte de la teoría literaria contemporánea, e incluso en la historia cultural, resultan, por lo general, ajenos al mundo más prosaico de las ciencias sociales inglesas, pero debe vigilar para no caer en ellos, pues, bien sea en la versión weberiana o en la foucaultiana, la obsesión por el poder se muestra pertinaz; en realidad, es ingenua: las ilusiones que cifraron Weber en Ludendorff y Foucault en Jomeini son buenos ejemplos de ello. Las sociedades no están hechas tan sólo de poder. Tres grandes ámbitos de la vida colectiva se resisten a tan simplista reducción: la producción de las personas, la de los bienes y la de los significados. Los sistemas demográficos, económicos y culturales nunca son meras transcripciones de las relaciones de poder entre los agentes humanos, pues suponen siempre transacciones con la naturaleza que sobrecargan o desbordan aquéllas. La sociología del poder tiende, por lo general, a eludir esta objeción ampliando su concepto fundamental, en una dirección señalada originalmente por Parsons, hacia usos de suma positiva. Mann, por ejemplo, distingue entre el poder «distributivo» y el «colectivo»: el primero es ejercido por unos agentes sobre otros, y el segundo es compartido por los agentes para la común intensificación de sus capacidades. Para Runciman, de manera análoga, la noción de poder incluye tanto la «dominación» como la «cooperación».[1] Esta duplicación del término no es un mero artificio. La invención tecnológica o el progreso económico pueden ser englobados legítimamente dentro de él, puesto que implican de forma directa un poder social acrecentado sobre el mundo natural. Esto, sin embargo, no resulta cierto de la mayor parte de los regímenes demográficos estudiados, de las principales religiones ni de las formas de arte significativas, por mencionar sólo unos casos. No parece fortuito que todo ello desaparezca virtualmente del panorama general descrito por Runciman. Incluso la actividad económica, en principio más asequible para él,

1. *TST* II, p. 65-66.

es despachada con apresuramiento. Hasta salta a la vista que Runciman saca un partido menor de su poder «cooperativo» que Mann de sus formas «colectivas» de poder. Lo menciona de pasada al principio y luego prácticamente se desentiende de él. Resulta sintomático que Runciman, un destacado industrial que por fuerza ha de conocer mejor las modernas realidades económicas que casi todos sus colegas juntos, sea capaz de afirmar que «la práctica económica fundamental es el intercambio de bienes o servicios»,[1] como si no existiese la producción. Esta omisión es consecuencia del *parti pris* que inspira el cojunto de su teoría, según el cual, para todo efecto y propósito, el poder *es* la dominación «distributiva».

El mismo problema se presenta cuando Runciman explica la dimensión ideológica de la estructura social. Si las sociedades se conciben como una serie de prácticas de poder, la competencia entre ellas debe estar firmemente implantada en el temperamento de los individuos que las conforman. Runciman postula la existencia de aspiraciones a la posesión de las riquezas, la fuerza y el prestigio que obran universalmente con la misma intensidad y los mismos efectos. La búsqueda del poder ideológico está relacionada con la consecución del prestigio, y la «práctica fundamental» de la ideología es la deferencia. Consciente de que podría ponerse en duda la afirmación de que el ansia de prestigio constituye una fuerza histórica tan importane como el deseo de mando o de riquezas, aduce que el honor es un valor profundo y ubicuo: no en vano el propio Locke sostiene que «el crédito y la reputación» son los motivos más importantes de la acción humana.[2] Pero esto es una conclusión errónea, pues la reputación, que bien puede ser moral, intelectual o estética, en nada se relaciona con el poder: por hablar sólo de los contemporáneos de Locke, ¿qué poder consiguieron Aubrey, Spinoza o Vermeer? Incluso en los casos en que actúan verdaderos sistemas ideológicos, por ejemplo, estructuras de enormes dimensiones, como las grandes religiones, ¿es su función primordial difundir la deferencia social? Evidentemente, no: el cristianismo, como comple-

1. *TST* II, p. 71.
2. *Ibid.*, pp. 70, 34.

jo de significado cultural, no puede ser constreñido a la mera autoridad de los sacerdotes. Su papel en la historia del mundo, a través de sucesivas formas de orden social, no acepta una camisa de fuerza semejante. Runciman tiene razón al distinguir entre las formas de poder económicas, ideológicas y coercitivas, así como al insistir en que las relaciones variables entre ellas deben ser estudiadas empíricamente, en sus diferentes contextos históricos. Pero se equivoca cuando insinúa que la propia historia se reduce a la interrelación entre ellas. Ni el trabajo ni la fe, por no mencionar el nacimiento o la muerte, son nunca simples accesorios del poder, y no cabe asumir sin más que los cambios en sus regímenes, que inciden sobre la tecnología, la reproducción, la fe, tengan un peso causal menor en la evolución social que las prácticas de dominación; sería preciso demostrarlo.

Las tensiones generadas por la óptica restrictiva que impone Runciman a su investigación resultan evidentes en cuanto pasa a desarrollar una taxonomía concreta de las formas de sociedad. Puesto que éstas se identifican con modos de distribución del poder, cada uno de los cuales es una combinación específica de modos diferentes de producción, persuasión y coerción, su número debería estar determinado por el abanico real de las variaciones de estos últimos. Runciman procede a enumerarlos: ocho formas de poder económico (servidumbre, arrendamiento, pequeña propiedad, dependencia por deudas, prestación personal, casta, trabajo asalariado, esclavitud), ocho formas de poder ideológico (pureza-contaminación, posición hereditaria, rango sagrado, pertenencia a una etnia, pertenencia a un grupo de edad, genealogía, ocupación, carisma) y siete formas de poder coercitivo (ejército basado en el servicio militar obligatorio, aristocracia guerrera, milicia nacional, levas señoriales, ejércitos formados por esclavos, profesionales voluntarios, mercenarios extranjeros). Esto daría como resultado una matriz linneana de cerca de cuatrocientos cincuenta tipos posibles de sociedad, como señala el autor, sin contar los grupos de cazadores-recolectores ni las comunidades anteriores al nacimiento del Estado. Acto seguido añade que los traslapos empíricos no son posibles en cada una de las columnas y que no todas las combinaciones resultan concebibles, así que la gama histórica de formas que

han existido realmente es, por fuerza, menor.[1] La salvedad parece bastante razonable, pero, aun así, nada puede justificar el número al que llega Runciman: según él, sólo ha habido *diez* formas de sociedad distintas, en total, desde los albores de la civilización hasta el presente. (Otras cuatro, anteriores al nacimiento del Estado, se añaden con posterioridad.) En otras palabras, menos del tres por ciento de las formas posibles en teoría son elegidas empíricamente. La discrepancia entre la tipología potencial y la real es tan grande, que clama por una explicación. En efecto, o bien la clasificación inicial de las variantes está equivocada y resulta excesiva, o bien debería existir un mecanismo intermedio capaz de transformar drásticamente la profusión en parquedad. Runciman, sin embargo, no parece advertir la anomalía de sus propias conclusiones. De hecho, es aquí donde la pregunta que hace al principio –¿qué clases de sociedad son históricamente posibles?– se plantea con más claridad. Pero no cumple su promesa de dar una respuesta; es como si lo hubiera olvidado.

Hay otra anomalía, que surge de la propia aplicación por Runciman de sus criterios taxonómicos. Las catorce formas distintas clasificadas en último término como modos independientes de distribución del poder se presentan en una lista de acuerdo con su grado de desarrollo, el cual determina el lugar que ocupan en ella, pero no dice nada en cuanto a su identidad. Runciman, en efecto, las enumera de la siguiente manera: de poder limitado; de poder disperso, de poder compartido, de poder obstaculizado; patrimonial; ciudadana, guerrera, burocrática, feudal, burguesa; liberal-demócrata capitalista, autoritaria, de socialismo de Estado, racista. Cada uno de estos tipos de sociedad es definido en términos de la configuración de poder existente en ella, pero, al mismo tiempo, cada una está situada *de facto* dentro de un conjunto más amplio establecido según un principio muy distinto. El poder limitado se presenta en las sociedades de cazadores-recolectores. El poder disperso, compartido u obstaculizado, es característico de las sociedades hortícolas, pastorales nómadas o agrícolas primitivas. Las formas

1. *TST* II, p. 59.

ciudadana, guerrera, burocrática y feudal corresponden a la civilización agraria propiamente dicha, y la burguesa, al temprano capitalismo comercial. Las sociedades liberal-demócrata, autoritaria, de socialismo de Estado y racista son formas específicas de las naciones-Estado industrializadas. Tales correlaciones no sólo pueden inferirse de la descripción de Runciman, sino que él mismo las propone claramente. En efecto, más allá de la clasificación en apariencia estática del poder discurre una subrepticia dinámica asentada en una división de la historia en períodos económicos.[1] No hay nada que objetar a tal división, pero su propia presencia, por discreta que sea, lleva a poner en duda, inevitablemente la validez de la taxonomía en sí. ¿Es posible concebir realmente las sociedades como patrones de poder, si su desarrollo general parece responder a otra lógica, presumiblemente más fundamental? ¿No debería una teoría de la evolución social ocuparse en primer lugar de las series de modos básicos de vida a lo largo de la historia, y después de las variadas estructuras de poder a las que sirvieron de base? Todo esto podría expresarse también de otra manera: mientras que la taxonomía elaborada por Runciman pretende clasificar las *sociedades*, sus unidades operativas son, en la mayoría de los casos, *Estados*. De hecho, éste es el nivel en que su concentración en el poder resultaría apropiada.

En este caso, sin embargo, la nomenclatura de sus diferentes especies «botánicas» no resulta demasiado consistente. Después de argumentar que cualquier modo determinado de distribución de poder está compuesto siempre por diversos modos independientes de producción, persuasión y coerción, susceptibles de variaciones autónomas, Runciman procede a aseverar que una clasificación de las sociedades según estos planteamientos debe asumir, por consiguiente, una forma «polinómica» linneana, esto es, debe manifestar la particular combinación de poder económico, ideológico y coercitivo que se da en cada caso, como el «trinomio» «liberal-demócrata-capitalista», que define las sociedades occidentales contemporáneas.[2] Esta regla, sin embargo, no es ob-

1. *TST* II, pp. 149-168.
2. *Ibid.*, pp. 49, 57.

servada en la mayoría de los casos, ni se hace esfuerzo alguno por aplicarla a los protoestados o semiestados de la antigüedad. Las cinco formas preindustriales del Estado no son definidas mediante formas «polinómicas», sino designadas, en último extremo, por su estrato dominante (Runciman llama a estas formas, para evitar tener que pronunciarse sobre su naturaleza, «actos del sistema», es decir, secuencias de comportamiento consideradas como una unidad que se dirige hacia un fin y es regulada por patrones de conducta): ciudadanos, guerreros, señores, burócratas, burgueses). Aquí encontramos una razón para explicar por qué el número de formas posibles disminuye de manera tan drástica: los criterios que las determinan han sido reducidos tácitamente. En realidad, sólo con las especies industriales entran en juego los polinomios, lo que origina alternativas como «autoritaria-nacionalista-capitalista» y «liberal-demócrata-socialista», sociedad esta última que aún no se ha dado en ningún lugar, pero que, según Runciman, representa un futuro posible para Suecia.[1]

No obstante, este descuido a la hora de seguir su propio esquema formal es, hasta cierto punto, una atractiva cualidad de los escritos de Runciman. No hay en él rastros de ese apego maníaco a las minucias tan propio de aquellos autores que gustan de las taxonomías. Por el contrario, sorprende la amplitud de pensamiento con la que Runciman maneja sus categorías; podría decirse que la profundidad de sus conocimientos le impide caer en la rigidez estructural. En su descripción de las diversas sociedades evocadas para ilustrar sus argumentos se encuentra la principal enseñanza y el mayor placer del libro. Si bien en ocasiones suscitan desacuerdos, éstos se deben más, por lo general, al lugar que ocupan en la lógica de la clasificación que a errores en su representación. ¿Qué importancia real tienen las objeciones señaladas a este respecto?

Si comenzamos por la transición hacia el Estado, se hace evidente una curiosa incertidumbre en la exposición de Runciman. Describe los más antiguos protoestados como «patrimoniales», formas rudimentarias en las cuales quienes ostentan cargos civiles o militares tienen una relación estrictamente personal con el

1. *TST* II, pp. 165-166, 260.

gobernante. Pero el patrimonialismo, como tal, no figura en su tipología pentamorfa de las constelaciones preindustriales de poder, especies a las que sitúa en un nivel «superior».[1] Concebido como un simple inicio, parecía haber sido superado desde el punto de vista estructural –y también desde el cronológico– por el advenimiento de aquellas formas superiores. No obstante, el patrimonialismo reaparece más tarde como una forma de Estado propiamente dicha, de notable alcance y potencial sofisticación, que comprende estructuras tan diversas como las tiranías griegas y el imperio carolingio, por no hablar de la monarquía Tudor o el reino portugués durante la época de los descubrimientos.[2] La razón de estas contradicciones no queda clara. Tal vez se relacione con el hecho de que algunas de las grandes culturas consideradas habitualmente arquetipos del Estado patrimonial, como el Egipto de los faraones o la China de los Shang, se encuentran entre las pocas experiencias históricas de importancia que Runciman pasa por alto en su relación. La excepción es la Babilonia de Hamurabi, a la que dedica especial atención; no obstante, su propósito en este caso es argumentar que la antigua Babilonia representó algo fuera de lo común: un híbrido de diversas formas de distribución de poder que se resiste a cualquier clasificación y cuya única contraparte ha sido la Inglaterra anglosajona. Estas dos sociedades son consideradas *sui generis* en razón de «que no se ajustan a ninguna de las cinco modalidades que se acaban de enumerar».[3] Mas ¿por qué no han de ser incluidas dentro del modo patrimonial, en el cual Runciman, en otro paraje, sitúa a las sociedades sumeria, lombarda y merovingia, vecinas de aquéllas en el espacio o el tiempo? La única razón aparente, por lo que se deduce de un comentario aislado, es que, para Runciman, la administración real de Hamurabi o de Eduardo el Confesor era más compleja que la de un gobierno patrimonial, pero se trata de un argumento poco persuasivo. ¿El aparato burocrático de que disponían Enrique VII o la Casa de Avis era menor? Nos vemos obligados a concluir, pues, que el patrimonialismo, que en la ex-

1. *TST* II, p. 155.
2. *Ibid.*, pp. 190-191, 412, 446.
3. *Ibid.*, pp. 239-243.

posición de Runciman es el modo menos ligado a un sustrato económico, constituye una especie de agujero negro en su espectro de formas.

Desde luego, hay otra objeción obvia al modo como esta forma de estructura del Estado, la primera, es estudiada en el conjunto de la obra. Se trata, simplemente, de la enorme distancia histórica entre los ejemplos aducidos por Runciman. ¿Acaso las sociedades de Pisístrato, Ashoka, Khilperin I y Enrique el Navegante pueden agruparse con sensatez, en cualquier aspecto, bajo un rubro común? La dificultad se torna especialmente aguda en este caso debido al carácter breve y esquemático de la definición de patrimonialismo que da Runciman. Pero el problema se presenta también en las formas de estructura del Estado que define con mayor profundidad. Tres ejemplos bastan para ilustrar lo anterior. En su interesante análisis del modo «ciudadano», sobre el cual se expresa con la autoridad de un acabado clasicista, Runciman aplica por igual esa categoría a las ciudades griegas, a la República Romana, a los cantones suizos, a las ciudades del norte de Italia y a la primitiva República Islandesa.[1] En este caso las semejanzas institucionales, así como sus diferencias, abonan por cierto un campo fertil para las comparaciones; no obstante, con independencia de estar emparentadas por el hecho de contar con una gran masa de ciudadanos libres, ¿hasta qué punto resulta plausible afirmar que Roma en la época de Cicerón e Islandia en la de la *Saga Njal* son, desde el punto de vista histórico, el mismo tipo de sociedad? La primera era un imperio que se extendía por varios continentes y dominaba a cerca de cincuenta millones de personas desde una ciudad capital de 750.000 habitantes, con una estratificación social generalizada, grandes ejércitos en pie de guerra, un complejo sistema tributario, elevados niveles de circulación monetaria y una cultura literaria avanzada; la segunda se hallaba sumida en la mayor pobreza y la formaban 30.000 campesinos con niveles muy bajos de moneda, milicia, comercio, administración o cultura escrita. La diferencia estructural decisiva, que prevalece sobre todas las demás, reside en que el principio de organización de la civilización romana fue urbano desde

1. *TST* II, pp. 197-202.

sus inicios, mientras que la sociedad islandesa era la más completamente rural de las comunidades soberanas de las que se tiene noticia: apenas había aldeas, y menos aún ciudades, en la edad heroica de la primitiva República. Un contraste socioeconómico de tal magnitud, sin duda, invalida cualquier parangón. Runciman apenas logra minimizar su importancia aduciendo que, «para efectos de la teoría sociológica», las aldeas pueden considerarse, simplemente, «expresiones institucionales de poder», concepción próxima a la de otro sociólogo de Cambridge, Anthony Giddens, quien las denomina «recipientes de poder».[1] Las limitaciones inherentes a esta manera de juzgar la importancia histórica de las ciudades no merecen comentario.

El feudalismo, como forma de sociedad, ofrece un conjunto de paradojas análogas. En este caso, hay una amplia literatura al respecto, que se remonta cuando menos a Bloch, la cual ha intentado resolver los problemas taxonómicos que plantea. Las opiniones al respecto se han dividido, por lo general, en dos bandos: el de aquellos que restringen el alcance del término a ámbitos donde la institución del feudo, como propiedad de la tierra condicionada y derivada del vínculo entre beneficio y vasallaje, entraña jurisdicción sobre un campesinado dependiente, y el de aquellos que lo extienden a cualquier régimen precapitalista de grandes terratenientes que exigen el pago de rentas consuetudinarias por parte de los productores directos. Para el primero, la Europa medieval y el Japón agotan este campo; para el segundo, en la India, África, China, el Cercano Oriente y Mesoamérica se encuentran ejemplos de feudalismo. Runciman adopta una posición intermedia, al definir como feudal cualquier régimen donde el poder esté descentralizado en manos de los magnates, en el cual los propietarios se apoderan de los excedentes de los cultivadores subordinados. Tal actitud parece un compromiso razonable, pero la aplicación de ese supuesto acarrea extrañas consecuencias: por una parte, lleva a excluir a la Inglaterra medieval de las sociedades feudales, con el argumento de que la dinastía angevina y la de los Plantagenet configuraron una monarquía demasiado centraliza-

1. *TST* II, p. 85; véase Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Londres, 1981, pp. 144-146.

da; por otra parte, motiva la inclusión en esa categoría de los Estados latinoamericanos del siglo XIX.[1] La resistencia suscitada por ese planteamiento no sólo se refiere al uso errático del criterio mismo de «descentralización», si bien éste es un factor ciertamente importante: se basa también en que nada justifica que gobiernos como los de Roca en Argentina y Guzmán Blanco en Venezuela o, incluso, el imperio en el Brasil sean considerados más débiles que los gobiernos de los Lancaster, incluso cuando estaban éstos en su apogeo. Más importante todavía es la distancia, en términos de desarrollo, que separa el mundo de la espada y la lanza de los caballeros de los tiempos de los Capetos y los Ashikaga, para tomar dos casos originales de feudalismo aceptados por Runciman, del universo del ferrocarril y la carabina de los presidentes latinoamericanos.

Análoga dificultad se presenta al tratar del absolutismo. Runciman lo identifica con el modo burocrático de distribución de poder, en el cual hay una fuerte administración central integrada por funcionarios gubernamentales asalariados que no tienen vínculos patrimoniales con el gobernante. Cita como ejemplos paradigmáticos de esta forma el Principado romano y la monarquía de los Borbones. No obstante, los cambios ocurridos entre una época y otra en los ámbitos material y cultural hacen que su asimilación pierda validez analítica. Dejando de lado la sociedad en su conjunto, las dos estructuras estatales en sí difieren cualitativamente en aspectos que Mann, al oponer el «imperio territorial» a la «monarquía orgánica», esclarece de forma muy gráfica.[2] Luis XIV pudo reclutar un ejército más numeroso que el de Trajano en un reino ocho veces más pequeño que del Imperio Romano. En Asia, Runciman menciona entre los casos principales de absolutismo tanto a la China imperial, desde los tiempos de los Sung en adelante, como al Japón de los Tokugawa.[3] Las diferencias entre estas dos sociedades y sus respectivos Estados, con todo, son tan grandes que constituyen un tópico en las investigaciones sobre el Lejano Oriente, entre otras razones, por los

1. *TST* II, pp. 214-215, 378, 381.
2. *The Sources of Social Power*, I, pp. 250 ss. y 450 ss.
3. *TST* II, pp. 225-226, 220.

efectos espectacularmente contrarios de su común choque con Occidente. Para referirnos tan sólo al perfil estructural de quienes ostentaban el poder, los mandarines y los samuráis diferían en el modo como eran promovidos a los puestos de responsabilidad, por las razones que aseguraban su fidelidad a sus señores, por su relación con la propiedad de la tierra, por su papel en la guerra y en las actividades culturales. Tampoco eran semejantes las respectivas maquinarias de poder. El Celeste Imperio mantenía, en principio, y en épocas normales en la práctica, un monopolio efectivo de las fuerzas armadas. Los shogunes sólo controlaban una pequeña parte del reclutamiento militar en el Japón, donde las fuerzas combinadas de los señores feudales periféricos siempre superaron las suyas, inferioridad que al cabo provocó su derrocamiento. ¿Puede un Estado tal ser calificado de absolutista? El último hecho sorprendente en las opiniones de Runciman acerca del absolutismo atañe a Inglaterra. Después de poner en duda que el gobierno angevino o el de los Plantagenet haya sido feudal, niega que los Estuardos fuesen absolutistas. «Únicamente Inglaterra evolucionó de la monarquía patrimonial a la burguesa», afirma; «no hubo un estadio propiamente feudal, ni tampoco auténtico absolutismo».[1] Esta sentencia parece bastante categórica; no obstante, en otro pasaje, en un insólito momento de aparente inadvertencia, cataloga paradójicamente a la monarquía normanda que se estableció en Inglaterra después de la conquista de 1066 como un absolutismo.[2] Se ha proclamado tantas veces el carácter excepcional de Inglaterra durante ese período, que sería tonto prestar excesiva importancia a semejante contradicción, que, antes bien, apunta a un problema más general.

El tránsito tácito de sociedad a Estado dentro del marco de esta tipología desequilibra la tríada misma en la que se apoya, pues prácticamente todos los Estados premodernos consagraron la mayor parte de sus recursos a la coerción, en el sentido de Runciman: la administración de la fuerza se convirtió casi siempre en la más dispendiosa y vital de sus funciones. Al concentrar la aten-

1. *TST II*, p. 412.
2. *Ibid.*, p. 218.

ción en los Estados, los modos de producción y de persuasión son relegados por fuerza a un ámbito marginal. La consecuencia de ello es doble: por una parte, no se presta atención a las desigualdades económicas entre los Estados, agrupados en un rubro común una vez que su tipo ha sido situado tácitamente en el lugar que se supone que le corresponde en la secuencia. Pero, por otra parte, la propia distancia en lo que se refiere al nivel de desarrollo entre muchos de los ejemplos de Runciman tensa hasta el punto de ruptura el intento de vincularlos conceptualmente. La tecnología, en su sentido más amplio, que siempre es en parte específico para cada contexto ecológico, no puede excluirse con tanta facilidad de las comparaciones históricas. La Francia de alrededor del año 870 y la Argentina o el Brasil de hacia 1870 no sólo están separados por más de un milenio y un hemisferio, sino por una revolución industrial capaz de producir transformaciones materiales en todo el mundo. Incluso conforme a los criterios establecidos por el propio Runciman, cada uno de esos países debería vincularse con modos distintos de distribución de poder, dado que la servidumbre prevalecería en el primer caso, el trabajo asalariado en el segundo y la esclavitud en el tercero. Parece que contextos, o épocas, más restringidos deberían hacer menos conflictivas las definiciones comunes, pero incluso en estos casos surgen serios problemas. Eduardo I e Isabel I reinaron en un mismo país: Inglaterra; pero ¿eran iguales, en términos taxonómicos, las sociedades de sus épocas respectivas, teniendo en cuenta que en el ínterin había desaparecido el vasallaje? La China de los Sung fue contemporánea de la Sicilia normanda, y Runciman las considera igualmente absolutistas, pero ¿acaso en esta última había campesinos libres que eran arrendatarios de las tierras que cultivaban y una agricultura bien desarrollada destinada a la comercialización, por no hablar de la capacidad industrial y la expansión urbana?

En estas clasificaciones, la cultura no sale mejor parada que la economía en cuanto indicador de diferencias sustanciales, pues le afectan los mismos errores. En efecto, Runciman restringe inicialmente su «modo de producción» a aquello que los marxistas llamarían «relaciones de producción», es decir, excluye de él a las fuerzas productivas; luego, a menudo, deja de lado esas

relaciones cuando construye su tipología. De manera similar, restringe su «modo de persuasión» a las figuras formales de la deferencia, con lo que excluye todos los sistemas más amplios de significado, pero luego sólo concede una atención intermitente a dichas figuras. Conforme a sus propios criterios, por ejemplo, la forma de legitimación del poder era hereditaria en la Polonia del siglo XVI, gobernada por la *szlachta*, o asamblea de nobles, pero carismática en la Bolivia caudillista del siglo XIX; a ambas sociedades, con todo, las califica, simplemente, de feudales.[1] No obstante su papel en la teoría de la variación social, las distinciones de este tipo se hallan ausentes de la taxonomía de las formas preindustriales que se deriva de ella. Sin embargo, son el componente exclusivo de una clase particular de «persuasión»: la justificación del ejercicio del poder. La diferenciación, en este caso, resultaría ser, pues, más ideológica que cultural. La solución que ofrece Runciman para el problema de la productividad material consiste en desplazarlo a una crónica genérica externa a la tipología; asimismo, pretende salvar el escollo de la diversidad cultural mediante el ajuste de la cultura a la tipología: sencillamente, la trata como si no fuera más que el *contenido* de las reglas institucionales de poder, cuyo *patrón* configura una estructura social.[2] Tal definición le permite luego abstraer la estructura de la cultura a efectos de la clasificación histórica. Ello origina yuxtaposiciones tan inusitadas como el emparejamiento de la antigua Babilonia y la Inglaterra anglosajona, que sólo resulta posible eliminando de la escena características fundamentales empíricas de cada una de ellas, como la escritura cuneiforme o la fe cristiana. Dada la elocuencia con que Runciman aboga por el descubrimiento de la interioridad cultural en el primer volumen de su *Treatise*, este procedimiento resulta muy extraño. El propio Runciman subraya que, en la práctica, la estructura y la cultura no varían con independencia la una de la otra, pero nunca aplica esta observación en todas sus consecuencias. Señala, por ejemplo, que las sociedades musulmanas tenían, por lo común, una estructura patrimonial o guerrera, en parte porque el Islam era

1. Comparar *TST* II, pp. 373-374 con p. 381.
2. *TST* II, p. 9.

hostil al feudalismo.[1] Pero no explica por qué razones, y hasta qué punto, es posible afirmar que la cultura religiosa contribuyera a delimitar el abanico de estructuras políticas en el Cercano Oriente, es decir, a seleccionar su forma, más que a suministrar simplemente su contenido. Cuestiones como ésta caen fuera del ámbito de su investigación. Uno de los resultados de ello es que le permite afirmar en repetidas ocasiones que la diversificación de las sociedades humanas ha aumentado significativamente con el tiempo,[2] tesis que sólo parece remotamente defendible si se identifican en estructuras en el sentido que les da Runciman (aunque incluso en este caso el argumento resulta curioso, ya que sostiene que hoy día no existen más que cuatro modos). De hecho, es el proceso contrario lo que resulta notable y sorprendente, es decir, la enorme reducción del número de formas distintas de sociedad a causa del impacto del capitalismo moderno: en primer lugar, de la extraordinaria variedad de las culturas primitivas se pasó a un número mucho menor de civilizaciones religiosas y luego a las uniformidades globales de la vida industrial actual, y, en otro orden de cosas, se ha pasado de la formidable diversidad de las relaciones precapitalistas de producción y de poder a la relativamente escueta simplicidad del mapa institucional del mundo contemporáneo.

En el espíritu de *Economy and Society*, la tipología de Runciman se halla decididamente orientada hacia la comparación formal, en diametral contraste con la narración unidimensional de Mann. Ambos sostienen que la una excluye a la otra: Mann niega la posibilidad de una macrosociología comparada, y Runciman, la perspectiva de una historia intersocial.[3] Si bien el *Treatise* se muestra fiel a Weber en su tendencia taxonómica y hace gala de un lúcido rigor, que aventaja con mucho la difusa exposición de *Economy and Society*, Runciman no dispone de tiempo para ocuparse de la teleología de la racionalización que constituye la otra cara del legado de Weber. Su teoría de la evolución social se propone superarla, así como a todas sus contrapartidas, incluida la

1. *TST* II, p. 382.
2. *Ibid.*, p. 39.
3. Compárese *The Sources of Social Power*, I, pp. 30, 503, con *TST* II, pp. 60, 309.

dialéctica de clases de Marx. Esta segunda fase del proyecto se desarrolla en la extensa parte final del libro, en la que Runciman contrasta su teoría con una amplia gama de casos empíricos. La originalidad de la teoría evolucionista que expone en ella estriba, como ya hemos visto, en que se ocupa más de las prácticas que de las sociedades o los grupos; no obstante, el evolucionismo de Runciman difiere también en otro aspecto del de su más reciente predecesor. Para Parsons el mecanismo principal que determina el cambio evolutivo es la adaptación de las sociedades a su entorno. Para Runciman, por el contrario, este mecanismo es la selección, es decir, la competencia entre prácticas. Se trata de un cambio de enfoque radical, que aproxima mucho su sociología al *leitmotiv* neodarwiniano de que el elemento dinámico de la evolución no es la adaptación de la especie a un ambiente determinado, sino la guerra entre las especies, la «carrera armamentista» de Dawkins,[1] lo cual, evidentemente, señala también un regreso a la tradición anterior de pensamiento social evolutivo que atribuyó importancia primordial a la «supervivencia de los más fuertes» durante el siglo XIX.

La principal objeción a la idea de adaptación propuesta por Parsons –uno de sus últimos críticos, y muy áspero, por cierto, ha sido Anthony Giddens[2]– ha apuntado siempre a su vacuidad, pues nunca definió a qué se adaptaban las sociedades ni qué significaba en realidad la adaptación, de la que sólo se decía vagamente que era una «reducción de la incertidumbre». ¿Colma en realidad estos vacíos la alternativa de Runciman? Ciertamente, el concepto de selección social resulta mucho más preciso que el de adaptación, y las prácticas específicas son unidades más plausibles para que tuviera lugar dicha selección que sociedades enteras. No obstante, queda por resolver una dificultad. El proceso de selección, según Runciman, se basa en la *competencia*. ¿Cómo concibe el funcionamiento de esta competencia? La respuesta, si consideramos los casos que aduce, resulta extrañamente elusiva. Uno de los temas que trata de forma más extensa es el de los orígenes del feudalismo europeo en Francia, el norte de Italia y Ale-

1. Richard Dawkins, *The Blind Watch-Maker*, Londres, 1986, pp. 178-193.
2. *The Constitution of Society*, Cambridge, 1984, pp. 263-274.

mania, con el propósito de mostrar las «presiones selectivas» que incidieron sobre los distintos resultados finales en las tres regiones: ¿por qué con el tiempo se impuso el dominio de la monarquía en la primera, las ciudades en la segunda y los magnates en la tercera, mientras que en el contexto diferente del Imperio Bizantino se dio un equilibrio entre la monarquía y los magnates?[1] Runciman explica estas variantes de forma sucinta y razonable, pero ¿se trata de algo más que de un examen inteligente del respectivo equilibrio de fuerzas en cada zona, similar al que haría cualquier historiador desprovisto de bagaje evolucionalista, y al que, de hecho, él mismo recurre con posterioridad? La ventaja explicativa de la noción de las prácticas competitivas no resulta clara; su efecto parece más bien el de una descripción reiterativa.

Lo mismo cabría afirmar del análisis de Runciman sobre la desaparición del feudalismo japonés, tal como él la ve: el nacimiento del sistema del *bakuhan* (una delimitación de funciones entre el poder central y los señores feudales) bajo los primeros gobernantes Tokugawa. En este caso, adelanta una tesis inusitadamente radical, según la cual el aislamiento del Japón de presiones exógenas hizo de su evolución del modo feudal al absolutista algo «prácticamente inevitable, en la medida en que puede serlo una transformación semejante».[2] Las prácticas cruciales que la posibilitaron, sugiere, fueron las que influyeron en la transformación de los *bushi*, que de soldados al servicio de un señor pasaron a funcionarios asalariados. Pero Runciman no deja claro cómo fueron seleccionados *competitivamente:* se contenta con decir que ésa era la tendencia de la época. En cuanto a la tesis general, no cabe duda de que resulta más plausible argumentar lo contrario, esto es, que el gobierno de los shogunes nunca evolucionó hacia el absolutismo justamente porque no existía un peligro externo que impusiera una verdadera centralización militar o administrativa; tal es la razón por la cual, en parte, resultó tan fácil derrocarlo desde dentro cuando se materializó una amenaza externa. Un ejemplo como éste, que revela que la idea de selección competitiva sólo adquiere validez si se establece un medio no am-

1. *TST* II, pp. 370-373, 229-301.
2. *Ibid.*, p. 388.

biguo, o *Kampfplatz*, es decir, una situación en que las prácticas rivales puedan entrar en conflicto, para que una triunfe sobre la otra.

La revolución parece la situación ideal para que se dé esa clase de conflicto. Pero Runciman se niega a aplicar el término al movimiento armado que trajo consigo la caída del shogunado en el Japón, ya que lo considera más bien el modelo ideal de una reforma que tuvo éxito. Sus propias ideas sobre la revolución, la rebelión y la reforma, a las que dedica una extensión sustancial, traslucen tanto inventiva como interés, y su énfasis resulta más linneano que darwiniano: se trata más de una tipología iluminadora que de un momento esencial de la historia de la evolución. De hecho, Runciman se muestra escéptico acerca de la importancia del cambio revolucionario para la selección social. Los dos ejemplos que analiza con detalle son las revoluciones mexicana y francesa.[1] Concluye que la primera se limitó a restaurar el *statu quo* que existía antes de la dictadura de Porfirio Díaz con un talante más centralizado y secular, mientras que la segunda tuvo un origen fortuito y sus consecuencias fueron escasas y no incidieron sobre la evolución de la sociedad francesa. La Revolución Rusa, por el contrario, provocó una auténtica transformación, pero fue, con todo, un acontecimiento históricamente «improbable», desencadenado por los azares de la Primera Guerra Mundial.[2]

En las teorías clásicas acerca de la evolución social, el ámbito por excelencia de la selección lo constituía, desde luego, la guerra; el campo de batalla suministraba el instrumento supremo de decisión entre formas rivales de vida colectiva. Sin embargo, de modo paradójico, Runciman muestra también la mayor reticencia ante este tipo de prueba, que apenas utiliza en su obra. Es de notar que la razón que esgrime para ello se repite en su estudio de las revoluciones. Las guerras son acontecimientos espectaculares que pueden, en efecto, «desviar el curso de la historia humana», pero «sus resultados son a menudo cuestión de suerte», producto de «accidentes de la fortuna»; por ello, en muchos casos, «no pue-

1. *TST* II, pp. 355-367.
2. *Ibid.*, p. 422.

den fundamentarse en una teoría evolutiva, la cual sólo se ocupa de las causas sociológicas de las diferencias entre los modos y los subtipos de distribución de los medios de producción, persuasión y coerción».[1] Desde el punto de vista empírico, la tesis de que los resultados de los conflictos militares tienden a ser especialmente aleatorios carece de fundamento. La única ilustración que brinda el autor es la Segunda Guerra Mundial, en muchos aspectos un ejemplo particularmente desafortunado, dada la enorme disparidad que existía entre los recursos materiales de los aliados victoriosos y los de las potencias del Eje. En teoría, sin embargo, lo importante es la aparente minimización de la guerra como terreno apropiado para la selección competitiva, cuando un marco de cuño darwinista haría esperar lo contrario. Es como si Runciman compensara de forma desmedida el excesivo relieve que presta Spencer a la guerra, guiado por el deseo de distanciar lo más posible ambas visiones de la evolución.

Hay, por último, otro medio de competencia que no figura en la teoría de la selección social de Runciman en un lugar tan destacado como cabría esperar. Se trata del mercado. La versión del evolucionismo más difundida en la actualidad es la creencia de que la Guerra Fría está llegando a su fin debido a la supremacía evidente de las prácticas económicas de Occidente sobre las de Oriente, lo cual presagia la rápida eliminación de una forma alternativa de sociedad que se ha mostrado poco competitiva desde el punto de vista histórico. Tal es, desde luego, la predicción formulada hace ya largo tiempo por Von Hayek, un pensador para quien las leyes de la economía siempre han ido parejas con las de la biología, según su propia síntesis neodarwiniana.[2] Sorprende que los recelos de Runciman se extiendan incluso a este diagnóstico. Su análisis de las sociedades comunistas, detallado y desapasionado, con una excelente observación sobre las purgas de Stalin, no insinúa una perspectiva semejante. Quizá se trate más bien de que no quiere emitir un juicio.

Estas incertidumbres conciernen todas a los mecanismos de selección social. La evolución biológica tiene, desde luego, un con-

1. *TST* II, pp. 433-434.
2. Véase *The Fatal Concert*, Londres, 1988, pp. 11-28.

dicionante previo: la variación genética que suministra la materia prima de la selección natural. En ello radica la fundamental e insuperable debilidad de cualquier teoría social o cultural de la evolución, pues todas las analogías fallan en ese punto esencial. La mutación de los genes es un elemento estrictamente aleatorio en el proceso de la evolución natural; las causas de los errores de replicación en el DNA no tienen relación alguna con el filtro que los selecciona: pertenecen a otro orden de determinación por entero distinto. El origen de las mutaciones, en este sentido, es absolutamente irrelevante del de las especies, pues pertenecen a dos planos de inteligibilidad separados. Pero ¿cabe decir lo mismo de la vida social o cultural? La contrapartida formal de los genes, según la imagen que Runciman tiene de la evolución social, son las prácticas de poder. Su modelo biológico lo lleva, pues, a sostener que el origen de tales prácticas, las mutaciones seleccionadas o eliminadas, *también* es aleatorio. Las innovaciones se convierten entonces en «intrusiones procedentes de otra secuencia causal», que pueden ser tomadas sin más como «casos de fuerza mayor» a efectos de la explicación social.[1] La estructura del argumento es la misma en el espléndido libro de Franco Moretti *Signs Taken for Wonders* (con Gould, en lugar de Dawkins, en segundo término), que plantea una teoría de la evolución literaria en la cual los géneros desempeñan el papel de las especies y las obras individuales representan las mutaciones aleatorias.[2]

La historia humana, sin embargo, no entraña un dualismo darwiniano semejante, pues, en el proceso de su desarrollo, la innovación forma parte del *mismo plano* que la selección. No se da en ella una división de niveles causales: tanto la génesis como la generalización de las prácticas sociales involucran siempre al material común de la acción humana consciente. Por esta razón, el nacimiento de las formas institucionales o estéticas nunca está separado por un abismo epistemológico de su estabilización, sino que ambos aspectos constituyen más bien un flujo continuo de acción intencional. Por ello, al contrario de lo que supone

1. *TST* I, pp. 199-200; *TST* II, pp. 42-43.

2. *Signs Taken for Wonders*, Londres, 1988 (edición revisada), pp. 262-278. [Edición original: *Segni e stili del moderno*, Turín, 1987].

Runciman, son susceptibles del mismo tipo de explicación social. En ningún sentido las innovaciones sociales más significativas pueden ser tratadas como «aportes aleatorios» para una teoría plausible del desarrollo social. De hecho, algunos de los mejores trabajos marxistas de los últimos años están consagrados a la elucidación de los orígenes de prácticas tan importantes en su momento como el nacimiento de la *polis* griega a partir de la decadencia de los reinos micénicos (Ellen Wood), de las relaciones feudales a partir de la involución de la sociedad romana del bajo Imperio (Chris Wickham) y de la agricultura capitalista a partir del desarrollo de las grandes haciendas señoriales inglesas (Robert Brenner), todas de fundamental importancia para la teoría de la evolución social de Runciman.[1] Sin embargo, no hay nada en tales investigaciones que corresponda específicamente al materialismo histórico. Quizá el más destacado ejemplo moderno de estudio adscrito al materialismo histórico sea la obra maestra de Peter Brown *The Body and Society*, en la cual explora los orígenes de la ascesis sexual en los comienzos del cristianismo, una práctica de notables consecuencias que, como tantas otras de la misma clase, la teoría de Runciman deja de lado.

Comienzos como ésos pueden ser reconstruidos como patrones inteligibles de acción intencionada que, típicamente, tienen consecuencias inesperadas, de modo que, en este aspecto, no se distinguen de sus secuelas. Desde luego, ciertos episodios históricos llevan la impronta de un tipo de voluntad mucho más deliberado. La práctica de la seguridad social, tan decisiva a largo plazo en la construcción del Estado del bienestar contemporáneo, fue iniciada por Bismarck con fines políticos específicos. ¿Resultaría adecuado considerar la iniciativa del Canciller de Hierro un «caso de fuerza mayor»? ¿Acaso las reformas introducidas por los oligarcas de la era Meiji en las jerarquías sociales o la tenencia de la tierra representan meros «aportes aleatorios» a la evolución de la moderna sociedad japonesa? ¿Debería tomarse la propuesta

1. Chris Wickham, «The Other Transition: From the Ancient World to Feudalism», en *Past and Present*, 103, 1983; Ellen Meiksins Wood, *Peasant-Citizen and Slave*, Londres, 1988, pp. 84-98; T. Aston y C. Philpin, eds., *The Brenner Debate*, Cambridge, 1985.

de coordinación monetaria internacional presentada por Keynes y White en Bretton Woods como algo propio de un mundo cognitivo distinto del gobernado por el funcionamiento del patrón oro del dólar? Este tipo de ingeniería social constituye una práctica fundamental y muy difundida en el mundo moderno. Runciman lo compara con la cría de ganado, aunque ello no invalida, aclara, el principio de la selección natural a partir de mutaciones genéticas aleatorias. Pero ningún ranchero o criador de palomas ha creado jamás una nueva especie. Según la propia tipología de Runciman, ¿no supuso acaso el nacimiento del régimen soviético una verdadera especiación? ¿Y quién podría negar a Lenin y a los bolcheviques un objetivo previo a la hora de estatuirlo? En todos estos casos, el ovillo de la causalidad histórica es uno y el mismo. Cuando Bismarck, Kido, Keynes o Lenin introdujeron innovaciones, bien fuese como respuesta a la aparición del movimiento socialista, a la amenaza de invasión externa, al recuerdo de la Gran Depresión o a la oportunidad de la revolución, los motivos que los llevaron a hacerlo no difieren ni por su clase ni por su nivel de las razones que explican por qué tales prácticas, tal como, más o menos, pretendían sus autores, «arraigaron» luego como instituciones tendentes, por ejemplo, a reducir la falta de seguridad popular, fomentar el crecimiento nacional, estabilizar el comercio exterior o favorecer la promoción social del trabajo. Justamente por ello, el desarrollo histórico no muestra la menor similitud con la evolución natural en lo que respecta al ritmo de sus innovaciones. La biología darwiniana hace hincapié, y ahí reside buena parte de su poder persuasivo, en la implacable lentitud con que opera necesariamente la selección natural, pues las variaciones que se le ofrecen son modificaciones infinitesimales, y sólo su gradual acumulación, en una inimaginable serie de pequeños pasos, acaba causando la evolución. Las innovaciones sociales de las que se ocupa Runciman son por completo diferentes, tanto en la escala de las variaciones que entrañan como en la velocidad de los cambios que desencadenan. Entre los organismos unicelulares englobados en el reino de las móneras, que adquieren su forma actual a lo largo de tres millones de años de evolución, y el Islam, que se consolidó en cincuenta años, media una distancia inconmensurable.

Sin desanimarse por estas discrepancias, Runciman concluye su obra con una grandiosa reafirmación de sus principales temas y tesis. «Con independencia de los perfeccionamientos y las precisiones de que pueda ser objeto ulteriormente, la idea fundamental de que la evolución de las sociedades humanas, así como de los papeles sociales y las instituciones inherentes a ella, procede mediante una incesante lucha por el poder, cuyo resultado es determinado por la selección competitiva de prácticas en las tres dimensiones mutuamente irreductibles de la estructura social, es tan demostrablemente superior a las hipótesis alternativas, o al menos así lo creo, como la teoría de Darwin lo fue en su tiempo.»[1] La evolución social, tanto como la natural, es direccional en el sentido de que muestra un incremento acumulativo de su complejidad. No obstante, ninguna de las dos admite la teleología: la historia de la humanidad, al igual que la vida, carece de patrones, objetivos y significado. La única diferencia apreciable entre ambas radica en que, en la sociedad, «el poder, y no la supervivencia, es el criterio del éxito».[2] Fue éste el viraje introducido por Nietzsche, quien, en *El ocaso de los ídolos*, denunció la idea generalizada de una «lucha por la vida»: «allí donde hay lucha, se trata de una lucha por el *poder*».[3]

El propio Nietzsche debería servirnos de recordatorio, sin embargo, de que repudiar la teleología no implica por fuerza renunciar a la metafísica. Su voluntad de poder surgió de una psicología de los instintos fabulosamente especulativa. Pese a la distancia en temperamento y perspectiva que los separa, se insinúa una tentación análoga en Runciman, quien aguarda con ilusión el día en que los avances de la psicología fundamenten de modo más completo su teoría sociológica. Entre tanto, asevera con suficiencia que, en la evolución social, sólo hay personas «que compiten entre sí por el poder económico, ideológico y coercitivo, y que continuarán haciéndolo mientras perdure la especie».[4] Lo tajante de esta afirmación no puede menos que hacer pensar en las

1. *TST* II, p. 449.
2. *Ibid.*, p. 291.
3. *The Twilight of the Idols*, Harmondsworth, 1968, p. 75.
4. *TST* II, p. 488.

predicciones de los adivinos. ¿Deberíamos decir, con Nietzsche, que la lucha por el poder entre los sexos también será perpetua? La doctrina de la «eterna rivalidad» se encuentra, como la del «eterno retorno», más allá de toda ciencia social racional. Salvo por esa afirmación tan tajante, la seriedad del compromiso de Runciman con esa clase de ciencia jamás queda en entredicho. Explica que fue su convencimiento de la unidad esencial del método científico, defendido con elocuencia en el primer volumen de su obra, lo que le permitió asumir la evolución como idea directriz del segundo volumen. Fruto de ello es una teoría de la historia que, desde cualquier punto de vista que se adopte, constituye una significativa aportación intelectual.

1989

8. SOBRE LA IMPLICACIÓN IDEOLÓGICA: ANDREAS HILLGRUBER

De la literatura que surgió durante la controversia histórica desarrollada en Alemania Occidental hace cuatro años, una obra se destaca al mirar atrás: *Zweierlei Untergang* [Dos clases de ruina], de Andreas Hillgruber. No sólo plantea un problema importante que, probablemente, perdurará durante largo tiempo, sino también la cuestión formal más significativa surgida de ese debate. El libro comprende dos ensayos, cuyos respectivos temas aparecen en el subtítulo: *Die Zerschlagung des Deutschen Reiches* [El desmembramiento del Reich alemán] y *Das Ende des europäisches Judentums* [El fin del judaísmo europeo].[1] Sus versiones originales fueron redactadas por separado; el último, mucho menos extenso que el primero, cerró un simposio sobre «El asesinato de los judíos europeos durante la Segunda Guerra Mundial». De ambos cabe decir que son concisos, pues la economía es uno de los rasgos característicos de este historiador.

El primer problema que suscita este libro resulta obvio. Los dos ensayos que lo componen no están relacionados, sino que guardan cierta distancia entre sí. ¿Cuál es, pues, el significado de su yuxtaposición? Una narración doble, pero disociada, es una forma poco común de composición histórica. Acaso sólo cuente

1. *Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Berlín, 1986. La versión original del primer ensayo fue publicada en 1985; la del segundo apareció en 1984. En adelante *ZU*.

con un antecedente, las *Vidas* de Plutarco, una empresa biográfica. ¿Cuál es su función aquí? Si adoptamos el vocabulario propuesto en *Metahistory*, la figura retórica que corresponde a este texto es el tropo que la retórica clásica designaba como *collatio*,[1] en el cual se establece un paralelo entre dos objetos –a los que no se identifica– a través de una proyección metafórica. Hayden White no habla de este particular recurso, pero –sin entrar ahora en su validez general– su afirmación de que es característico que los tropos gobiernen las estrategias narrativas de los historiadores[2] resulta aplicable en este caso, en el cual el tropo inicial gobierna la implicación ideológica en un sentido muy preciso. La historia convencional de la Segunda Guerra Mundial la presenta como una prueba tremendamente penosa que concluye, pese a todo, con la satisfacción de una victoria afortunada; según la terminología técnica empleada por Frye y White, le cabría el calificativo de comedia. Hillgruber invierte esta figura retórica mediante el gesto de una yuxtaposición que vincula el destino de Alemania con el de los judíos, indiscutiblemente trágico. Subraya de manera explícita su condición de tragedia en un importante pasaje sobre cómo inició y terminó la guerra Alemania: «Que el concepto de tragedia pueda aplicarse o no a los acontecimientos que culminaron en la Segunda Guerra Mundial es algo que está por determinar: culpabilidad y destino, demandas legítimas y escandalosas injusticias, tiranía y confusión, se encuentran allí inextricablemente mezclados; pero en el caso de Alemania Oriental entre 1944-1945, deberíamos ciertamente hablar de procesos trágicos, pues resulta evidente que no había salida para los soldados y habitantes de aquellas provincias.»[3]

En *The Content of the Form*, White argumenta que la implicación ideológica en la historia entraña invariablemente jucios éticos, lo que hace que la literatura resultante sea siempre moraliza-

1. Quintiliano, *Institutio oratoria*, 5.11.23, 8.3.77.

2. *Metahistory*, Baltimore, 1973, p. 427: «Todo historiador tiende a decidirse por uno u otro de los distintos modos explicativos, al nivel de la argumentación o de la implicación ideológica, como respuesta a las exigencias del tropo que anima el protocolo lingüístico utilizado por él para prefigurar el campo de los sucesos históricos escogidos como objeto de estudio.»

3. *ZU*, p. 64.

dora.[1] El paralelismo de Plutarco es, por cierto, un buen ejemplo de ello. ¿Qué efecto moral tiene la construcción de Hillgruber? Sus críticos la asimilaron a los argumentos de Ernst Nolte. Ambos fueron acusados de relativizar el exterminio de los judíos por parte de los nazis mediante comparaciones atenuantes; en otras palabras, fueron acusados de trivializar el mal. Los procedimientos de cada uno de ellos resultan, con todo, bien dispares. El trabajo de Nolte, sin duda, merece la acusación de que es objeto, pues pretende empequeñecer el genocidio de los judíos: arguye, en primer lugar, que no fue, en cantidad y calidad, desde un punto de vista tipológico, más grave que otras grandes matanzas del siglo XX y, en segundo lugar, que se vio precipitado por el temor a las manifestaciones de terror comunista, en un contexto europeo de guerra civil. El texto de Hillgruber, por el contrario, no avala ninguna de esas tesis. En su ensayo acerca de la solución final (*die Endlösung*), sostiene que ésta no tiene parangón en la historia y la atribuye en última instancia a las doctrinas raciales nazis.[2] Dentro del espectro de las interpretaciones eruditas del programa de exterminio y los objetivos bélicos del Tercer Reich, Hillgruber apoya la versión intencionalista, que subraya el fanatismo con que Hitler persiguió la purificación biológica y la expansión territorial hacia el Este como objetivos centrales –el núcleo– de las ambiciones nazis a largo plazo.[3] Cierto intencionalismo, al concentrarse de forma excesiva en la figura demoniaca del propio Führer, puede exonerar tácitamente a sectores más amplios o tradiciones más antiguas de la sociedad alemana de su responsabilidad en los crímenes del régimen. Hillgruber, que se esfuerza deliberadamente por rechazar toda concepción que sitúe al nazismo dentro del ámbito de la patología y lo deje fuera de la historia, no sigue esta corriente. Remonta tanto el giro hacia un antisemitismo virulento como la idea de fundar un enorme imperio en el este de Europa a 1916, el año en que Hindenburg y

1. «Narrativity in the Representation of Reality», en *The Content of the Form*, Baltimore, 1987, pp. 21-25.

2. *Zweierlei Untergang*, p. 98 («historische Einmaligkeit»).

3. Véase su ensayo fundamental, «Die "Endlösung" und das deutsche Ostimperium als Kernstück des rassenideologischen Programms des Nazionalsozialismus», en *Deutsche Grossmacht und Weltpolitik*, Düsseldorf, 1977, pp. 258-261.

Ludendorff asumieron el mando de Tercer Ejército en el frente ruso.[1] Como subraya Hillgruber, cuando se presentó la fatal oportunidad de llevar a cabo conquistas y matanzas sin límites, veinticinco años más tarde, la responsabilidad fue ampliamente compartida. Dentro del partido y el aparato estatal, tanto funcionarios apolíticos como fanáticos propiciaron el exterminio de los judíos; un número aún mayor de personas se ocupó de su deportación, y «la masa de la población alemana», abrumada por las presiones y penalidades de la guerra, aceptó, como era de prever, el *unvermeidlicherweise nur unzulänglich verschleierten Vorgangs*, el «proceso que nunca pudo ser encubierto más que a medias».[2] Resultaría difícil hallar una afirmación más rotunda de una responsabilidad moral de gran magnitud. También la oficialidad del ejército, sostiene Hillgruber, se vio profundamente involucrada en las prácticas de exterminio desencadenadas por la Operación Barbarroja. La tensión tradicional que se daba en su seno entre la ética del honor corporativo y el deber de estricta obediencia fue sustituida paulatinamente por el cumplimiento incondicional de las órdenes a partir de la época guillermina, y, cuando ésta concluyó, los militares que se habían quedado sin empleo formaron grupos paramilitares (Freikorps) que no tenían más ley que la violencia.[3] Después de 1918, los soldados profesionales alemanes sólo podían elegir entre los Freikorps o la Reichswehr, dirigido por Seeckt. «Sus senderos parecían haberse separado», dice Hillgruber, pero, añade con tristeza, gracias a la colaboración establecida entre las SS y las élites de la Wehrmacht durante la campaña de Rusia, en los años cuarenta, «en mayor o menor grado se unieron de nuevo».[4] Sin la colaboración, activa o pasiva, de gran

1. *ZU*, pp. 81-83; *Germany and the Two World Wars*, Cambridge, Mass., 1981, pp. 41-44.

2. *Ibid.*, p. 98.

3. Tras la derrota de 1918, el ejército imperial fue licenciado y sustituido por la Reichswehr, cuyos efectivos no podían pasar de cien mil hombres. Muchos militares en paro se unieron en Freikorps («cuerpos libres»), que se alquilaban al mejor postor, dada la situación de caos del país. Incluso el propio gobierno los utilizó para reprimir a comunistas y sindicalistas. Estos cuerpos fueron el embrión de las SS hitlerianas. *(N. de la T.)*

4. *Deutsche Grossmacht und Weltpolitik*, p. 270.

parte de los dirigentes militares tradicionales del país, que habían perdido todo principio moral, Hitler no habría conseguido llevar a cabo la guerra sin precedentes de aniquilación en el este que, desde un comienzo, combinó la expansión territorial con el exterminio racial.

No cabe afirmar, por consiguiente, que el propósito de la yuxtaposición de textos de Hillgruber sea trivializar la solución final equiparándola con otras matanzas. Su función radica más bien en proclamar formalmente que las explusiones de los alemanes del este también fueron una tragedia, históricamente semejante al genocidio de los judíos, aunque de otra clase. La distinción no es un mero artificio. Corresponde, como hemos visto, a dos visiones distintas del genocidio. No obstante, podemos preguntarnos: dentro de la categoría genérica de tragedia, que, en principio, permite un número infinito de ejemplos, ¿cuál es la justificación específica que esgrime Hillgruber para asociar el destino de los habitantes del este de Alemania al de los judíos? En el prólogo va más allá de definir ambos hechos como catástrofes nacionales de las que ha habido muchas. Arguye que estas dos, en particular, «van unidas».[1] ¿Qué razones aduce en favor de su carácter común? Subraya, en el mismo pasaje, que tanto sus orígenes como las responsabilidades que por cada una de ellas resulte posible señalar son dispares. «El genocidio de los judíos fue exclusivamente consecuencia de la doctrina racial radical que, en 1933, se convirtió en la ideología de Estado en la Alemania de Hitler.»[2] La expulsión de los alemanes, por otra parte, no fue tan sólo una reacción suscitada por los crímenes de la dictadura nazi, pues respondía también a objetivos de guerra independientes de los aliados, definidos antes de conocerse toda la magnitud de tales crímenes. Más adelante, Hillgruber argumenta que, en una perspectiva histórica más amplia, puede considerarse que la idea fatal de una *völkische Feldbereinigung und Flurbereinigung*, una limpieza étnica, contribuyó a que la práctica de las matanzas y las deportaciones en masa de poblaciones enteras se extendiera de la periferia de Europa, donde sus principales víctimas habían sido armenios y grie-

1. *ZU*, p. 9.
2. *Ibid.*

gos, a todo el continente bajo el dominio nazi, y, al final de la guerra, incluso británicos y norteamericanos incurrieron en ella.[1] Los críticos de Hillgruber han objetado esta argumentación, pero resulta difícil rebatirla por completo. Hillgruber no equipara el genocidio de los judíos con las matanzas y deportaciones que lo precedieron, sino que lo considera más bien la expresión última y absoluta de una inhumanidad de la que aquéllas fueron versiones iniciales o similares. Con todo, no insiste en esta tesis. La vinculación establecida por Hillgruber entre el destino de los alemanes orientales y el de los judíos no depende, en esencia, de las causas próximas ni del carácter específico de los desastres que les sobrevinieron, sino de las *consecuencias* últimas que suscitaron. Sus destinos se hallan relacionados, ante todo, por su efecto común, la destrucción de «Europa central». Cuando el centro del continente quedó fragmentado por el cataclismo de la guerra, toda Europa perdió: el desmembramiento y la subordinación a las dos grandes potencias tenían que seguirse inevitablemente de ello.[2]

¿Cómo debemos evaluar esta argumentación? Gran parte de sus críticos han abordado el texto de Hillgruber como si fuese más homogéneo de lo que es en realidad. De hecho, contiene una serie de argumentos distintos que exigen respuestas más meditadas. Podemos considerar cuatro de ellos. El primero es, en cierto sentido, el más obvio. Dado que Hillgruber nunca compara directamente los dos procesos a los que alude el subtítulo, sino que, simplemente, los yuxtapone bajo el adjetivo simbólico *zweierlei* (doble, o de dos clases), la narrativa paralela no puede compensar como sería de desear los efectos de su desproporcionada extensión. Resultado de ello es que, inevitablemente, la magnitud del genocidio de los judíos queda reducida a un hecho menor de forma inadvertida e *indirecta*. El efecto de este involuntario menoscabo se ve agravado luego por el tono con el que se describe el fin de la Alemania Oriental. En particular, Hillgruber afirma que el historiador (presumiblemente, alemán) no puede menos que «identificarse» con «el destino concreto de la población alemana del este» y, por consiguiente, también con «los desesperados y sa-

1. *ZU*, p. 67.
2. *Ibid.*, pp. 10, 73-74.

crificados esfuerzos» de las fuerzas armadas alemanas para protegerla del vengativo avance del Ejército Rojo, con sus secuelas de salvajismo y deportaciones.[1] El concepto de identificación, que se da a menudo en la práctica de los historiadores, pero que rara vez se confiesa con tanta sinceridad, pertenece a cierto canon tradicional de la tragedia. La forma como Hillgruber aboga por él ha sido invalidada rotunda y acertadamente por Wehler y Maier en particular.[2] Podemos aseverar casi con certeza que detrás de ese hecho se oculta una experiencia vital. Hillgruber se crió en Königsberg, donde su padre había sido maestro de escuela hasta que fue despedido por los nazis, y de joven participó en la campaña defensiva de la Wehrmacht en el este de Prusia, campaña que durante el invierno de 1945, según explica, permitió a dos millones de refugiados escapar a través del Báltico hacia Dinamarca o Schleswig-Holstein. Si Hillgruber se hubiera limitado a esgrimir su experiencia personal como principio subjetivo de su relato acerca de la situación a la que se enfrentaban en las provincias del este los alemanes, tanto civiles como militares, en lugar de asumir la identificación con ellos como algo objetivamente obligatorio, pocos lo habrían criticado. No obstante, al dar ese paso en falso, Hillgruber se sale de lo comprensible para caer en lo insostenible, pues con ello compromete inmediatamente su argumentación: en el ensayo adjunto no se exige al historiador la identificación con el destino de los judíos. Quizá Hillgruber lo considerase ocioso.

Aun así, el error de procedimiento implícito en el llamamiento a la identificación no invalida por sí mismo el contenido de su análisis del colapso del este de Alemania. Hillgruber propone tres tesis principales a este respecto. La primera concierne a los años finales del esfuerzo militar alemán contra Rusia. En junio de 1944

1. *ZU*, pp. 23-25. La frase exacta de Hillgruber en que se recoge dicha opinión es la siguiente: «Dies ist das gerafft zusammengefasste und mit einigen deutlichen Akzenten versehene Geschehen des Zusammenbruchs im Osten 1944-1945, *wie es sich aus deutscher Sicht darstellt*» [Ésta es, de forma resumida, sintética y enfatizada, la presentación del desmembramiento en el Este (1944-1945) desde el punto de vista alemán], p. 42.

2. Véanse los comentarios de estos autores en Hans Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?*, Munich, 1988, pp. 49-53, y Charles Maier, *The Unmasterable Past*, Cambridge, Massachusetts, 1989, pp. 21-23.

la Wehrmacht sufrió la derrota decisiva de la guerra, cuando la más poderosa de sus fuerzas, el grupo de ejércitos del centro, fue superado y vencido por una súbita ofensiva soviética en Bielorrusia que causó 350.000 víctimas –cuatro veces más que en Stalingrado– y abrió una enorme brecha en el frente alemán que dejó expuesto el este de Prusia a un ataque inmediato. Un mes más tarde, la oposición militar encabezada por von Stauffenberg intentó asesinar a Hitler y derrocar el régimen nazi. ¿Cómo evalúa Hillgruber el *Attentat* del 20 de julio? Sostiene que entonces, después del fracaso de tantas oportunidades anteriores, ya era tarde para conspiraciones. La guerra estaba perdida y, además, de haber tenido éxito, el golpe sólo habría conducido a rivalidades y caos entre los dirigentes alemanes y a acelerar la caída del frente oriental. La motivación de los conspiradores de la Resistencia era una ética de intención expresiva, con la que se pretendía mostrar al mundo que existía una Alemania diferente de la del régimen. En cambio, sugiere Hillgruber, muchos de los soldados y oficiales que continuaron luchando lo hicieron por una ética de la responsabilidad, pues pretendían con ello aminorar las consecuencias de las inminentes conquista y venganza soviéticas para la población del este de Alemania. En efecto, Hillgruber aprueba la opción que eligieron. Argumenta que la continuada resistencia de la Wehrmacht permitió la huida de dos millones de personas a través del Báltico y la eventual rendición de cerca del sesenta por ciento de las tropas del frente oriental, cerca de otros dos millones de personas, a los aliados y no a la Unión Soviética, con lo que se salvó gran número de vidas. Desde el punto de vista estrictamente alemán, la prolongación de la guerra durante diez meses constituye, según Hillgruber, el mal menor. Es esta sugerencia, más que cualquier otra de las que aparecen en *Zweierlei Untergang*, la que carece de fundamento histórico y justifica el vigor de la reacción moral contra Hillgruber manifestada por Habermas y Wehler,[1] pues durante aquellos meses las víctimas alemanas únicamente, entre civiles y militares, sumaron de un millón y medio a dos millones de muertos –la mitad de la cifra total durante el transcurso de la gue-

1. Véase, en particular, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?*, pp. 51-58.

rra– por no hablar de las víctimas del continuo terrorismo nazi y las de los ejércitos aliados. Dadas tales cifras, no parece aventurado pensar que, el derrocamiento de Hitler en julio de 1944, al acortar la guerra, habría salvado muchas más vidas de las que hipotéticamente salvó la continuación de las hostilidades antes de que Alemania se rindiera. Más aún, la rendición misma habría sido negociada casi con certeza, a pesar del principio de la rendición incondicional, como sucedió en la práctica con el Japón, país que se encontraba en una posición mucho más débil frente a los aliados en agosto de 1945 de la que hubiera tenido un gobierno de Goerdeler en agosto de 1944, por no mencionar la paz firmada por Finlandia en septiembre de este último año. Los sufrimientos de la posguerra y las pérdidas para Alemania también habrían sido menores.

Las condiciones de la paz, a su vez, desempeñan un importante papel en el segundo argumento de Hillgruber. Una de las tesis principales de su ensayo es que el desmembramiento de Alemania, esto es, el traspaso del este de Prusia y las tierras de Pomerania y Silesia a Polonia en 1945, no puede ser considerado tan sólo una retribución geopolítica por los crímenes perpetrados por los nazis en el este, pues ya había sido proyectado como objetivo estratégico por los políticos polacos durante el período de entreguerras y fue luego adoptado por Inglaterra y los Estados Unidos durante la guerra, con el propósito de erradicar lo que se suponía la fuerza impulsora del militarismo prusiano y hacer que Alemania dejara de ser una de las grandes potencias europeas. Hillgruber sostiene que estos proyectos contemplaban la expulsión de más de seis millones de personas de sus hogares en nombre de la *raison d'état* y no de la justicia conmutativa. De hecho, el número de personas deportadas al final de la guerra ascendió a once millones, dos millones de las cuales es probable que perecieran durante el proceso. Estas deportaciones resultan injustificables para Hillgruber, como se desprende tácitamente de su relato, y constituyó la tragedia final de las muchas que la guerra acarreó a Alemania.

El mayor esfuerzo por refutar esta argumentación fue emprendido por el historiador inglés Richard Evans en su reciente examen general sobre la controversia alemana, *In Hitler's Shadow*. Evans sostiene que antes de la guerra las minorías alemanas

en Polonia, Checoslovaquia y otros lugares habían revelado su potencial subversivo, lo que persuadió a los aliados occidentales de la necesidad de trasladarlas; que Polonia debía ser compensada al oeste por el traspaso de sus territorios del este a Rusia, y que, en todo caso, como quiera que se hubieran logrado, «cuarenta años de paz ininterrumpida constituyen una defensa irrefutable de los arreglos a los que se llegó en 1945». Evans admite que las deportaciones fueron realizadas con «asombrosa dureza», pero insiste en que «los medios totalmente inaceptables con que fueron efectuadas las expulsiones pueden y deben diferenciarse del objetivo perseguido con ellas».[1] El distingo resulta, no obstante, poco convincente. ¿Cuáles serían los medios aceptables para despojar por la fuerza a millones de personas de sus hogares y expulsarlas de su lugar de origen? El irredentismo de los habitantes de los Sudetes suministró, en efecto, el pretexto para la agresión de Hitler contra Checoslovaquia, pero ¿justifica también la deportación indiscriminada de las comunidades alemanas de esa región después de la guerra? El propio presidente checo actual lo niega. ¿Representó la extensión de Polonia a la línea Oder-Neisse, hacia el oeste, una compensación de naturaleza equivalente a su reducción al ser modificada la frontera fijada en 1919 a lo largo de la línea Curzon, al este? En los territorios perdidos, los polacos constituían una minoría de quizá el treinta por ciento de la población, razón por la cual la Entente pensaba cedérselos a Rusia tras la Primera Guerra Mundial; en los territorios ganados, los alemanes representaban una mayoría de casi el noventa por ciento de la población.[2] ¿Constituye por sí misma la paz que siguió una justificación de esos hechos? Tanto desde el punto de vista ético como desde el punto de vista lógico, resulta muy insuficiente. La

1. *In Hitler's Shadow*, Londres, 1989, pp. 99, 95.

2. En la actualidad es difícil reconstruir con exactitud la composición étnica de las provincias orientales de Polonia, donde ucranianos y bielorrusos constituían una amplia mayoría. En estas regiones, de una población total de cerca de trece millones en 1939, más de un millón de polacos fueron deportados al este por la Unión Soviética, y gran número de ellos pereció; después de la guerra, unos dos millones de polacos procedentes de los territorios perdidos por Polonia en el este se trasladaron a los que había ganado en el oeste.

paz ha reinado durante setenta años en la frontera oriental de Turquía, sobre las tumbas de la comunidad armenia: ¿justifica esto tantas muertes?[1] La población del este de Alemania fue expulsada, no exterminada; pero ¿es cierto que la paz dependía de expulsiones semejantes, que no era concebible un arreglo alternativo? Podría decirse que los cálculos de los aliados impidieron cualquier otro resultado; ello, sin embargo, no haría más que confirmar la validez de las observaciones de Hillgruber, según las cuales valores universales e intereses imperiales tradicionales (y susceptibles de sobreponerse a los primeros) determinaron la suerte de Alemania en 1945. Las violencias perpetradas entonces no son equiparables, ni mucho menos, a las infligidas por el Estado nazi, pero para los millones de personas que las sufrieron resultaron durísimas.[2] Cuando en un cuestionario se preguntó a Hillgruber cuál era su sueño más querido, replicó, con ironía: «Vivir en Königsberg.» Es una respuesta que inspira respeto. No

1. Evans se equivoca al afirmar que «recientes investigaciones contradicen, tanto en sus detalles como en su tendencia general, el relato que hace Hillgruber [de los antecedentes políticos de la expulsión]» (*In Hitler's Shadow*, p. 95). Del estudio más reciente sobre los orígenes de la línea Oder-Neisse, el realizado por Sarah Terry acerca de los objetivos de Sikorski durante la guerra y de los antecedentes del conflicto, *Poland's Place in Europe*, Princeton, 1983, se desprende que la anexión de Prusia oriental, Pomerania y Silesia por parte de Polonia fue un objetivo contemplado por el gobierno polaco en el exilio sin que ello representase una renuncia a las provincias orientales, y que Churchill, pocos meses después de firmar la Carta del Atlántico, le aseguró que los principios de autodeterminación no se interpondrían en el camino de la adopción de medidas que quebrantaran el poder de Prusia: pp. 3-10, 272-286. Debe decirse que las acusaciones de Hillgruber no van dirigidas únicamente contra las potencias extranjeras, pues tampoco exime de responsabilidad a los gobernantes alemanes del Segundo Reich, la República de Weimar y el Tercer Reich, a quienes culpa de una creciente indiferencia frente a la seguridad de los habitantes del este de Alemania: *Zweierlei Untergang*, p. 69.

2. Se advierte cierto eco en los versos finales de dos de los más famosos poemas inspirados por los acontecimientos descritos en *Zweierlei Untergang:* «Todesfuge», de Celan, y «Prusskie Nochi», de Solzhenitsin. Los ojos azules en *Der Tod ist ein Meister aus Deutschland / sein Auge ist blau* son el de un guarda de un campo de concentración, visto por sus víctimas judías; los ojos en *s bledno-sinimi glazami / neprivychno blizko sbizyas'* son los de una joven campesina, vistos por el soldado ruso que la ha violado.

significa que pensara que la pérdida de su provincia natal fuera reversible, pero sí que evocaba como explicación de su sueño, y criticaba, las deportaciones que lo originaron. Aun cuando la reflexión de Hillgruber en este punto es exclusivamente nacional, los problemas que suscita, paradójicamente, también preocupan a los judíos actuales, pues los historiadores israelíes recuperan, en contra de las leyendas oficiales, las complejas y dolorosas realidades de la huida de los árabes que implicó el nacimiento de su país, en un momento en que hay quienes desearían que la historia se repitiera en Cisjordania.

Por último, más allá de los dilemas de los soldados alemanes o las expulsiones de los agricultores alemanes, hubo, de acuerdo con Hillgruber, un tercer elemento trágico en el colapso de 1945. La amputación de Alemania por el este, para él, dividió a Europa en dos: desde un punto de vista histórico, Alemania, «la tierra del medio», siempre fue el puente principal entre las zonas este y oeste del continente, pues de innumerables maneras actuaba como mediadora en lo económico, lo cultural y lo político, tanto como en lo militar, entre las influencias de más allá del Rin y las vastas regiones comprendidas entre el Báltico y el Mar Negro. Una vez destruido este puente, el centro de Europa no logró sostenerse: el continente se vio condenado a la escisión y quedó sometido a las dos potencias rivales que se lo disputaban. El desmembramiento de Alemania, así pues, significó también el fin del papel de Europa como un todo en la política mundial. Quedaba por ver si sería posible reconstruir una nacionalidad alemana común y una Europa central.[1] Estas reflexiones fueron agriamente atacadas por Habermas, quien las acusó de amenazar «la única base sólida de nuestro vínculo con Occidente», y por Wehler, quien declaró que subvertían la lealtad a Occidente «de manera mucho más efectiva que los insensatos discursos de los verdes».[2] Para Habermas y Wehler, la idea misma de Alemania como «tierra del medio», e incluso la de una Europa central, debían ser rechazadas,

1. *ZU*, pp. 72-74.

2. Jürgen Habermas, «Eine Art Schadensabwicklung», en *Historikerstreit*, Munich, 1987, p. 76; Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?*, p. 210.

pues resultaban incompatibles con la posición de la República Federal en Occidente, no sólo en Europa occidental, sino en el mundo occidental dirigido por los Estados Unidos. La identidad nacional moderna de los alemanes, según Habermas, sólo podía asumir una forma legítima: la de un patriotismo constitucional centrado en Bonn; todo lo demás representaba un peligroso señuelo.

¿Cómo deberíamos juzgar esta controversia? Aunque parezca extraño, en su afán por rechazar la problemática que Hillgruber plantea, estos críticos dejan a un lado lo que constituye, de hecho, la principal objeción que puede formularse a su análisis. Hillgruber comienza por vincular, de forma programática, las catástrofes judía y alemana como dimensiones interrelacionadas del colapso de Europa central. En lo sucesivo, sin embargo, mientras alude a menudo de forma directa al papel desempeñado por los alemanes en la historia de la región, no hace lo mismo con los judíos. Lógicamente, el argumento de Hillgruber exigiría una detallada exposición de la contribución del judaísmo europeo a la unión de las dos mitades del continente. El papel de los judíos merece el calificativo de mediador de manera mucho menos ambigua que el de los alemanes, pues fue siempre esencialmente económico e intelectual, libre de las manchas de dominio político y militar que caracterizaron a este último. Las consecuencias de la eliminación de ese papel de los judíos saltan a la vista: pocas ilustraciones podrían darse de la desaparición de la antigua Europa central que fueran más elocuentes que la cultura, por ejemplo, de la Austria de la posguerra. Hillgruber no considera esta cuestión. Hacerlo, más que negarla, implicaría aceptar la validez de la idea de que hay pueblos y lugares situados en el centro de Europa de cuya suerte dependían históricamente los vínculos entre sus extremos occidental y oriental. La preocupación de Hillgruber por el tema que desarrolla, desde luego, era, más que erudita, explícitamente política. Pese a la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, argumentaba, el papel desempeñado por Alemania en Europa central no fue eliminado de manera inevitable y para siempre. La identidad nacional alemana nunca podría disociarse del contexto espacial de una nación indivisa. Al responder a sus críticos, escribió que era necesario tener siempre en cuenta la perspectiva, la esperanza, de que algún día Ale-

mania se unificara de nuevo sobre el principio de la autodeterminación.[1] Por impredecible que fuera el camino, la posibilidad de la reconstrucción de Europa central seguía latente.

Hillgruber falleció en mayo de 1989. En noviembre cayó el muro de Berlín. Actualmente, menos de un año después, parece inminente la reunificación alemana. Hillgruber, un conservador, analizó los hechos con mayor lucidez que sus críticos liberales. Podríamos decir que sus argumentaciones están tomando forma ante nuestros ojos. La unificación de Alemania implicará, ciertamente, el resurgimiento de una Europa central, ya en *statu nascendi*, y la reconstrucción de Europa central, sin duda, devolverá la independencia a Europa como un todo dentro del concierto mundial. Haber planteado estas conexiones con tal claridad poco antes de su realización histórica no es un logro despreciable. Dos años atrás, Charles Meier describía el énfasis puesto por Hillgruber en el papel mediador de Alemania entre Europa occidental y oriental como «la geopolítica de la nostalgia.»[2] En la actualidad, la expresión resulta mucho menos adecuada. El examen que Meier realiza de los problemas de identidad nacional surgidos en el transcurso de la controversia que enfrentó a los historiadores alemanes constituye, con todo, la exploración más interesante de las cuestiones debatidas. Al criticar la idea de «tierra del medio», argumenta que la identidad nacional, en todo caso, no debe ser tomada sólo como un depósito de experiencias históricas sucesivas. Quizá habría que repensarla en un sentido más próximo a la idea, más antigua, de carácter nacional, que, observa, tiene particular fuerza en Norteamérica desde la época de Crevecoeur en adelante, carácter susceptible de un análisis no histórico, sino casi antropológico. A este propósito, Meier invoca el célebre dictamen de Lévi-Strauss que niega todo valor especial a la historia.[3] El carácter o la identidad de un individuo siempre es, desde luego, algo relativamente vario e inestable, y en mayor medida lo es el de una nación. Pero entonces, si el concepto de identidad na-

1. «Für die Forschung gibt es kein Frageverbot», *Historikerstreit*, pp. 240-241.

2. *The Unmasterable Past*, p. 23.

3. *Ibid.*, pp. 151-156.

cional es discutible y se considera que los elementos que lo integran se extienden más allá de la impronta de los tiempos históricos, ¿le queda algún componente plausible? Ciertamente, no los sustratos biológicos de raza identificados por Gobineau, ni tampoco las involuntarias uniformidades de la mente humana advertidas por Lévi-Strauss, pero sí las coordenadas del espacio geográfico. Éstas son lo suficientemente materiales y perdurables, en la mayoría de los casos, para tener una evidente eficacia específica. Por esta razón, la lógica del argumento esgrimido por Meier apunta así, lo que no deja de resultar paradójico, a la temática que precisamente desecha en un principio. La identidad nacional alemana, si existe, debe ser en parte una función de su ubicación territorial. Puesto que la idea de «tierra del medio» corresponde a ciertas realidades objetivas, constituyó un error polémico de la izquierda liberal alemana permitir que los conservadores se apropiaran de ella. En este caso, los verdes mostraron mayor sensatez.

El examen de *Zweierlei Untergang* revela, pues, una serie de complejidades. Hillgruber fue un escritor nacionalista, pero no un apologista del nacionalsocialismo. El recurso a la *collatio* no determina, por sí mismo, una atenuación de la solución final, y el perfil que ofrece Hillgruber de la comunidad judía europea tampoco contribuye a ello. No obstante, cualquier yuxtaposición del destino de los judíos y el de los alemanes exige una delicadeza moral y empírica que está fuera del alcance de este historiador. En razón a ello su laconismo sólo podía ser interpretado como insensibilidad. Ahora bien, respecto a la necrológica que hace Hillgruber del fin de los territorios del este de Alemania, coloreada por sus reminiscencias personales, debe efectuarse también un distingo en lo que atañe a su validez: su evaluación de la conspiración de julio de 1944 carece de fundamento, pero lo que dice sobre las expulsiones realizadas en 1945-1947 está bien fundado. Por último, su proyección de Europa central como escenario común, y víctima, de las tragedias de que se ocupa, se frustra por cuanto no sitúa históricamente a los judíos en ese contexto; sin embargo, animada por una motivación política, esclarece la posición actual de los alemanes y algunas de sus posibles consecuencias con extraordinario tino. Todo esto, mezcla de precisión y tor-

peza, falacias y premoniciones del futuro, resulta bastante frecuente en un historiador.

El tema, sin embargo, no lo es. Si nos preguntamos cuáles son los límites de una representación histórica del nazismo y de la solución final, a través del prisma del trabajo de Hillgruber, la respuesta sería, sin duda, la siguiente: En primer lugar, hay algunos límites absolutos establecidos por la evidencia disponible. La negación de la existencia del régimen o de sus crímenes queda descartada por completo. Tal suerte de problema no se da en este caso. Ciertos argumentos, como el de que la continuación de la guerra contribuyó a salvar vidas humanas, están sujetos también a control por los parámetros de la evidencia, que eliminan algunos de ellos, como sucede con éste. Las estrategias narrativas, para ser creíbles, deben operar siempre dentro de límites *externos* de este tipo. En segundo lugar, sin embargo, tales estrategias se hallan sujetas, a su vez, a una doble limitación *interna*. Por una parte, algunas evidencias imposibilitan cierto tipo de implicación ideológica: la solución final, desde un punto de vista *histórico*, no puede ser narrada como si fuera un romance o una comedia. Por otra parte, toda implicación ideológica general sólo ejerce un poder determinante débil sobre la selección de la evidencia. Hillgruber podía legítimamente calificar el fin de la Prusia oriental de trágico; no obstante, esta elección, permitida por la evidencia, no dicta por sí misma la serie de juicios empíricos particulares que integran el relato que hace de ella. Hay una enorme brecha entre el género y el guión. Resultan posibles otras visiones trágicas divergentes acerca de los mismos acontecimientos, y no serían formas estéticamente inconmensurables ni otras tantas ficciones, sino intentos por llegar a la verdad, discriminables desde un punto de vista epistemológico. La medida típica de tal discriminación no es la presencia de *suggestio falsi*, algo que rara vez se presenta en la moderna historiografía, sino el grado de *suppressio veri*, esto es, de omisiones en la exposición más que de equivocaciones en la representación. En la historia, así como en la ciencia, la profundidad de una verdad constituye, por lo general, una función de su amplitud, es decir, de cuánta evidencia pone en juego y explica.

Las narrativas no lo dicen todo, pues, acerca del pasado. El moderno escepticismo que reduciría la historia a mera retórica

tiene diversas fuentes. Sería un error considerarlas de manera selectiva, como si, por ejemplo, fuese posible vincularlas primordialmente con una ascendencia fascista o una progenie izquierdista. Ello implicaría contentarse con poco. El pragmatismo norteamericano, una filosofía liberal, difundió antes y con más influencia que el activismo italiano una concepción instrumental de lo que en la actualidad se denomina a menudo «efectos de verdad». Claude Lévi-Strauss, desde la derecha moderada, fue uno de los primeros en plantear una teoría de la inconmensurabilidad de los códigos históricos, según la cual cada uno de ellos resulta arbitrario en relación con los demás.[1] La observación de Gramsci de que en las batallas intelectuales las únicas victorias duraderas son las que se obtienen sobre un adversario en su mejor forma, tiene mucho sentido, pues para quienes asumen la representación histórica con responsabilidad y no como una veleidad (a la manera de la doctrina posterior de Michel Foucault) o una imposibilidad, el consejo aún resulta válido.

1990

1. «Lo que hace posible la historia es el hecho de que un subconjunto de acontecimientos resulta tener, en determinado período, aproximadamente el mismo significado para un contingente de individuos [...] las fechas apropiadas para cada clase son irracionales en relación con todas las de las otras clases»; «la historia, por consiguiente, nunca es historia, sino historia para [alguien]», *The Savage Mind*, Londres, 1966, pp. 257, 260.

9. MAX WEBER Y ERNEST GELLNER: CIENCIA, POLÍTICA, HECHIZO

Dos conferencias de Max Weber, «La ciencia como vocación» y «La política como vocación», ocupan un lugar especial dentro de su obra. Se destacan en medio de sus escritos, a menudo difíciles y difusos, como piezas maestras de economía literaria y pasión, súbitas destilaciones en unas pocas páginas brillantes de la extensa masa de su pensamiento. En ellas están presentes los temas de la racionalización, la religión, la neutralidad del sociólogo, que no debe dejarse llevar por sus juicios de valor, el poder, la burocracia, el carisma y la responsabilidad ética con una intensidad retórica que hace de esas conferencias dos de las más influyentes declaraciones intelectuales del siglo. Sin embargo, se diría que su condición de clásicos ha tendido a evitar que sean objeto de un estudio detallado. Y lo cierto es que, más allá de su claridad superficial, ambas muestran signos de una turbulencia que escapa al control lógico y genera una serie de aporías que conforman un patrón singular.

Weber dio su conferencia «La ciencia como vocación» el 7 de noviembre de 1917, el día en que los bolcheviques tomaron el poder en Rusia. Explicó a los estudiantes que lo escuchaban en Munich, en plena guerra, el rigor de la emprea científica y su extraño carácter. Además de sus desventajas externas, derivadas de la lotería de la vida universitaria, tampoco proporciona satisfacciones íntimas de carácter tradicional. Irremediablemente especializada, excluye toda posibilidad de un logro cognoscitivo general, y su naturaleza impersonal impide la expresión temperamental de

la propia personalidad que caracteriza al arte; en perpetuo desarrollo, su progreso descarta todo logro duradero. Tampoco puede adquirir sentido a partir de ninguna otra esfera de la vida, pues la ciencia moderna ha despojado al mundo de aquellas armonías ficticias que hicieron creer en otro tiempo que la ciencia se hallaba vinculada a la verdad eterna, a la naturaleza, a la divinidad o a la felicidad. Si estructuralmente decepciona al científico y desilusiona a la sociedad; ¿qué valor puede atribuírsele? Al menos, sostiene Weber, es el instrumento indispensable de la eficacia técnica y la claridad conceptual, es decir, del control práctico o el pensamiento claro, cualesquiera que sean sus propósitos. La vocación científica, entendida de esta manera, no guarda relación alguna con la política: los principios que las rigen están completamente separados y no admiten mezclas.

La conferencia «La política como vocación», dada ante la misma audiencia poco más de un año después, el 28 de enero de 1919, en plena Revolución Bávara, fijó claramente las diferencias entre ambas vocaciones. El papel del político es ejercer un liderazgo independiente en la conquista del poder estatal, un poder definido por su monopolio de la violencia legítima. Dicha legitimidad, que asegura la obediencia de quienes están sometidos a ella, puede ser de carácter tradicional, carismático o legal. Su aplicación requiere un personal administrativo permanente, en cuyo desarrollo histórico se encuentran los orígenes del político profesional moderno. A diferencia del funcionario, sin embargo, el estadista asume una responsabilidad personal por su acción política, al comienzo como dirigente entre notables, y luego como dirigente plebiscitario de una adhesión popular organizada en un partido de masas. Cuando no surgen estas figuras, la única alternativa son las maquinarias electorales operadas por meros funcionarios con independencia de un electorado no menos pasivo, es decir, una democracia sin líderes. El verdadero político, por el contrario, no sólo disfruta del ejercicio del poder en sí, sino que se distingue por una combinación de pasión, capacidad de juicio y sentido de la responsabilidad. Dicha pasión podría aplicarse a cualquier causa, y no hay nada que objetar al hecho de que se aplique a la política. Pero, una vez tomada esta decisión, la vocación política impone sus propias reglas. Puesto que el instrumento decisivo de la políti-

ca es la violencia, con sus peculiarmente imprevisibles consecuencias (ya que la violencia engendra violencia), el único código de conducta apropiado para guiarla es una ética secular de la responsabilidad, según la cual las acciones se juzgan por sus consecuencias y no por las intenciones que las motivan.

En síntesis, éste sería el contenido de las dos conferencias. La conexión entre ambas resulta a primera vista paradójica, pues el tema que comparten de forma más evidente es también el que Weber pretendía que las separara: la idea misma de vocación. Dentro de la organización formal del discurso de Weber, cualquiera que sea el significado que dé a este vocablo, vocación denota siempre la prosecución exclusiva de *un* objetivo, sea éste la ciencia, el arte, los negocios o la política, con exclusión de todos los demás. Lo que confiere seriedad a la vocación es la *especialización*. El mensaje central de ambas conferencias es, evidentemente, que la política y la ciencia obedecen a leyes distintas que de ninguna manera deben mezclarse o confundirse. El término *Beruf* se utiliza con mucha frecuencia en la sociología de Weber, pero no se ha subrayado como es debido su extrema inestabilidad semántica, los drásticos cambios de significado que tiene según el contexto. Su sentido original era el de vocación religiosa, de «llamada», y, como el propio Weber observa, fue introducido en alemán por Lutero en su traducción de la Biblia.[1] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* utiliza libremente este sentido para describir los elevados propósitos espirituales y de rígida disciplina moral de los primeros comerciantes calvinistas. Es este registro, despojado ahora de su contexto religioso, el que predomina en las conferencias de Munich: vocación científica y la vocación política, concebidas como «llamadas» a seguir esforzados compromisos existenciales. No obstante, en la época de Weber, el sentido habitual del término en alemán era bien otro: se entendía por *Beruf*, sencillamente, cualquier profesión. Y con este último significado aparece el término repetidas veces en las conferencias. En alguna ocasión, Weber percibe la diferencia, pero no por ello la fija de modo teórico ni parece darse cuenta de las consecuencias que tiene para el

1. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, 1972, p. 344; *Economy and Society*, Berkeley y Los Ángeles, 1978, p. 569. En adelante, *WG* y *ES*.

conjunto de su exposición. En un famoso pasaje, por ejemplo, habla de «dos tipos» de *Berufspolitiker*, el de los que viven para la política y el de los que viven de ella. Los primeros pueden dedicarse a la vida pública con absoluta independencia desde el punto de vista económico, pues, en general, son rentistas o terratenientes; los segundos, por carecer de bienes de fortuna importantes, derivan sus ingresos primordialmente de sus cargos en el partido o el Estado. Weber, en apariencia, establece en este caso un contraste claro y definido; sin embargo, no ha terminado de enunciarlo cuando lo invalida, pues afirma que los estratos dominantes en política explotan invariablemente su poder con fines económicos privados, mientras que las personas desprovistas de bienes de fortuna son las que, por lo general, manifiestan un idealismo político más intransigente.[1] La antítesis entre «vivir para» y «vivir de» resulta incoherente aquí, en parte, porque no coincide con una oposición que es más importante para la tesis expuesta. Se trata de que Weber comienza definiendo la vocación del político, «en su más alta expresión», como puro liderazgo carismático: «*hier wurzelt der Gedanke des Berufs in seiner höchsten Ausprägung*».[2] Después refiere el origen y desarrollo de varias categorías de personal burocrático al servicio del Estado y luego pasa a elaborar un catálogo de funciones políticas en el que la idea de *Beruf* encuentra, por así decirlo, su mínima expresión. Incluyen a los funcionarios del partido y los encargados de su organización, a los diputados gregarios (*Stimmvieh*, literalmente «rebaños electores») y a las camarillas municipales; en síntesis, a los políticos «profesionales» en el sentido peyorativo del término. A éstos aplica Weber finalmente el desafortunado calificativo de *Berufspolitiker ohne Beruf*, que es, en efecto, una *reductio ad absurdum* de las contradicciones implícitas en dicho concepto.[3] Porque Weber utiliza el término «vocación» que aparece en el título para englobar tres significados completamente opuestos: el liderazgo carismático en

1. «Politik als Beruf», en *Gesammelte politische Schriften*, Tubinga, 1971, pp. 513-515; H. H. Gerth y C. Wright Mills, eds., *From Max Weber*, Nueva York, 1958, pp. 84-86. En adelante, *GPS* y *FMW*.

2. *GPS*, p. 508; *FMW*, p. 79.

3. *GPS*, p. 544; *FMW*, p. 113, donde se traduce «políticos profesionales sin vocación».

la prosecución de elevados ideales, la burocracia estatal que se limita a cumplir órdenes y la rivalidad mercenaria por las prebendas que proporcionan los cargos relacionados con el poder.

En «La ciencia como vocación», la variación de significados de dicho término no es menor, ciertamente. Por una parte, la vocación de la ciencia consiste en servir al propósito moral de «reflexionar acerca de uno mismo» (*Selbstbesinnung*) infundiendo «un sentido del deber, la claridad y la responsabilidad» en el individuo que responde a la «llamada» de sus exigencias intelectuales. Pero, por otra parte, la ciencia, simplemente, suministra las técnicas destinadas «al control calculable de los objetos externos y el comportamiento humano», de manera análoga a como la esposa de un tendero vende repollos en un mostrador.[1] De hecho, la segunda función es presentada por Weber de un modo más plausible que la primera, que no parece exigir ningún saber científico especializado. Aquí también la idea de *Beruf* se amplía y se resquebraja en el curso de la argumentación. Este proceso no queda limitado a la exposición formal de las conferencias. El mismo patrón se advierte en los comentarios informales que hace Weber acerca de sí mismo. Al explicar, hacia el final de su vida, su rechazo de los compromisos que se exigen de un político, declara con orgullo: «*Ich bin von Beruf: Gelehrter.*» No obstante, también era capaz de expresar profundo desprecio por la idea de vocación, como si fuera demasiado estrecha para él: «*irgendeinem Respekt vor dem Begriff des 'Berufs' habe ich nie gehabt*», escribe en su juventud refiriéndose a su actitud hacia sus expectativas de futuro.[2] Irónicamente, en la conclusión de «La política como vocación», cuando invoca de nue-

1. «Wissenschaft als Beruf», en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1922, pp. 550, 549, (en adelante, *GAW)*; *FMW*, pp. 152, 150.

2. «Mi vocación es la erudición»: carta al presidente del Partido Democrático Alemán, en la que explica su baja del mismo, en abril de 1920, en Wolfgang Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik*, Tubinga, 1974, p. 334; traducción inglesa: *Max Weber and German Politics*, Chicago, 1984, p. 310, donde, por cierto, esta frase se traduce «Soy erudito profesional.» En adelante, *MWDP* y *MWGP*. «Nunca he sentido el menor respeto por el concepto de "vocación"», carta de 1893 a Marianne Schnitzger, en Marianne Weber, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tubinga, 1926, p. 197; traducción inglesa: *Max Weber-A Biography*, Nueva York, 1975, p. 185. En adelante, *MWL* y *MWB*.

vo con énfasis la misión «del líder y del héroe», utiliza el término de manera involuntaria con un sentido implícito de monotonía. «¿Qué será de ustedes?», pregunta a los estudiantes que se encuentran ante él, y les insinúa los riesgos que los acechan: «*Verbitterung oder Banausentum, einfaches stumpfes Hinnehmen der Welt und des Berufes?*»[1] En este caso, con la connotación adicional de una rutina embrutecedora, se completa la degradación del término *Beruf* de «vocación» cuasisagrada a simple «quehacer».

De diversos modos puede explicarse esta fluctuación de sentidos en el contexto de las dos conferencias. Es posible asociarla con la evidente dificultad que tiene Weber para exponer la relación entre los elementos «ideales» y «materiales» de su teoría social, en la cual el equilibrio real o la conexión entre ambos rara vez se expone con claridad. En líneas generales, los primeros adquieren una preponderancia tácita en todo el ámbito formal de su elaboración, interrumpida súbitamente de vez en cuando por rotundas afirmaciones del peso de los segundos, como si pretendiera compensar la atención dominante prestada a los primeros. Algo similar acontece con la idea de vocación, y hay otros sorprendentes ejemplos en la teoría weberiana de la política. La noción de *Herrschaft*, por ejemplo, es objeto de una duplicación semejante a la de *Beruf*. Después de preguntarse cómo se asegura la dominación política, es decir, por qué los hombres acatan las normas de un determinado Estado, Weber procede acto seguido a debatir los tipos ideales de legitimación, en cuanto formas de su «justificación interna»; luego se acuerda, como de pasada, de que «en la realidad» la obediencia se halla condicionada por «los muy sólidos motivos del temor y la esperanza» y por «intereses materiales del más variado tipo», y acto seguido vuelve a hacer hincapié en el poder eminente del carisma. De manera análoga, explica que la obediencia emanada de la legitimación puede entonces ser utilizada para obtener los medios administrativos –personal y material– necesarios para aplicar un monopolio de la coerción; pero, inmediatamente, desvirtúa esta secuencia causal al observar que la «base fundamental y decisiva» que asegura la lealtad

1. «¿Amargura o futilidad, llana y obtusa aceptación del mundo y de oscuros quehaceres?»: *GPS*, p. 560; *FMW*, p. 128.

de los administrados hacia quienes ejercen el poder es el «miedo a perder sus sueldos»,[1] lo que convierte a esta argumentación en un círculo vicioso: los medios materiales del ejercicio del poder se convierten a la vez en consecuencia y condición previa de las operaciones ideales de legitimación.

Había, sin embargo, otra razón, más específica, para explicar las anomalías que se observan en el tratamiento weberiano del concepto de vocación. El término tenía para él un significado inequívoco, común tanto a su registro ideal como al material. Llevaba implícita la idea de especialización, tanto si se trataba de seguir la más alta «llamada» como de ejercer el más humilde menester. Y era esto lo que hacía de la idea de vocación una especie de barrera entre ciencia y política. ¿Cuál era, entonces, su antónimo en el vocabulario de Weber? La respuesta no parece difícil. Los escritos políticos de Weber están obsesivamente repletos de referencias a los «intelectuales» y los «aficionados», términos despectivos que resultan casi intercambiables. No obstante lo indiscriminado de su utilización polémica, hay una crítica en ellos que permanece constante: la acusación de falta de profesionalidad. El intelectual y el aficionado se contraponen al hombre que sigue una vocación o una profesión. Los *Literaten* contra los cuales Weber dirigió incansablemente sus diatribas variaron con el tiempo. Incluyeron tanto a los obsequiosos aduladores que se entusiasmaron con la mera violencia y la astucia de Bismarck como a los críticos que las denunciaron impotentes; a los parásitos que abogaron por un relajamiento de la tradicional laboriosidad alemana después de la Primera Guerra Mundial y a los demagogos que pidieron excesivas anexiones territoriales durante la contienda; a los que soñaban con una industria democratizada y a quienes predicaban nuevas religiones.[2] Sin embargo, para cuando dio su segunda conferencia en Munich, en un dramático contexto político, las que antes eran alusiones difusas se centran en un objetivo único y abrumador. La Revolución Alemana había dejado el poder en manos de «absolutos aficionados», cuya única pretensión a él residía en «su control de las ametralladoras»; el go-

1. *GPS*, pp. 507-509; *FMW*, pp. 78-80.
2. *GPS*, pp. 311; 189, 217-218; 249; *WS*, p. 314.

bierno de los ideólogos bolcheviques o espartaquistas, o de los consejos militares o estudiantiles, sólo se distinguía de la dictadura militar porque lo ejercían «aficionados».[1] Eisner constituía su principal ejemplo en Baviera. Otro ejemplo era Trotski, quien había mostrado «la vanidad típica del intelectual ruso» al cuestionar la buena fe de Alemania en Brest-Litovsk y obligar al Reich a imponer su propia paz.[2] Durante aquellos años, la «bestia negra» de Weber, aquello en lo que concentraba todo su enojo, pasó a ser el «intelectual», figura que en otros aspectos omite o trata de pasada en su sociología de la modernidad. En la conferencia sobre el socialismo que dio en julio de 1918 a un grupo de altos funcionarios austrohúngaros, afirmó: «El gobierno bolchevique se halla integrado por intelectuales, algunos de los cuales estudiaron aquí, en Viena, y en Alemania; entre ellos hay, por cierto, sólo unos pocos rusos.»[3] En Munich, unos meses más tarde, declaró que la «estéril excitación de los peores intelectuales rusos se había extendido por aquel entonces a sus colegas alemanes», en «este carnaval con apariencia de revolución».[4] Tales excesos, típicos de «políticos aficionados», representaban la antítesis de la disciplinada pasión del auténtico político, por no hablar de la búsqueda desinteresada del científico. Identificada con los socialistas revolucionarios de todas las tendencias –los miembros del Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania, los espartaquistas, los sindicalistas, los bolcheviques–, la figura del intelectual, carente de aptitudes específicas tanto para la ciencia como para la política, era un ejemplo genérico de irresponsabilidad e incompetencia.

El contraste teórico, al menos, parece claro y firme. Sin embargo, la idea de lo que es un intelectual experimenta una curiosa desviación en los escritos de Weber. Pues uno de los temas centrales de su pensamiento tardío, desarrollado de forma inolvidable en «La ciencia como vocación», es lo que denominó la «intelectualización» de la vida moderna. Con ello se refería expresamente al

1. *GPS*, pp. 521, 550; *FMW*, pp. 91-92, 119.

2. «Der Sozialismus», en *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tubinga, 1924, pp. 513-515. En adelante, *GASS*.

3. *Ibid.*, p. 514. ¿Se refería Weber a los judíos? Parece difícil de creer, pero, de lo contrario, su observación resulta incomprensible.

4. *GPS*, pp. 545-546; *FMW*, p. 115.

proceso de especialización que escindió la vida en esferas de valor separadas e incompatibles entre sí y le restó significado como un todo. «El destino de nuestra época, con su racionalización y su intelectualización características –y, sobre todo, con su desencanto del mundo–, ha sido que los valores últimos y más elevados desaparecieran de la vida pública.»[1] En otras palabras, aquí el carácter del proceso es exactamente el contrario del de las figuras que en buena lógica habrían de encarnarlo. El intelectualismo presagia lo que los intelectuales son incapaces de ver. Además, y lo que resulta crucial, Weber deplora las consecuencias del proceso que describe. Después de sacar a colación «la lucha incesante y sin solución» entre las diversas concepciones de la vida en el mundo desencantado, confiesa que también él «aborrece el intelectualismo como el peor de los males» de los tiempos modernos.[2] La más rotunda expresión de este desagrado se encuentra, sin duda, en el severo juicio final de *La ética protestante*: «Del último estadio de este desarrollo cultural puede decirse, en verdad: "Especialistas sin espíritu, sensualistas sin corazón; estas nulidades imaginan que han alcanzado un nivel de civilización jamás logrado antes."»[3] El desdén que Nietzsche muestra aquí por los *Fachmenschen*, los especialistas, podía extenderse a los *Berufsmenschen*, los profesionales, pues, en efecto, están emparentados como productos de la burocratización del poder y de la cultura, cuyas consecuencias a largo plazo amenazan con resultar similares a una servidumbre espiritual egipcia.[4] Weber, convencido de que era capaz de «descollar en un número más bien elevado de disciplinas»,[5] tenía motivos para decir que detestaba esta clase de intelectualismo.

Ahora bien, por mucho que le desagradara, Weber jamás planteó una alternativa al intelectualismo. Ello se debió, en parte, a que consideraba la especialización una condición inmodificable de la modernidad, cualesquiera que fuesen los efectos cul-

1. *GAW*, p. 554; *FMW*, p. 155.
2. *GAW*, pp. 550-551; *FMW*, p. 152.
3. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tubinga, 1934, p. 204; *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, 1958, p. 182. En adelante, *GAR* y *PE*.
4. *WG*, p. 576; *ES*, p. 987.
5. *MWL*, p. 197; *MWB*, p. 185.

turales derivados de ella, pero también a que temía las formas históricas reales que pudiera tomar una opción semejante. Antes de la guerra, había tenido ocasión de observar a dos *intelligentsias* que se negaban a separar las esferas de valor. En Rusia, la *intelligentsia* revolucionaria rechazaba el capitalismo desde la izquierda, en nombre de lo que Weber consideró «el último gran movimiento» histórico «que se asemejaba a una religión».[1] En Alemania, una *intelligentsia* conservadora dudaba acerca de «si el predominio del capital habría de ofrecer mejores o más perdurables garantías a la libertad personal y al desarrollo de la cultura intelectual, estética y social que la aristocracia del pasado»; por esta razón –«un hecho importante»–, «los exponentes de los más altos intereses de la cultura volvieron la vista atrás y, con profunda antipatía, se opusieron al inevitable desarrollo del capitalismo y rechazaron colaborar en la formación de las estructuras del futuro».[2] El orden social defendido por Weber, aunque a veces sólo para frenar –en la medida de lo posible– el crecimiento de la burocracia, se encontraba bajo un doble ataque, procedente tanto de la izquierda como de la derecha, por parte del más notable grupo de intelectuales que se destacaba en su horizonte. No debe sorprendernos, pues, que se mostrara tan hostil a ellos cuando el capitalismo entró en la más peligrosa crisis de su existencia.

No obstante, el problema planteado por la funesta aparición del «intelectualismo» –la desintegración de los valores– seguía vigente. Fue el sentido elevado de la vocación lo que tuvo presente Weber cuando dio las dos conferencias de Munich. La ciencia y la política representaban para él «llamadas», requerimientos a seguir la conducta apropiada para cada una de ellas. Pero ¿hasta qué punto resultaba posible una ética de la ciencia, o de la política, una vez el proceso de intelectualización había despojado al mundo de toda obligación objetiva? En los mismos textos podemos encontrar dos clases de respuesta. La primera trata de formular una moralidad propia para cada «llamada» en términos de

1. *WG*, pp. 313-314; *ES*, pp. 515-516.

2. Conferencia dada en St. Louis: «Capitalism and Rural Society in Germany», en *FMW*, pp. 371-372.

la lógica inmanente a su práctica. La dedicación a la ciencia asiste o fuerza al individuo a enfrentarse a la lógica de sus elecciones vitales, «a dar cuenta del significado último de sus acciones», incluso aunque no sea capaz de prescribirlo. Y al hacerlo, dice Weber, sirve a las *sittliche Mächte* –fuerzas sociales y morales– del «deber, la claridad y la responsabilidad».[1] La práctica de la política, por su parte, toda vez que su instrumento principal es la violencia, exige una serena consideración de las posibles consecuencias de cualquier acción que contemple: no se trata de la moralidad de la pureza de intenciones predicada en el Sermón de la Montaña, sino de la responsabilidad cívica defendida por Maquiavelo. En ambos campos la ética propuesta –la primera de claridad intelectual, la segunda de consecuencias prácticas–, técnicamente, es de tipo formalista, pues no estipula objetivos sustanciales. Además, añade Weber, ninguna de las dos podría motivar su propia adopción.[2] Para ello es necesaria una decisión externa a dicha ética y que ésta no justifica. Este decisionismo, de cuño marcadamente nietzscheano, ha sido criticado agriamente por Habermas y otros autores: su carácter irracionalista salta a la vista. Lo que no se ha advertido con igual nitidez es la incoherencia de ambas prescripciones formales. Al definir la ciencia contemporánea como un conocimiento *especializado* por naturaleza, Weber descarta de antemano toda posibilidad de argüir que puede desempeñar la tarea completamente genérica de aclaración lógica que acaba asignándole; de hecho, en este punto se observa un previsible desplazamiento del texto hacia la *filosofía* en cuanto ayuda indicada para ello. Y la filosofía es justamente lo contrario de las ciencias tal como las describe Weber, es decir, la más *general* de las disciplinas intelectuales. De manera análoga, su argumento en favor de una ética de responsabilidad en política se centra esencialmente en la tesis de que en el mundo del poder los fines buenos pueden ser alcanzados a través de medios malos, esto es, mediante el uso de la fuerza, prohibido por el Sermón de la Montaña. Es en«este problema de la justificación de los medios por los fines donde zozobra inevitablemente una ética de

1. *GAW*, p. 550; *FMW*, p. 152.
2. *GPS*, p. 558; *FMW*, p. 127; *GAW*, pp. 550-551; *FMW*, p. 152.

convicciones.»[1] No obstante, puesto que para Weber el instrumento decisivo de la política, como no se cansa de repetir, es la violencia, los medios para llevarla a cabo, por definición, *siempre* son malos, y, por consiguiente, dejan de ser discriminadores; así pues, dentro de este sistema, paradójicamente, las políticas sólo pueden ser juzgadas por sus fines, lo cual, en otras palabras, es precisamente la máxima de una ética de convicciones. Al mismo tiempo, al subrayar que «la tragedia de toda acción política» estriba en que, «por regla general» –es decir, con independencia de qué ética se adopte–, los resultados no sólo no coinciden con las intenciones, sino que las contradicen, Weber hace que los fines de la política resulten impredecibles y las lecciones sobre el arte de gobernar que aduce de Chandragupta en adelante sean irrelevantes. En un extraordinario ejemplo de conclusión que no tiene nada que ver con sus premisas lógicas, Weber argumenta que, «precisamente debido» a su impredecibilidad, la acción política «debe ponerse al servicio de una causa si ha de tener fuerza interior» y no quiere «cargar con la maldición de la inanidad creativa». No obstante, «la causa que adopte el político en su prosecución del poder es cuestión de fe».[2]

Si bien los esfuerzos de Weber por deducir una moralidad específica para la práctica de la ciencia o la política son bastante incoherentes, no es menos cierto que, oculta en parte por ellos, hay una propuesta consistente. Se trata de una psicología del éxito práctico, que es lo que confiere verdadero vigor al texto. Resulta sorprendente la similitud de su fórmula para cada vocación. El primer requisito de la actividad científica, explica Weber, es la pasión, «un extraño frenesí» que es la condición de la inspiración. El segundo es un arduo trabajo, que, en general, le prepara el terreno.[3] La embriaguez, por una parte, y la aplicación, por otra, son las claves de los logros científicos. De manera análoga, en política, la primera y esencial cualidad del estadista es la pasión, la devoción «al dios o al demonio» de una causa. La segunda es el distanciamiento, la capacidad de contemplar con frialdad el mundo y la

1. *GAW*, p. 550; *FMW*, pp. 151-152; *GPS*, p. 553; *FMW*, p. 122.
2. *GPS*, pp. 547-548; *FMW*, p. 117.
3. *GAW*, pp. 530-532; *FMW*, pp. 135-136.

propia persona, que exige «un dominio firme del alma» y distingue al verdadero político del mero aficionado.[1] De esta dualidad se hace eco el florido pasaje final, que evoca el «espectáculo indescriptiblemente conmovedor» del «hombre maduro» en una encrucijada de su conciencia, a quien Weber representa –pasando por alto que antes había afirmado su absoluta incompatibilidad– como si súbitamente sintetizara en su persona las éticas de responsabilidad y de convicciones, lo cual le parece «verdaderamente humano y conmovedor».[2] Así, la fórmula para seguir ambas vocaciones resulta, en último término, la misma: la combinación de una intensa pasión con una férrea disciplina. La recurrencia de este tropo, haciendo caso omiso de la separación entre ciencia y política, tiene hondas raíces biográficas. Corresponde, sin duda, a la imagen que Weber tenía de sí mismo, manifiesta en las altisonantes palabras de su propuesta de matrimonio a Marianne: «Alta rompe la ola de la pasión y nos envuelve la oscuridad; ven conmigo, intrépida compañera mía, zarpemos del sereno puerto de la resignación hacia alta mar, donde la lucha de las almas nos hace crecer y lo efímero se desvanece. Pero *reflexiona:* cuando todo se agita bajo sus pies, en la mente y el corazón del marino debe haber claridad. No debemos tolerar una caprichosa rendición a los talantes turbulentos y místicos que hay dentro de nosotros, pues, cuando el sentimiento se alza sobre ti, es preciso encadenarlo para timonear con serenidad.»[3] En el puente de ese barco, el científico y el político gobiernan ya el timón.

Los retratos que hace de ellos no se agotan por la proyección de lo que podríamos llamar el propio vulcanismo de Weber. Más allá de este carácter común, ostentan rasgos propios. El científico es un maestro, y su obra ha de ser necesariamente impersonal. El político es un líder, cuya autoridad sólo puede ser personal. En el primero la vanidad, muy frecuente, por otra parte, resulta inocua; en el segundo, desastrosa. Estos contrastes están orientados a subrayar la diferencia entre ambas actividades, pero en los ensayos

1. «Jene starke Bändigung der Seele», en *GPS*, pp. 545-546; *FMW*, p. 115.
2. *GPS*, p. 559; *FMW*, p. 127.
3. «Denn wenn die Empfindung Dir hoch geht, musst Du sie bändigen», en *MWL*, p. 190; *MWB*, p. 179.

de Weber la diferencia fundamental entre ellas radica en otro punto. La ciencia es el medio principal de que disponemos para racionalizar un mundo que ha sido despojado de sus valores objetivos, y debe abstenerse de expresar preferencias subjetivas. La política moderna opera dentro del mundo desencantado que ha creado la ciencia, pero necesariamente enfrenta a las causas subjetivas entre sí. El error cardinal del científico estriba en cruzar esta línea y formular juicios de valor sobre la vida pública: «La política no tiene lugar en el aula.» El deber de un orador público en una democracia, afirmó Weber, es usar las palabras «no como arados para ablandar el suelo del pensamiento contemplativo», sino como «espadas contra los adversarios», como «instrumentos de lucha». Tal lenguaje resultaría, sin embargo, «ofensivo en una clase».[1]

El más somero examen de ambas conferencias revela cuán lejos se halla Weber de practicar sus propios preceptos. En las dos abundan los juicios de valor, que les comunican su peculiar fuerza retórica. Toda la estructura de «La ciencia como vocación» va subiendo de tono hasta llegar a un apasionado final en que Weber previene contra «el fraude o el autoengaño» de los nuevos cultos religiosos inventados por los intelectuales, «carentes de una nueva y auténtica profecía» y que no tienen nada que ver con los «sublimes valores» que hay en el ámbito trascendente de la «vida mística» o en ese reino íntimo donde las «pulsaciones» de la comunidad inmediata reviven el sagrado *neuma* de la antigüedad.[2] ¿Cuál sería el criterio científico para distinguirlos, de acuerdo con los propios términos de Weber? Los objetivos polémicos de «La política como vocación» son aún más insistentes y explícitos. Lejos de constituir el estudio neutral prometido en las líneas iniciales, del cual quedaría «completamente excluida» –«*ganz ausgeschaltet*»– cualquier apología contiene múltiples ataques furibundos contra los socialistas revolucionarios de la época, tanto en Rusia como en Alemania. En un pasaje característico, Weber acusa al bolchevismo de desarmar y desposeer a los «elementos burgueses» y, a la vez, de aceptar «todo aquello contra lo cual

1. *GAW*, p. 543; *FMW*, p. 145.
2. *GAW*, pp. 553-554; *FMW*, pp. 154-155.

luchó por considerarlos instituciones burguesas», así como de construir su poder sobre una red de informadores que despojó a la policía zarista de sus funciones y de utilizar a los agentes de esa misma policía «como el principal instrumento del poder estatal». La Revolución Alemana fue «un enorme colapso» que desembocó en sucesivas «dictaduras del populacho». El intento de crear un socialismo en las circunstancias de la moderna lucha de clases estaba condenado a apelar a «motivaciones éticas predominantemente bajas», a «la satisfacción del odio y los deseos de venganza», «al poder, al botín y al saqueo».[1] Pronunciamientos semejantes, a pocos días de los asesinatos de Luxemburg y Liebknecht, eran ciertamente espadas.

La incapacidad de Weber para separar ciencia y política en su propia obra, con ser importante, no lo es tanto como la naturaleza de la relación que se da entre ellas en el conjunto de su pensamiento. Los temas centrales de su sociología de la modernidad son el desencanto y la burocratización, es decir, la pérdida de sentido y de libertad consecuencia, paradójicamente, del propio proceso de racionalización que dio a la civilización occidental el liderazgo del mundo. La ciencia es el agente principal de la desmitificación del universo. Pero ¿en qué consiste el debilitamiento del hechizo que trae consigo? En el pasaje quizá más conocido de sus escritos, Weber lo describe como un nuevo politeísmo, en el cual «los diversos dioses de la antigüedad, desprovistos de su magia, se convierten en fuerzas impersonales, se levantan de sus tumbas y rivalizan por el poder sobre nuestras vidas en una lucha sin fin».[2] ¿Cuáles son esas deidades? Weber amalgama en su obra dos respuestas que son independientes lógicamente la una de la otra. Primero, afirma que representan, como en el panteón de la antigüedad, ideales antagónicos de riqueza, poder, arte, amor, conocimiento; en otras palabras, una *multiplicidad* de esferas de valor. Es posible que existan normas fijas específicas para cada una de ellas, inherentes a la naturaleza de su campo. Tal es la concepción, derivada de Mill, en la que se apoya Weber cuando defiende una ética de responsabilidad en política, cuya moralidad

2. *GPS*, pp. 505, 529, 556; *FMW*, pp. 77, 100, 125.
1. *GAW*, p. 547; *FMW*, p. 149.

contrasta con las que gobiernan las esferas del eros, el comercio, la familia o la administración. «Nos movemos en varias esferas de vida, cada una de ellas gobernada por leyes diferentes.»[1] Pero hay también una segunda respuesta: la lucha de los dioses entraña, no porque haya muchos, sino porque han perdido su magia, una *indeterminación* general de los valores dentro de cada esfera. Se trata de una visión mucho más radical, derivada de Nietzsche, a la que vuelve Weber cuando habla de la lógica general de la cultura moderna, en la cual «cada paso conduce a una carencia de sentido aún más devastadora», a «un bullicio insensato puesto al servicio de objetivos inútiles que se contradicen entre sí y son mutuamente antagónicos».[2] En otras palabras, la intelectualización del mundo podría conducir al pluralismo ético o al nihilismo.

¿Cuáles fueron las consecuencias de esta concepción del impacto de la ciencia para la política de Weber? Sus opiniones eran las de un típico liberal alemán de principios del siglo XX. Los derechos civiles, las elecciones libres y la empresa privada eran para él las condiciones de la libertad individual. Si bien el sufragio universal masculino probablemente se adoptó demasiado pronto en Alemania, el voto censatario en Prusia (donde permaneció en vigor hasta 1918) constituía un obstáculo para la unidad nacional. La responsabilidad parlamentaria era necesaria, pero no tenía por qué extenderse a la elección del canciller. La vida universitaria debía estar libre de controles políticos, y había que promover los sindicatos. Ni los derechos naturales ni el librecambio formaban parte de aquel liberalismo, cuya principal preocupación era la formación y la expresión de personalidades libres. Antes de la guerra, Weber creía que lo mejor para conseguir un liderazgo fuerte era la selección competitiva de élites independientes en los contextos parlamentarios; después de la guerra, creyó que ese liderazgo surgiría de mandatos plebiscitarios que se impusieran sobre las divisiones parlamentarias. Se identificaba con la burguesía alemana de la que provenía, pero era un crítico intransigente de lo que consideraba había sido su cobardía durante el orden guillermino. Atacaba el conservadurismo y el egoísmo de los

1. *GPS*, p. 554; *FMW*, p. 123.
2. «Zwischenbetrachtung», en *GAR*, p. 570; *FMW*, p. 356-357.

junker, pero en gran parte su perspectiva era marcadamente aristocrática: pocos términos de su vocabulario político empleaba con más énfasis que el de honor. Una nación, declaró ante su audiencia en Munich, no podrá perdonar jamás las lesiones a su honor.

Sus lealtades políticas más arraigadas eran, desde luego, nacionales. Weber nunca se retractó del discurso que pronunció en Friburgo en 1895, al tomar posesión de la cátedra de economía política en la universidad, en el cual afirmó que «los intereses de dominio y expansión de la nación son los fines últimos y decisivos» en el estudio de la política económica, «ciencia al servicio de la política», para la cual la «*raison d'état* es la medida última del valor». En frases que se hicieron célebres, declaró: «no es el de la paz ni el de la felicidad humana el camino que debemos enseñar a nuestros descendientes, sino el de la lucha incesante por la preservación y la mejora espiritual de nuestra raza [...] en el aire vigoroso y claro en el que florece el sereno trabajo de la política alemana, impregnado también del solemne esplendor de un intenso sentimiento nacional».[1] Crítico de la ineptitud diplomática del régimen guillermino, fue un vigoroso defensor de la expansión naval y colonial alemana. Cuando estalló la Primera Guerra Mundial, la recibió con júbilo: «*Cualquiera* que sea su desenlace, *esta guerra es grande y maravillosa.*»[2] La guerra había fomentado el «renacimiento interno de Alemania», pues el país tenía la «*responsabilidad histórica*» de convertirse en una gran potencia, como nación de setenta millones de habitantes cuya «vocación de pueblo dominante» habría de «hacer girar las ruedas del desarrollo mundial». La causa por la que luchaba Alemania no era la introducción de «cambios en el mapa de los beneficios económicos, sino el honor, el honor de nuestra nacionalidad».[3] Si «nuestro Estado ha de transformarse en un campamento militar», explicaba, era porque debía impedir que «el poder mundial, esto es,

1. «Der Nazionalstaat und die Volkwirtschaftspolitik», en *GPS*, pp. 14, 25.

2. «Gross und wunderbar»: repetía esta frase como un estribillo; *MWL*, pp. 527, 530, 536; *MWB*, pp. 519, 521-522, 528.

3. «Deutschland unter den europäischen Weltmachten», en *GPS*, pp. 170, 176; «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland», en *GPS*, p. 442.

el control de la cultura del futuro, se lo repartan las imposiciones de los burócratas rusos y las convenciones de la "sociedad" anglosajona, quizá con una pizca de la *raison* latina». Sólo el poderío militar alemán sería capaz de proteger a las pequeñas naciones europeas y asumir el papel que correspondía al Segundo Reich: «moldear la cultura de la tierra». En ello radicaba «el trágico deber histórico de un pueblo organizado como gran potencia», y, si no cumplía con él, el Imperio Alemán no sería más que «un lujo ocioso y hostil a la cultura».[1] Weber nunca se arrepintió de estas exaltadas visiones. Su nacionalismo sobrevivió incólume a la derrota de 1918: «la guerra era necesaria porque el honor de Alemania la exigía». Al final de su vida, aguardaba todavía con ilusión que surgieran militares capaces de reverdecer las glorias de Alemania, pues confiaba en que «la historia, que ya nos ha dado, a nosotros y sólo a nosotros, una segunda juventud, nos dé también una tercera».[2]

El nacionalismo era más importante para Weber que el liberalismo, pero existía una relación entre ambos, y durante la mayor parte de su vida creyó que sólo un orden político liberal podría preparar a Alemania para desempeñar el papel imperial que le había sido asignado. No obstante, cuando uno y otro entraron en conflicto en el ámbito de su propia experiencia, los principios nacionalistas prevalecieron. Declaró que, para él, «la nación alemana y su futuro en el mundo están por encima de cualquier cuestión relativa a la organización del Estado», y, en la época de los Freikorps, no vaciló en preconizar la «violencia revolucionaria» al servicio del irredentismo alemán: «quien no esté dispuesto a arriesgar el cadalso y la prisión, no merece el nombre de nacionalista».[3] Aun cuando Weber fue mucho más franco al expresarlo de lo que era habitual en su generación, esta jerarquía de valores que defendía era la característica de la principal tradición del liberalismo alemán durante la época de la unifica-

1. «Zwischen zwei Gesetzen», en *GPS*, pp. 143-144.

2. Discurso pronunciado en enero de 1919, en *MWDP*, p. 347; *MWGP*, p. 323. Carta del 24 de noviembre de 1918, en Eduard Baumgarten, ed., *Max Weber – Werk und Person*, Tubinga, 1964, p. 538.

1. *GPS*, p. 439; *MWDP*, pp. 335-337; *MWGP*, pp. 312-313.

ción, cuyo mejor ejemplo fue la actividad política de los nacional-liberales. Para la época de Weber, sin embargo, lo que estaba en juego era mucho más importane, pues ya no se trataba de la unidad nacional, sino del poder mundial. ¿Cómo justificaba Weber estas ambiciones hegemónicas? Hay dos temas fundamentales en sus escritos belicistas. El primero es la misión cultural que tiene el pueblo alemán de salvar al mundo del dirigismo ruso y el convencionalismo inglés, igualmente perjudiciales para la autenticidad interior. Éste fue un tópico constante en la literatura de la época de la guerra, susceptible de innumerables variaciones individuales. En comparación con las extensas elucubraciones de Thomas Mann, e incluso con las de Alfred Weber, su hermano, Max Weber nunca abusó del tópico ni puso por las nubes las supuestas virtudes insuperables de la *Kultur* alemana: por el contrario, admitió que las naciones pequeñas producen a menudo un arte mejor que las grandes y manifiestan también mayor espíritu comunitario; además, nunca opuso a esa *Kultur* la *Zivilisation* anglofrancesa. En cambio, siempre consideró a Rusia el más peligroso enemigo.

La verdadera razón de que Alemania asumiera su papel histórico mundial de intervenir en la guerra era muy otra. El destino, *das Schicksal*, así lo había dispuesto: puesto que «la mera existencia de una potencia como aquella en que nos hemos convertido es un obstáculo en el camino de otras grandes potencias», el conflicto europeo resultaba inevitable. «El hecho de que seamos un pueblo de setenta millones, y no de siete, ha marcado nuestro destino, pues nos dio una responsabilidad ineluctable ante la historia, de la que no podríamos escapar aunque lo deseáramos. Debemos dejar esto en claro tantas veces como se plantee la cuestión del "sentido" de esta guerra interminable. La fuerza magnética de dicho destino hizo ascender a la nación, dejando atrás el peligroso abismo de la decadencia, por el abrupto sendero del honor y de la fama, a los que no es posible volver la espalda, hacia el aire claro y vigoroso del reino de la historia universal, a fin de contemplar su adusta majestad cara a cara y dejar así un recuerdo imperecedero para nuestros más remotos descendientes.»[1]

1. *GPS*, pp. 143, 177.

El punto crucial aquí es el vínculo entre *sentido* y *destino*. Insiste en él, de manera especialmente reveladora, cuando compara la vida de los pueblos en la paz y la guerra y habla de «esa lucha económica inflexible e inmisericorde por la supervivencia, que la fraseología burguesa denomina "pacífica labor cultural", en la cual cientos de miles de personas consumen su cuerpo y su espíritu, se hunden o llevan una vida infinitamente más desprovista de cualquier "sentido" perceptible que el compromiso de todos, incluidas las mujeres (puesto que ellas también "batallan" cuando hacen lo que deben), en la causa del honor, *esto es*, de los deberes históricos de la nación impuestos por el destino.»[1] En otras palabras, para Weber el nacionalismo era, sobre todo, la recuperación de un sentido de la vida. No es casual que en este texto, consagrado a Marte, evoque el tema del nuevo politeísmo. Su propósito era desacreditar al pacifismo como mentalidad evangélica incompatible con toda acción en este mundo, un mundo en el que no sólo hay «belleza, dignidad, honor y grandeza», sino también «la ineluctabilidad de las guerras por el poder» y las diferentes leyes que conectan cada uno de estos ámbitos. Quien escoge el mundo «debe *elegir* a cuál de esos dioses servirá, o cuándo a uno o a otro».[2] El Destino y la Elección se explotan, pues, conjuntamente dentro de la misma construcción retórica. La oscilación entre ellos corresponde, por así decirlo, a los dos polos del pensamiento político de Weber. La idea de que se puede elegir con absoluta libertad cualquiera de los códigos localmente válidos que hay en este mundo y es posible realizar transacciones temporales entre ellos es consecuencia de su liberalismo. Corresponde con la lógica de la versión moderada del desencanto. La idea de un destino absoluto que impone un valor único, inapelable («del que no podríamos escapar aunque lo deseáramos») inspiró su nacionalismo. Paradójicamente, esta idea seguía la lógica de la versión más extrema del desencanto, pues, si no hay códigos concretos válidos en ninguna esfera de la vida, no es posible elegir ni hacer transacciones. Una elección que es puramente arbitraria pivota sobre otra forma de factualidad. Así pues, un decisionismo puro

1. *GPS*, pp. 144-145.
2. *Ibid.*, p. 145.

siempre es susceptible de verse ensombrecido por un fatalismo radical. Nietzsche incurrió en esta paradoja cuando pasó de la muerte de Dios al *amor fati*, la voluntad de poder que actúa simultáneamente como reto metafísico y como destino físico. Lo mismo sucede con Weber. Si la elección entre valores se hace imposible desde el punto de vista racional, el azar de la nacionalidad se torna indiscutiblemente valioso. La intelectualización del mundo, que lo despoja de sentido, propicia justamente el descubrimiento de que el sentido supremo es el destino, y su embellecimiento como deber, algo de lo que Weber se habría burlado en cualquier otro contexto, por considerarlo una dejación intelectual. Weber, desde luego, no fue el único partidario de la intervención en la Primera Guerra Mundial, pero sorprende qué poco consciente se mostraba, desde el punto de vista sociológico, de su propia solución al desencanto que tanto temía. El alcance de su reflexión acerca de sí mismo se reduce a la frase solitaria que remata los escasos párrafos sobre la «nación» en la gran masa de *Economía y sociedad*: «Los intelectuales se encuentran, en cierta medida, predestinados a propagar la idea "nacional".»[1] La fuerza política más poderosa de su época, y pasión central de su actividad pública, se halla prácticamente ausente de su visión teórica. Es como si el nacionalismo estuviera exento de ser evaluado según criterios científicos, como recompensa por lo que había forjado, y fuese inmune también a las máximas de la política que Weber ostensiblemente defendía. Los sermones dirigidos a la izquierda sobre la ética de responsabilidad no dejan de parecer irónicos, pues fue Weber quien acogió la carnicería de la Primera Guerra Mundial, «cualquiera que fuese su desenlace», con un culto de la comunidad expresiva y un *pathos* del poderío militar indiferente a sus posibles consecuencias. El costo de esta ética de convicciones fue de cerca de siete millones de vidas.[2] En el campo

1. *WG*, p. 530; *ES*, pp. 915-916.

2. Cuando todo había acabado, Weber se refería aún a la guerra con el lenguaje de la mesa de juego, y aplaudió a Ludendorff como «*wahnwitziger Hasardeur*» (arriesgado jugador). Era cosa de «viejas» preguntar quién era responsable de las matanzas y la derrota, habida cuenta de que fue «la estructura de la sociedad lo que provocó la guerra», *MWDP*, p. 317; *GPS*, p. 59, *FMW*, p. 118.

de batalla, sin embargo, esas muertes tenían un fascinante hechizo: «La guerra concede al guerrero algo cuyo significado es único: la experiencia de un sentido en la muerte que la consagra [...] en la actualidad, el ejército siente que forma una comunidad, una comunidad hasta la muerte: la más grandiosa que puede haber.»[1] La *Sinnlosigkeit* (falta de sentido) del mundo se disuelve en la más noble y sublime de las ideas modernas: la *Sinnhaftigkeit* (adhesión incondicional al sentido) del destino nacional.

Pasar de las páginas de Max Weber a las de Ernest Gellner entraña un apreciable cambio de ambiente. No se trata tan sólo de que ambos pertenezcan a épocas muy distintas. Su tono y su temperamento son radicalmente opuestos: ¿qué actitudes podrían resultar más antitéticas que el pesimismo heroico y elevado de Weber y el deliberado optimismo, lleno de sentido común, de Gellner, que la compleja retórica del primero y la alegre desenvoltura del segundo? La distancia entre las clases medias cultas de Berlín bajo Bismarck y Praga bajo Benes tiene, sin duda, mucho que ver: los usos sociales de los checos, entre los cuales no existía la nobleza, habían sido siempre, ciertamente, más igualitarios. Pero hay también un marcado contraste en su formación filosófica. Weber fue hondamente influido por el vitalismo alemán, sobre todo, por el legado de Nietzsche; Gellner, por el contrario, procede del empirismo y el utilitarismo británicos que culminaron con Russell. El abismo existente entre estas dos tradiciones habla por sí solo: Gellner es un ejemplo brillante del «eudemonismo» desdeñado por Weber. Resulta irónico, por otra parte, que Weber profesara una variante del individualismo metodológico en las ciencias sociales, aunque en la práctica –y por suerte para él– prescindía de ella; Gellner, por su parte, fue un acerbo crítico de esta doctrina, que, por razones obvias, rara vez ha atraído a los antropólogos. Y por último, aunque no es menos importante, salta a la vista una divergencia enorme en cuanto a la forma de sus respectivos *corpus:* la masiva y detallada erudición del primero, monumento de investigación histórica e improvisación taxonómica, contrasta con

1. *GAR*, p. 548; *FMW*, p. 335.

las incursiones del segundo en los más variados terrenos, donde picotea indiscriminadamente de aquí para allá, lo cual no es óbice para que alcance inesperados efectos teóricos. En todos esos aspectos ambos autores resultan evidentemente antagónicos.

No obstante, desde otro punto de vista, entre todos los pensadores sociológicos de la época posterior, Gellner es quien más próximo ha permanecido a los principales problemas intelectuales de Weber. Algunos autores han intentado desarrollar su analítica formal de la acción, incorporándola a amplias y novedosas teorías sistemáticas, y otros han asumido las tareas inconclusas de su enciclopedia histórica, a la que han comunicado una orientación narrativa superior o una mayor consistencia tipológica, pero ninguno ha abordado con tanta coherencia el núcleo de las preocupaciones sustanciales de Weber. Si consideramos los grandes temas –la ciencia y la política– que éste trató en su última época, ello resulta aún más evidente. La explicación que da Gellner de la «estructura de la historia humana» se asienta, al igual que la de Weber, en la peregrinación de la razón por el mundo, desde la magia hasta la ciencia, pasando por la religión. Pero su enfoque, evidentemente, es más concreto y más selectivo: no se orienta a la «racionalización» en su conjunto, que en Weber configura el proceso que diferencia y transforma todos los ámbitos de la vida, desde lo económico y lo administrativo hasta lo estético y lo erótico, sino a la «cognición» como tal, a ese «*Reich des denkenden Erkennens*» que encarna tan sólo la última, aunque la más importante, de las reflexiones de Weber en la *Zwischenbetrachtung* y que constituye el tema principal de *Plough, Sword and Book*. En la teoría de Gellner la filosofía y la ciencia ocupan una posición preeminente de manera más rotunda. No obstante, la nueva situación creada por el advenimiento de la ciencia moderna es la misma en ambas concepciones: la pérdida de sentido. Para Gellner, de acuerdo con su punto de partida, se trata, ante todo, de una crisis epistemológica, mientras que para Weber su carácter es más bien ético y existencial. Dentro del problema general planteado en *Legitimation of Belief*, «¿Qué puedo saber?» implica lógicamente «¿Qué debo ser/hacer?».[1] Aquí hay dos ám-

1. *Legitimation of Belief*, Cambridge, 1974, p. 30.

bitos problemáticos a los que Gellner vuelve una y otra vez: el fundamento original de la validez de la ciencia moderna y las variantes contemporáneas de relativismo filosófico. Dicho fundamento, según él, debe considerarse una unión, no por completo natural ni sencilla, entre la idea empirista de persona y una visión mecanicista del mundo: un atomismo de la evidencia y un estructuralismo de la explicación. La brecha entre ambas nunca se cierra del todo en los escritos de Gellner, quien tiende a recurrir a profesiones de fe en favor de la autonomía del primero: aquí su argumentación cojea un poco. Cuando Gellner se refiere a la tradición clásica de la filosofía moderna, el universo científico representa para él el frío entorno mecánico de la causalidad impersonal, desprovisto de valores, tal como afirma Weber. No obstante, cuando alude al relajado relativismo conceptual que caracteriza gran parte de la cultura de fines del siglo XX, la ciencia, que había precipitado inicialmente la crisis de sentido, *asume el carácter opuesto y se convierte en su solución*. En ello radica el giro intelectual que distingue a Gellner de Weber, giro que, en parte, refleja la diversidad de sus situaciones históricas. Si bien Weber sólo se ocupó brevemente de Spengler durante los últimos meses de su vida, Gellner debió enfrentarse a la exuberancia de su legado, mediado por Wittgenstein, cuarenta años más tarde. La reacción de Gellner ante la doctrina de la inconmensurabilidad de las «formas de vida» encarnadas en diversas comunidades consistió en resaltar el poder cognoscitivo universal y, *por lo tanto, moral,* de la ciencia. A grandes rasgos, su argumento ha sido siempre que la ciencia, y sólo la ciencia, engendra la industria moderna; ésta fomenta la prosperidad de las masas, la cual, a su vez, es condición de una moralidad efectiva. La riqueza material posibilitada por la razón científica constituye su carta de triunfo epistemológica.[1] Ninguna comunidad, una vez conoce los beneficios de la industrialización, los rechaza, y, ya consolidados, cuando el hambre y la enfermedad han sido superados, la decencia ética resultará posible de forma generalizada. Es éste el cambio de pensamiento que aparece en *Thought and Change*, donde, por así decirlo, las premisas derivadas de Weber se transforman por

1. *Cause and Meaning in the Social Sciences*, Londres, 1973, pp. 71-72.

completo hasta llegar a conclusiones cercanas a las de Holbach.[1] La fuerza política del argumento resulta atractiva, pero tiene una forma filosófica que el propio Gellner critica en otros autores. La subordinación de la verdad filosófica al éxito tecnológico entraña el viraje hacia el pragmatismo que critica en Quine;[2] por otra parte, asociar la decencia moral con el bienestar material no significa fundamentar su contenido, sin darlo por sentado. El papel desempeñado por el desarrollo industrial en el pensamiento de Gellner se asemeja al de los derechos humanos en el mundo, en general: es un valor cuya única fundamentación normativa se basa en el grado de su aceptación *de facto*. La distancia entre esta posición y la de Weber no es tan sólo cuestión de temperamento. Refleja asimismo la enorme transformación en las condiciones de vida provocada por la industrialización a partir de la Segunda Guerra Mundial, la cual ha generado en las naciones más avanzadas unos niveles de consumo popular inconcebibles durante la Primera Guerra Mundial y de los que también confían en beneficiarse los países menos desarrollados. Resulta difícil imaginar a Weber relajado frente a la pantalla del televisor, ensalzando lo que Gellner califica como una nueva *Belle Époque*.[3] No obstante, su realismo sociológico habría respetado la fuerza empírica de la argumentación esgrimida por Gellner.

Llegados a este punto, cabe preguntarse qué se ha hecho del

1. Gracias a la ciencia, «para la gran mayoría de la humanidad, la política actual representa una transición de la certidumbre de la pobreza, la brevedad de la vida, la inseguridad y la brutalidad, así como muchas probabilidades de vivir bajo la tiranía, hacia una situación que entraña un bienestar prácticamente asegurado y, al menos, una posibilidad razonable de seguridad y libertad»; mientras que moralizar constituía, en el pasado, un ejercicio relativamente estéril, «hoy en día la situación ha cambiado. Una "tasa de crecimiento anual" relativamente moderada, pero sostenida, puede hacer más para aliviar la miseria humana que toda la compasión y la abnegación que eran capaces de mostrar las épocas pasadas.» *Thought and Change*, Londres, 1964, pp. 46, 219.

2. Véase *Spectacles and Predicaments*, Londres, 1979, pp. 234-237, 253-254.

3. Calificativo que utiliza Gellner para describir la época comprendida entre 1945 y 1973. *Culture, Politics and Identity*, Cambridge, 1987, p. 111.

desencanto. Una de las tesis más insólitas de Gellner es, sin duda, la de la «jaula de goma». La modernidad industrial, lejos de construir casas de hierro que excluyen todo significado, suministra un terreno abierto para que éste tenga un constante y renovado florecimiento. Es más, el «reencanto» se convierte en una industria por derecho propio con una proliferación de modas que abogan por la satisfacción sin cortapisas de los propios apetitos y credos subjetivistas, desde el culto oxoniense del lenguaje ordinario hasta los misterios californianos de la conversación cotidiana.[1] Las disciplinas de la producción industrial han demostrado ser altamente compatibles con estas fantasías de consumo ideológico, pues el creciente ocio, y los innumerables adelantos técnicos que lo hacen posible, de hecho, las fomentan. Gellner suele invocar el desdén de Weber por las imposturas espirituales de su tiempo, pero, al mismo tiempo, subraya que jamás pensó que se difundieran como lo han hecho. Sin embargo, en el esquema de Gellner, es evidente que la proliferación de significados espurios puede darse porque el significado *real* ya ha sido restaurado. La ciencia proporciona el entramado de todas nuestras creencias efectivas y nos concede el lujo de unos credos simbólicos que pueden ser borrados con tanta facilidad como una cinta de vídeo.

Al menos, eso parece, a primera vista, a juzgar por la doctrina principal de Gellner. En efecto, parte del interés de su obra reside en que encierra ciertas contraindicaciones. En sus reflexiones finales sobre la crisis del sentido, Weber muestra una especial preocupación por dos ámbitos de valor: el religioso (artificial o auténtico) y el interpersonal (erótico o social).[2] No es fortuito que Gellner haya consagrado importantes estudios a los dos. Las conclusiones no son por entero consistentes con la irónica armonía de su tesis general del «reencanto». De las principales religiones del mundo, la islámica es aquella a la que Weber dedicó menos

1. La más temprana exposición que Gellner hace de esta idea quizá se encuentra en *Cause and Meaning in the Social Sciences*, pp. 132-133; su descripción formal aparece en *Spectacles and Predicaments*, pp. 152-165, y su más corrosiva aplicación es el ensayo sobre la etnometodología, en *ibíd.*, pp. 41-64.

2. *GAR*, pp. 556-563; *FMW*, pp. 343-350; *GAW*, pp. 553-554; *FMW*, pp. 154-155.

atención en sus escritos, pero Gellner colma con creces esta laguna, y lo hace centrándose en los problemas contemporáneos. No obstante la brillantez de su imaginación, es evidente que su sociología de las sociedades musulmanas actuales las modela excesivamente según los parámetros del Magreb, el atrasado y salvaje Oeste del mundo islámico, en vez de hacerlo según los de las zonas centrales y de agricultura sedentaria del Próximo Oriente. Esta limitación, sin embargo, tiene menos importancia para su programa teórico general que la tesis, repetida en varias ocasiones, según la cual el islam es tan sobriamente monoteísta, respetuoso con las Escrituras e igualitario, que, de todas las religiones, resulta la más compatible con las exigencias de una época industrializada y quizá sea la única que sobreviva intacta a la industrialización. El propio Jomeini –sin duda, lo más próximo en nuestra época a un «profeta» en el sentido de Weber– es presentado como un paradigma de esta particular modernidad musulmana desde el punto de vista teológico.[1] En este caso Gellner, mordaz crítico de las religiones de nuevo cuño, se muestra particularmente acrítico ante una religión tradicional. La tesis de que el Islam es una cultura igualitaria por excelencia olvida por completo la posición que asigna a las mujeres (aspecto que Gellner tiende a desconocer a menudo). En términos más generales, ignora el hecho evidente de que, precisamente por ser una religión tradicional, esto es, un conjunto de creencias dogmáticas acerca de un orden sobrenatural, se halla condenada, como cualquier otra fe, a perder fuerza cuando entre en contacto con la ciencia moderna y el consumo masivo, por las razones que el propio Gellner aduce en otros casos, y que terminará, al igual que las demás, por asumir en una economía de la fe de valor más simbólico que efectivo. La histeria intercontinental suscitada por la blasfemia no manifiesta precisamente una congruencia fuera de lo común con la modernidad, sino más bien un temor excepcional ante ella, y por buenas razones: no habrá consideraciones especiales para la integridad del Corán.

En el ámbito de las relaciones interpersonales, el análisis de

1. *Muslim Societies*, Cambridge, 1981, pp. 4-5, 62; *Culture, Politics and Identity*, pp. 145, 148.

Gellner presenta un carácter muy distinto. Si bien *The Psychoanalytic Movement* es, entre sus obras polémicas, la que muestra más ingenio, resulta también la más seria e innovadora; podría decirse que es el mejor de sus libros. En condiciones de seguridad material, fluidez social y anomia, los temores y las ansiedades tradicionales que se proyectaban sobre el mundo natural tienden a hacerlo en el social y en los puntos sensibles de las relaciones más íntimas del individuo con los demás. En este ámbito, en el que se decide la mayor o menor proporción de felicidad o infelicidad que habrá en la vida de cada persona, todo parece impredecible y, sin embargo, también, a menudo, se diría que sigue una pauta inescrutable; es una esfera de tensión, misterio y peligro. Las doctrinas freudianas deben su éxito a una combinación de explicaciones, ostensiblemente científicas, de esta esfera de la experiencia, con una ayuda curativa cuyo carácter pastoral se mantiene oculto, condensada en la transferencia, que es un singular mecanismo de confesión. De todas las formas modernas de «reencanto», el psicoanálisis, en cuanto ofrece salvación personal mediante una austera medicación teórica, es la más fuerte. La crítica que hace Gellner de él no tiene parangón en la abundantísima literatura dedicada a combatirlo. Su preocupación principal, sin embargo, no se centra tanto en sus deficiencias intelectuales como en su influencia cultural. Si bien exagera este aspecto, pues el psicoanálisis nunca ha sido un «movimiento», en el sentido usual del término, que suscite la adhesión de las masas, el error surge, paradójicamente, de un reconocimiento de la magnitud del dolor que promete aliviar. En efecto, el otro tema principal del libro –que es una vindicación de Nietzsche en contra de Hume– es la perversidad y la indisciplina de la psiquis humana, distorsionada en tantas direcciones involuntarias por las múltiples fuerzas inconscientes que Freud simplifica con ingenuidad cuando las asimila al funcionamiento de la mente consciente.[1] Weber, que manifestó interés por el psicoanálisis como un nuevo campo de investigación, pensaba que el material clínico en el que se apoyaba era «alarmantemente débil» y confiaba en que, dos o tres décadas más tarde, se hubiera desarrollado una «casuística

1. *The Psychoanalytic Movement*, Londres, 1985, pp. 99-107.

exacta» de la dinámica de los instintos cuya exploración había iniciado este nuevo método terapéutico.[1] Tales son, en esencia, las demandas que, para Gellner, aún no han sido satisfechas: más y mejores evidencias, y una teoría más precisa y compleja, para el estudio del *inconsciente*. El énfasis puesto en la dolorosa precariedad de esta zona de la experiencia, unido a la intensa necesidad de extraer sentido de ella, contradice, sin embargo, la descripción de la «jaula de goma». Conforme a lo que señala el propio Gellner, aquí los barrotes son realmente duros y fríos; es la desesperación, no la distracción, lo que incita a sacudirlos para intentar huir.

Si éstas son las secuelas de la concepción weberiana de la ciencia en la obra de Gellner, ¿cuáles serán las de su política? De manera más directa y sin reticencias, Gellner también ha sido un liberal, para quien el liberalismo representa un compromiso primario, no afectado por los sueños de un poder imperial. La noción de democracia implícita en esta actitud comparte ciertos aspectos sociológicos con la de Weber, y puede ser descrita como una versión moderadamente actualizada de ésta. La voluntad popular sólo resulta posible dentro de una estructura social concreta que no cabe producir a voluntad: la democracia se apoya sobre principios que no se fundamentan en el consentimiento, sino que lo limitan. El gobierno parlamentario, por consiguiente, resulta más efectivo en aquellos casos en que las decisiones que han de adoptarse son relativamente marginales. La esencia de la democracia quizá sólo sea unos derechos civiles embellecidos con una participación simbólica en la comunidad, al estilo de Durkheim: el voto, esencialmente, limita la vida de los gobiernos, y por ello, de manera indirecta, modera su conducta.[2] Los ejemplos occidentales de democracia no deberían inspirar complacencia: pasan por alto innecesarios enclaves de pobreza y preservan áreas arcaicas de jerarquía. Pero ¿es posible, realmente, mejorar estas democracias? Igualitarias en las costumbres, aunque quizá no tanto en las estructuras, permiten soñar con una mayor igualdad porque el riesgo de que tales sueños se hagan realidad resulta tan

1. *MWL*, pp. 379-380; *MWB*, p. 376.
2. *Contemporary Thought and Politics*, Londres, 1973, pp. 29-39.

pequeño que no es factible que su compatibilidad con la libertad sea puesta a prueba. Nadie ha mostrado todavía cómo se podría difundir más ampliamente el poder en una sociedad industrializada.[1] Comparado con Weber, Gellner se muestra mucho más favorable a la apertura de las instituciones liberales a la crítica y la reforma, como valores por derecho propio, y manifiesta un interés mucho menor (prácticamente ninguno) por el liderazgo que las preside, diferencia que se sigue de las tareas de la época: la misión del Estado no es conquistar el poder mundial, sino administrar una creciente prosperidad.

Desde esta posición optimista, Gellner reaccionó ante las revueltas de fines de los años sesenta con sardónico buen humor y juzgó la rebelión estudiantil como poco más que la otra cara del conservadurismo del *establishment*, pues ambas ideologías eran para él igualmente superficiales: una rechazaba todas las ideas generales en nombre del sentido común, mientras que la otra proclamaba a los cuatro vientos que eran un *dérèglement des sens*,[2] ambas confortablemente instaladas en un placentero reino de ficciones que no comprometen a nada, propio de las sociedades industriales avanzadas. Esta serenidad lo abandonó por un breve lapso –cosa que no es habitual en él– en los años setenta, cuando el desasosiego industrial y el alza en los precios del petróleo parecen haberlo perturbado más de la cuenta. Los textos correspondientes a este período se caracterizan por un tono apocalíptico que no se encuentra en ninguno de sus otros escritos: el horizonte se torna amenazador, la civilización se ve debilitada por la podredumbre y la traición, la propia Inglaterra está condenada a la destrucción; todo, al parecer, debido al chantaje de los mineros y los emires. Estos discursos constituyen su modesta versión de los augurios de Weber en Munich: un liberalismo bajo la amenaza de los disturbios sociales, de ámbito nacional e internacional, que teme tenerse que enfrentar, si no a una noche polar, al menos a un «cielo oscuro y cubierto».[3] Podemos suponer

1. *Contemporary Thought and Politics*, p. 172; *Thought and Change*, p. 119.
2. *Contemporary Thought and Politics*, pp. 8-19, 84-85.
3. *Spectacles and Predicaments*, pp. 39, 280; *Culture, Politics and Identity*, p. 111, 123.

que votó por los conservadores en 1979. El regreso a la normalidad gracias a la bonanza económica de los años ochenta devolvió a Gellner su *sang froid* natural. Desde entonces, han dominado otras inquietudes menos pasajeras.

La principal es, desde luego, el nacionalismo. En este punto estriba la más importante y contradictoria relación entre ambos pensadores, pues Gellner se ha ocupado de llenar el vacío dejado por Weber, y lo ha hecho con creces. Su obra contiene una de las más audaces y originales teorías sobre el nacionalismo expuestas hasta ahora. Auspiciada por su trabajo de campo en el Tercer Mundo, explica el surgimiento del nacionalismo como un dique defensivo contra la industrialización diferencial. La moderna tecnología exige movilidad ocupacional, pero cuanto más fluida sea la estructura social, más unitaria será la cultura que requiera de sus agentes, los cuales cambian constantemente de actividad y empleo en el seno de una división del trabajo cada día más compleja y mudable. El industrialismo es un imperativo universal, pero su advenimiento no sólo se ha mostrado vacilante desde el punto de vista histórico, sino que se verifica en un mundo escindido en etnias e idiomas distintos. Por una parte, ninguna cultura individual es todavía tan poderosa para abarcar todo el mundo; por otra, cuanto más tarde llegue una región a la industrialización, más susceptible será de verse subyugada por aquellas que lo lograron antes y de que sus habitantes queden excluidos de los beneficios locales de este proceso. Producto de todo ello es el nacionalismo, o la difusión de la tendencia a crear Estados cuyas fronteras políticas coincidan aproximadamente con las étnicas. Los movimientos nacionalistas se caracterizan por reclutar a sus adherentes dentro de una *intelligentsia* descontenta y un proletariado desarraigado: los primeros esperan beneficiarse del monopolio de los cargos públicos en un Estado independiente; los segundos prefieren, ya que no se librarán de ser explotados, al menos serlo por sus conciudadanos. En oposición a los prejuicios predominantes, la difusión del nacionalismo en el mundo constituye un proceso saludable que, sin duda, ha mejorado las condiciones de la humanidad y acaso también su conducta, pues la nación-Estado, sin importar cuán aleatoria parezca su demarcación original (habría más países si su base fuera puramente lingüística), representa el marco general ne-

cesario para la cultura unitaria y –también una protección inicial contra ésta– exigida por la industria moderna, que, por su parte, constituye el único pasaporte hacia la prosperidad de los individuos y la equidad entre los pueblos.

Tal explicación de la naturaleza del nacionalismo es una de las más vigorosas en su campo, pero este campo comprende apenas, como reconoce el propio Gellner, una parte del fenómeno. Su teoría puede explicar el nacimiento de las naciones-Estado en Europa oriental y la descolonización de Asia y África, si bien encuentra dificultades su aplicación a la más temprana liberación de Hispanoamérica. Sin embargo, hay algo que soslaya por completo, y eso que se trata de las manifestaciones verdaderamente espectaculares de nacionalismo en el siglo XX: no la independencia de Checoslovaquia, ni la de Marruecos, sino las guerras mundiales y el nazismo. Estos catastróficos procesos no pueden ser despachados mansamente como anomalías después de afirmar prudentemente que «todas las generalizaciones tienen su excepción».[1] Resulta difícil no ver en ello un *parti pris*, como si Gellner hubiera reaccionado de forma desmedida a las opiniones anteriores a él que califican al nacionalismo de fuerza destructiva, irracional y atávica, y caído en el extremo contrario, es decir, que a todos los efectos y propósitos constituye en un principio constructivo y avanzado. Las enormes ambigüedades históricas del nacionalismo a escala mundial no son reflejadas por ninguna de las dos posturas, y exigen una explicación más diferenciada tanto en lo espacial como en lo temporal. Pero lo que Gellner omite ilumina con una intensa luz lo que incorpora. El rasgo que llama más la atención de su teoría del nacionalismo es su testarudo funcionalismo económico. «La economía necesita el nuevo tipo de centro cultural y el Estado centralizado; la cultura necesita el Estado, y es probable que el Estado necesite marcar a fuego la divisa de la homogeneidad cultural en su rebaño [...] La mutua relación entre una cultura moderna y el Estado es algo relativamente nuevo que nace, ineludiblemente, de las exigencias de la economía moderna.»[2] Gellner había cali-

1 .*Nations and Nationalism*, Oxford, 1983, p. 139.
2. *Ibid.*, p. 140.

ficado con anterioridad su posición sociológica de «materialismo multiforme», con una perspicaz insistencia en la prioridad general (y no invariable) de los (múltiples) determinantes físicos y materiales de la existencia social.[1] Cualquiera que haya sido su variabilidad en el transcurso del tiempo, este materialismo moderado lo ha distinguido siempre de Weber, a quien era ajena tal claridad conceptual. Sin embargo, irónicamente, en cierto sentido la teoría del nacionalismo de Gellner puede ser descrita como inmoderadamente materialista, pues deja de lado, evidentemente, la abrumadora dimensión de *sentido* colectivo que ha caracterizado siempre al moderno nacionalismo, esto es, no su funcionalidad para la industria, sino la forma como realza la identidad. Aquí, en efecto, sólo lo racional es real: lo irracional, puesto de relieve en la crítica de Gellner al psicoanálisis, se deja aparte: la psiquis y la economía no van de la mano. Resulta entonces paradójico que Gellner, en su recorrido por los «reencantos», haya omitido el más importante de ellos en el siglo XX. Sin duda, razones de sensibilidad explican esta laguna. Es probable que el mismo optimismo ilustrado, que desvió su mirada de la amenaza de la guerra nuclear durante la *Belle Époque* que vivió personalmente, como algo «a duras penas susceptible de consideración racional», bloqueara esa mirada antes de la Primera Guerra Mundial, que acabó con la *Belle Époque* por antonomasia: el episodio que funda el siglo le parecía tan sólo, «en retrospectiva, una mera locura».[2] Mientras que Weber se encontraba tan hechizado por el embrujo del nacionalismo que jamás pudo teorizarlo, Gellner lo teorizó sin detectar su embrujo. Lo que para el primero fue un destino trágico, se convirtió en una función prosaica para el segundo. En este punto se manifiesta con claridad la diferencia entre una formación idealista y una utilitarista.

Ahora bien, aunque la concepción de Gellner acerca del nacionalismo se circunscriba tan alegremente –en ocasiones con excesiva alegría– más a las causas que al significado, hay un aspecto que en ello resulta coherente con la estructura de su socio-

1. *Cause and Meaning in the Social Sciences*, p. 127.
2. *Culture, Politics and Identity*, pp. 113, 11.

logía como un todo. Como hemos visto, el grave asunto de la *Sinnstiftung* ha sido resuelto, por cuanto la ciencia garantiza la prosperidad. El nacionalismo representa un medio para conseguir los valores de la abundancia, no un valor-fuerza por derecho propio. Detrás de esto hay un prejuicio político. El liberalismo de Gellner rechaza cualquier interferencia entre la esfera pública y la privada y critica todas las esperanzas puestas en el logro de una comunidad más comunicativa que la que tenemos, en la cual los individuos encontrarían una parte mayor de su identidad en la vida colectiva. Para él, ello entrañaría, al parecer, un peligroso romanticismo.[1] El ámbito público es instrumental, pues en la administración de la prosperidad, y cuanto más marginales sean sus significados (Gellner presenta la monarquía como ideal), mejor. La vida privada, en la cual han de ser disfrutados los beneficios de una existencia libre de preocupaciones materiales, constituye el ámbito adecuado para la expresión de la propia personalidad.

Se diría que, con lo que antecede, el universo de Gellner ha resuelto –al menos, potencialmente– todos sus problemas importantes, salvo aquellos tratados de modo equivocado por el psicoanálisis. Sin embargo, hay una serpiente en el Edén. Quizá la ciencia haya traído inesperadamente la paz para los dioses guerreros de Weber, al consagrar a Plutón como su indiscutible soberano. Pero ¿qué sucedería si su progreso se desplazara de la triunfante transformación del mundo a la del yo?[2] La cojera de la argumentación, que ya observábamos en el punto de partida epistemológico de la empresa de Gellner, vuelve a aparecer cuando llega a su término, pero ahora como un escalofrío sociológico. Tal vez la ingeniería genética socave algún día las ilusiones del yo empirista y deje en pie únicamente las leyes mecánicas de su manipulación. La pérdida de sentido incidió sobre el mundo objetivo, pero, después de todo, resultó curable, o al menos tolerable, por la aparición *de facto* de un consenso subjetivo acerca del valor primordial. La pérdida del yo podría afectar la estabilidad de cualquier acuerdo subjetivo en relación con la

1. *Spectacles and Predicaments*, pp. 38-40.
2. *Plough, Sword and Book*, pp. 267-268.

prosperidad, la libertad, el conocimiento y todo lo demás. En estos momentos, parece como si Gellner se preguntara si Weber sobrevaloró los problemas de la ciencia a largo plazo, tanto para la vida pública como para la privada, o más bien los subestimó.

1990

10. PESQUISA NOCTURNA: CARLO GINZBURG

Los méritos de Carlo Ginzburg permiten considerarlo uno de los más destacados historiadores europeos de la generación que alcanzó la mayoría de edad a fines de los años sesenta. En efecto, pocos lo han igualado en originalidad, variedad y audacia. Se dio a conocer con un descubrimiento espectacular: el primer –y hasta ahora único– caso documentado de existencia en una zona rural europea, a principios de la Edad Moderna, de ritos mágicos relacionados a la vez con la muerte y la fertilidad, los cultos extáticos de los *benandanti* del Friul, con los que la Inquisición romana se tropezó por pura casualidad. Luego revolucionó la cronología de la simulación religiosa en la época de la Reforma, al situar los orígenes del nicodemismo, doctrina teológica que sancionaba el ocultamiento público de la fe privada, en la represión que siguió a la derrota de los sublevados en la Guerra de los Campesinos en Alemania (1524-1527), así como en medios cercanos al anabaptismo, mucho antes de que Calvino acuñara el término al atacar a quienes practicaban dicha doctrina. Prosiguió con su famosa y elocuente semblanza del molinero italiano Menocchio, cuya cosmología de generación espontánea –según la cual la vida había nacido en la tierra de la nada, como se suponía que nacían los gusanos de los quesos– vinculó con un materialismo campesino soterrado. Ginzburg cambió luego de terreno una vez más y planteó una nueva explicación iconográfica de las grandes pinturas de Piero della Francesca, a las que relacionó por medio de un desconocido humanista aretino, con la abortada unión entre la Iglesia Romana y la Griega y con las cruzadas proyectadas para evitar la

ya previsible caída de Constantinopla. La unidad intelectual y la novedad de estas diversas investigaciones pueden apreciarse mejor en los ensayos que integran la reciente compilación *Miti emblemi spie*. Sus piezas centrales son dos extensas reflexiones metodológicas, la primera sobre la tradición establecida por Aby Warburg en el estudio de la historia del arte y la segunda sobre la heurística general de la atribución de significados o autorías, desde la adivinación de la antigüedad hasta el moderno peritaje de los expertos en arte o la psicopatología de los lapsus verbales.[1]

El nuevo libro de Ginzburg, *Storia notturna*, supera con creces lo que prometían los anteriores.[2] Es, con mucho, la obra más ambiciosa que ha publicado hasta la fecha. Subtitulada «Una interpretación de los aquelarres», propone una reinterpretación amplia y llena de fuerza de la imagen fundamental de la psicosis acerca de la brujería en Europa. Lejos de ser tan sólo una invención fóbica de sus perseguidores, basada en estereotipos de demonolatría herética y un conocimiento fragmentario e imperfecto de lo que era la magia rural, el aquelarre reflejaría las estructuras mitológicas más profundas de la cultura popular de la época, un entramado de creencias y prácticas arraigado en el chamanismo eurasiático que se extendió de Irlanda al estrecho de Bering y se remonta a muchos milenios antes del mundo antiguo hasta perderse en la oscuridad de sus remotos orígenes indoeuropeos y uralaltaicos. En una polémica introducción, Ginz-

1. *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, 1966; *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Turín, 1970; *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Turín, 1976; *Indagini su Piero. Il battesimo, il ciclo di Arezzo, la flagellazione di Urbino*, Turín, 1981; *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Turín, 1986. [El primero de dichos libros, y los tres últimos, han sido traducidos al inglés, con los títulos, respectivamente, de *The Night Battles*, Londres, 1983; *The Cheese and the Worms*, Londres, 1980; *The Enigma of Piero*, Londres, 1985; *Myths Emblems Clues*, Londres, 1990. Dichas ediciones inglesas constituyen la base de las notas que acompañan a este capítulo. En adelante, *NB, CW, EP, MEC*. También hay traducciones al castellano: *El queso y los gusanos*, tr. de F. Martín, Barcelona, 1981; *Pesquisa sobre Piero*, tr. de P. Gómez Bedate, Barcelona, 1984.]

2. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, 1989. En adelante, *SN*.

burg critica a aquellos historiadores que han centrado sus estudios en los informes oficiales y las actas de los procesos que se incoaron contra la brujería europea más que en las creencias de quienes sufrían las persecuciones; con ello alude a Trevor Roper en primer lugar, pero también a Keith Thomas, a quien acusa de reduccionismo y funcionalismo. En contra de esta tradición, Ginzburg vindica lo que llama un proyecto superior, el análisis estructuralista de Lévi-Strauss de los mitos como sistemas simbólicos, cuyo significado oculto se derivaría de las operaciones inconscientes de la mente humana, incluso reconociendo que la antropología de Lévi-Strauss no prestaba suficiente importancia a la investigación histórica propiamente dicha. El objetivo de Ginzburg es, pues, combinar la morfología y la historia del aquelarre –es decir, sus significados sincrónicos y su desarrollo diacrónico– en una reconstrucción única que las englobe.

El contenido de *Storia notturna* se halla dividido en tres partes. La primera se inicia, de forma muy efectista, con un dramático relato de la persecución francesa, en 1321, contra los judíos y los leprosos, acusados de envenenar los pozos como parte de una hipotética conjura contra el cristianismo orquestada por el «rey musulmán de Granada». Aborda luego la matanza de judíos ocurrida en 1348, por una supuesta conspiración para diseminar la peste negra. En este caso los hechos ocurrieron más al este, cerca de los Alpes. En ambas ocasiones les fueron arrancadas a las víctimas, bajo tortura, confesiones de fantasmagórica iniquidad. Hacia 1380, los inquisidores acosaban a los herejes valdenses en el sur de los Alpes. Poco después, afirma Ginzburg, los miedos obsesivos que desembocaban en esas continuas persecuciones de grupos marginales se condensaron y desplazaron hacia el fantasma de una nueva secta que practicaba la brujería en las regiones alpinas. Así surgieron nuevos miedos obsesivos, ausentes de las acusaciones y confesiones anteriores. Alrededor de 1440, todo el espectro de lo que se asociaba con el aquelarre –la demonolatría, la antropofagia, las metamorfosis en animales, los vuelos sobrenaturales y la promiscuidad– había arraigado en la imaginación cristiana.

Ginzburg no estudia sus consecuencias. Interrumpe su relación histórica en este punto y pasa a tratar directamente el signi-

ficado de lo que denomina el «núcleo folclórico» del aquelarre, identificado con los temas de los vuelos nocturnos y las transmutaciones en animales. La segunda parte de *Storia notturna* está dedicada a la arqueología de dichos temas. Selecciona tres orígenes cultuales que estarían en el trasfondo de las creencias populares que contribuyeron a formar la compleja imagen del aquelarre: las experiencias extáticas (femeninas) de una diosa de la noche rodeada de animales y (masculinas) de una batalla nocturna para asegurar la fertilidad o la prosperidad, y las procesiones (masculinas) llevando máscaras de animales. Ginzburg sigue la pista de cada una de estas creencias, a lo largo de enormes distancias temporales y espaciales, partiendo de la Grecia arcaica y la Galia galorromana: encuentra indicios de la primera en Lombardía, Escocia, Sicilia y Renania; de la segunda, en Letonia, Dalmacia, Hungría, Rumania, Finlandia, Córcega y el Cáucaso; de la tercera, en Alemania, Bulgaria y Ucrania. Aunque son innumerables las variaciones, a cual más exótica, todas revelan una fuente común: el viaje hacia el reino de los muertos emprendido por el chamán en estado de trance. El viaje de los vivos a la tierra de la muerte, simbolizado mediante dichas prácticas a lo largo de miles de años, constituyó el núcleo clandestino del aquelarre, tal como se configuró a fines de la Edad Media.

En la tercera parte del libro, Ginzburg explora las posibles explicaciones de la unidad morfológica de un folclore que se extiende hasta lugares tan lejanos como Siberia y el Turkestán. Comienza por sugerir que podría derivar de las migraciones nómadas que se diseminaron desde Asia central en el siglo VIII a.C. y condujeron a los escitas, un pueblo iranio, al Cáucaso y las estepas al norte del Mar Negro, donde mercaderes y colonos griegos entraron en contacto con ellos y asimilaron ciertos rasgos chamanísticos de su cultura. En el siglo VI a.C., grupos de escitas emigraron más al sur y se establecieron en Dobrudja, donde reinaron sobre la población tracia local, a la que se unieron luego asentamientos celtas. ¿Podría haber sido esta región dominada por los escitas el escenario original de una síntesis cultural en la que se fundieron elementos mitológicos de esos tres pueblos para formar un sustrato milenario de creencias y costumbres, susceptible de extenderse por todo el continente y sobrevivir en las profundidades de la memoria popu-

lar desde la época de Heródoto hasta la de Galileo, por lo menos? ¿Es posible que la sorprendente similitud del arte de «estilo animalista», cuyas formas decorativas se extienden desde China hasta Escandinavia en un continuo en el que sobresalen las aportaciones de los escitas, sea un testimonio de conexiones históricas comparables? Después de detenerse en la plausibilidad de estas hipótesis, Ginzburg pasa a señalar las limitaciones inherentes a todas las explicaciones difusionistas, que dejan sin respuesta la pregunta de por qué el contacto externo entre diferentes sociedades habría de conducir a la reproducción interna de las formas de las unas en las otras. El problema planteado por la persistencia en el tiempo y la dispersión en el espacio de los motivos chamanísticos sólo puede resolverse, concluye, si se postula la existencia de características generales en la estructura de la mente humana.

Para demostrarlo, Ginzburg procede a examinar, en otro súbito cambio de tema, los mitos y los ritos relacionados con la cojera. Este tema ya había sido tratado por Lévi-Strauss, que lo vinculaba con los cambios de estación. Ginzburg rechaza esta interpretación y (en primera instancia) recorre la mitología griega en busca de cualquier manifestación que apunte a una categoría más profunda, de la cual la cojera sería sólo una variante, junto con la pierna herida, el pie hendido, el talón vulnerable, la sandalia perdida, categoría a la que denomina «ambulación asimétrica». Edipo, Perseo, Jasón, Teseo, Hércules, Aquiles, Filoctetes, Empédocles y una legión de figuras adicionales pertenecen a ella y lo mismo sucede con Cenicienta, el más difundido de los cuentos de hadas, y la danza china de la cigüeña. Su significado simbólico es el de un viaje al mundo de los muertos. Ahora bien, aunque la amplia extensión de este tema deriva de una mitología eurasiática unitaria, está profundamente arraigado en una experiencia humana universal, «la imagen del propio cuerpo». La ambulación asimétrica es el significante privilegiado de un contacto con los muertos porque todos los seres vivos tienen una forma simétrica y entre ellos, específicamente, los humanos son bípedos. Equivale, en sentido figurado, a tener un pie en el otro mundo. Hay, pues, en última instancia, un fundamento ontológico para la simbolización del viaje más allá de la experiencia humana, al mundo habitado por los muertos. Los mitos dictan los límí-

tes de sus propias variaciones, pues se hallan constreñidos por las estructuras formales de la imaginación.

Storia notturna finaliza con una breve «Conclusión» que, de hecho, es más bien un apéndice. En ella Ginzburg sugiere que si la imagen del aquelarre pudo fusionar de manera tan efectiva las obsesiones clericales, por arriba, y los mitos populares, por abajo, ello se debió, en parte, a que compartían un temor común a que formara parte de una conspiración para apoderarse de las almas, relacionado con la creencia popular de que quienes habían muerto recientemente sentían un resentimiento hostil hacia quienes seguían vivos. Acaso también, especula Ginzburg, estuviera implicado en los trances algún elemento psicotrópico que contribuyera a provocarlos o se proyectara sobre el proceso en su conjunto, por ejemplo, el cornezuelo del centeno u hongos alucinógenos. Comoquiera que sea, todos los mitos que giran en torno al aquelarre convergen en la idea de un viaje de ida y vuelta al más allá en el que se visita el mundo de los muertos. Para terminar, Ginzburg sostiene que la reiteración de este tema en sociedades tanto cazadoras como pastorales o agrícolas tiene quizá una explicación sencilla pero fundamental: el viaje a la región de los muertos no es simplemente una narrativa entre otras, sino la matriz original de toda posible narrativa. En los calderos de la noche de Walpurgis se mezclan los ingredientes de todo relato humano.

Desde cualquier punto que se mire, la empresa de Ginzburg resulta realmente audaz. Es difícil pensar en otro historiador que combine como él erudición cultural polifacética, extraordinaria capacidad de comprensión de los detalles textuales o visuales, ambiciosos objetivos teóricos y –lo que no es menos importante– grandes dotes literarias. El resultado es una obra de efectos vertiginosos. No hay duda de que gozará de amplia difusión. Sin embargo, hacerle justicia desde el punto de vista crítico no es un asunto tan simple, pues, no obstante sus extraordinarias cualidades, *Storia notturna* plantea una serie de complejos problemas que atañen a la metodología que utiliza, las conclusiones a las que llega y los puntos de vista que sugiere. Será mejor empezar por los primeros. Ginzburg nos dice desde un comienzo que el procedimiento utilizado en este libro se inspira en un comentario de Wittgenstein sobre *The Golden Bough*, de Frazer, según el cual

no es preciso presentar históricamente los materiales mitológicos, como había hecho este último, que los situaba en una secuencia evolutiva, sino que cabe exponerlos «perspicuamente», esto es, «limitarse a ordenar el material fáctico de manera que podamos pasar con facilidad de una parte a otra» y, al hacerlo, «observar las conexiones entre ellas [...] del modo como podemos entender la relación interna entre un círculo y una elipse al transformar gradualmente ésta en aquél».[1] De ahí, prosigue Wittgenstein, y es ésta la divisa que Ginzburg adopta en su investigación, se deriva «la importancia de descubrir *eslabones intermedios*». Estas reflexiones se convirtieron en el principio director de la morfología que buscaba Ginzburg. Puede encontrarse una versión más formal de dicha teoría en un ensayo del antropólogo inglés Rodney Needham sobre la «clasificación politética», que Ginzburg utiliza profusamente.[2] Needham también se muestra muy impresionado por las ideas de Wittgenstein, aun cuando se basa más bien en el conocido texto de las *Investigaciones filosóficas* que describe el concepto de juego como algo que indica, simplemente, un «aire de familia» entre los varios procesos denominados «juegos», sin que ello implique ninguna característica común a todos ellos en el contexto en el que se utiliza cada uno, del mismo modo que «la fuerza del hilo no depende de que alguna de las fibras que lo componen lo recorra en toda su longitud, sino de que *se superpongan* muchas fibras».[3] Mientras que la clasificación monotética exige la presencia de al menos un rasgo común en la clase identificada, la politética, arguye Needham, sólo requiere que cada miembro de un conjunto muestre un gran número de rasgos pertinentes y que estos rasgos se encuentren en un gran número de miembros. Ilustra esta idea mediante tres sistemas de derivaciones: el primero muestra la tríada de rasgos p/q/r; el segundo, la r/s/t, y el tercero, la t/u/v. Este tipo de traslapo resultaría suficiente a efectos politéticos.

1. *Remarks on Frazer's «Golden Bough»*, Retford, 1979, pp. 8-9.

2. «Polythetic Classification: Convergence and Consecuences», en *Man*, 10, 1975, pp. 349-369; reeditado en *Against the Tranquillity of Axioms*, Berkeley-Los Ángeles, 1983, pp. 36-65.

3. *Investigaciones filosóficas*, México, 1986, p. 67.

Needham, aun haciendo hincapié en la importancia de este tipo de clasificación para las ciencias humanas, formula dos advertencias. Fue el ejemplo de las ciencias naturales, en las que se empleó por primera vez, lo que confirió validez a este método; no obstante, los hallazgos de la taxonomía bacteriana sugieren que, después de todo, su aplicación no cambia demasiado las cosas, pues en las clases politéticas aparece siempre un núcleo monotético de propiedades comunes. Por otra parte, mientras que en la naturaleza hallamos peculiaridades empíricas discretas –elementos y partículas–, a partir de las cuales pueden construirse indiscutiblemente clases, no existen unidades tan fácilmente aislables en la sociedad. Para allanar esta dificultad, Needham postuló después ciertos «factores primarios de la experiencia humana» como elementos básicos inherentes a la posibilidad de una clasificación politética en antropología.[1] Advierte, con todo, que ésta no deja de ser una noción vaga, pues no existe una definición rigurosa de lo que debe entenderse como «un gran número», bien sea de rasgos o de miembros.[2] Ginzburg, por su parte, rechaza los factores primarios de la experiencia propuestos por Needham, por considerar que se asemejan demasiado a los arquetipos de Jung, pero no brinda en su lugar elementos alternativos de carácter formal equiparables e ignora el problema de definir, en general, la amplitud aceptable de una clase. El resultado de ello es un cheque en blanco hermenéutico, consecuencia de partir acríticamente de Wittgenstein, una base excesivamente débil para apoyarse en ella. Wittgenstein, poco versado en las ciencias sociales, sentía verdadera fascinación por alguien que era un mero aficionado en ese campo: Oswald Spengler. No es casual que en la nota acerca de *The Golden Bough* transcrita en *Storia notturna*, el único ejemplo específico aducido por Wittgenstein del método que recomienda sea, precisamente, Spengler; Ginzburg se muestra prudente y omite citarlo para fundamentar sus opiniones. No debe sorprendernos, pues, la ingenuidad de las recetas morfológicas de Wittgenstein. Aire de familia: ¿quién no ha fruncido el ceño al oír los tontos comentarios acerca del extraordinario «aire

1. *Circumstantial Deliveries*, Berkeley-Los Ángeles, 1981, pp. 1-3.
2. *Against the Tranquillity of Axioms*, p. 58.

de familia» que cree advertir un tío amoroso, o un abuelo medio chocho, en el rostro de un niño o incluso de un adulto? Eslabones intermedios: con el método de los cambios graduales, los círculos pueden ser transformados no sólo en elipses, sino en gran número de formas ovaladas, o incluso en hexágonos, triángulos y cuadrados a voluntad. Como principio comparativo, este procedimiento admite cualquier clase de aproximaciones.

Los mitos han sido siempre un terreno traicionero para el análisis morfológico, pues, aunque parecen hospitalarios gracias a sus variaciones formales, en realidad resultan impracticables a causa de su falta de segmentación natural. El tipo de análisis estructural practicado por Lévi-Strauss depende siempre de una serie de decisiones analíticas arbitrarias que rompen la unidad narrativa del mito en diversas unidades semánticas a conveniencia del analista, quien puede así ordenarlas de nuevo de acuerdo con unos supuestos patrones subyacentes puramente subjetivos. En ausencia de criterios objetivos para la selección de las características interpretadas de este modo, los resultados, como es bien sabido, son fácilmente refutables: casi ninguno de los análisis de Lévi-Strauss ha gozado en la práctica de un consenso general. Insensible en apariencia a las objeciones metodológicas que tan a menudo se formulan al antropólogo francés, Ginzburg sólo lo critica por no mostrarse lo bastante leal consigo mismo. Más papista que el papa, lo acusa de caer en una vulgar imitación de las interpretaciones de Frazer al considerar que la cojera no está relacionada con el reino de los muertos, sino con los cambios de estación; o, como dice en tono grandilocuente, «mi Frazer ha leído a Wittgenstein».[1] Las consecuencias de ello son las previsibles. Si la clasificación politética ha de resultar defendible desde el punto de vista operacional, requiere tanto una demarcación razonada de los rasgos que delimitan el conjunto en cuestión como una clara especificación de la proporción de dichos rasgos necesaria para poder formar parte de ese conjunto. A menos que cada una de esas caras –rasgos y proporciones– forme un agregado *dominante*, la clase será relativamente arbitraria. Ginzburg no intenta demostrar la existencia de ninguno de

1. *SN*, pp. 261, 184.

estos agregados, sino que selecciona los elementos que despiertan su interés en sucesivos mitos y luego los asocia como otros tantos «eslabones intermedios» de una cadena que les presta un significado común. Su decidida búsqueda de ejemplos de ambulación asimétrica en el conjunto de la mitología clásica constituye una brillante hazaña de la imaginación. Pero, no obstante, su habilidad, se basa en una serie de calculadas extrapolaciones de los contextos narrativos de los mitos analizados.

La historia de Edipo está claramente centrada en asuntos sexuales y familiares. Sófocles prestó poca atención a su cojera, como el propio Ginzburg admite, pero rechaza las evidencias que suministra la tragedia ateniense porque «supone» que, «en la versión más antigua del mito de Edipo», los pies hendidos constituían el primer estadio de un relato alusivo a un viaje al mundo de los muertos.[1] El retrato que hace Homero de Aquiles ni siquiera menciona el talón del héroe, elemento añadido con posterioridad, del que se habla por primera vez durante el Imperio Romano. Sin inmutarse, Ginzburg nos dice que detrás del héroe descrito por Homero, por más que éste no se hubiera dado cuenta, «se intuye» la presencia de un dios anterior de los muertos, de ascendencia escita.[2] La figura de Teseo, difusamente vinculada con el océano, no tenía defecto físico alguno. Ginzburg, sin embargo, lo incluye en su argumentación aduciendo que alzó una roca bajo la cual halló la espada de su padre y un par de sandalias, lo cual constituye un buen ejemplo de círculo que se convierte en triángulo, y hasta en cuadrado, pues aquí no hay siquiera ambulación asimétrica. La leyenda de Prometeo atañe, verosímilmente, a los problemas del conocimiento, pero no existe el más leve indicio de que el «precursor de los pensadores» cojeara en ninguna de las versiones conocidas. Así y todo, Ginzburg aduce primero un paralelo con cierta leyenda del Cáucaso, en la cual un héroe que roba el fuego ofrece una parte de su cuerpo al águila que lo rescata, aunque el animal se la devuelve, y luego cita un cuento popular italiano cuyo héroe, si bien no descubre el fuego, pierde un talón, que entrega al ave que lo libera. De este gráfico

1. *SN*, p. 208. Esta suposición proviene del ensayo de Propp sobre Edipo.
2. *Ibid*, p. 212.

ejemplo de los eslabones intermedios, tras observar, de paso, que el tema del conocimiento no desempeña papel alguno en ninguna de esas dos fábulas, Ginzburg infiere sin vacilaciones que acaso fue «pura casualidad» que Prometeo no presentara ambulación asimétrica en ninguna de las versiones del mito que han llegado hasta nosotros.[1] Los especialistas en la antigüedad clásica muy bien podrían responderle que lo único que cojea a propósito de este héroe griego es esta explicación que se propone de él.

En su entusiasmo, Ginzburg califica el paralelismo entre la antigua Grecia y las modernas Georgia o Módena con el mismo epíteto que utilizó en otra ocasión para describir la supuesta convergencia entre la cosmogonía de Menocchio y la mitología védica o calmuca: *stupefacente*.[2] Al utilizar el método «perspicuo» para «ordenar el material fáctico», aseguraba Wittgenstein, «podemos pasar con facilidad de una parte a otra». En efecto, así es. Los pasos son demasiado sencillos, pues la morfología fluye con celeridad de un mito a otro en un torrente cada vez más raudo de identificaciones, que a menudo sólo se justifican con variantes de la fórmula «se ha sugerido», que aparece con reveladora reiteración.[3] Al final, los dioses y los héroes griegos van a parar –«casi inevitablemente»– al gran estuario de los cuentos relacionados con el tema de la Cenicienta. En este caso, Ginzburg otorga especial importancia a aquellas versiones en que la heroína recoge los huesos de un animal que la ha ayudado. Y argumenta luego que en la «versión verdaderamente completa» de la fábula, el animal muerto resurge de sus huesos.[4] No obstante, de las más de trescientas versiones del cuento de la Cenicienta conocidas en el mundo, menos del diez por ciento narran la recolección de los

1. *SN*, p. 239.

2. *Ibid.*, p. 239; *Il formaggio e i vermi*, p. 68; *CW*, p. 58.

3. La construcción sintáctica preferida por Ginzburg es la pasiva refleja; véase *SN*, pp. 207, 208, 211, 212, 213, 217, 220: *sono stati interpretati; si è identificato; si è supposto; è stato attribuito; è stato individuato; è stata accostata; si suppose; si è proposto; è stato accostato*, etcétera. Las referencias que apoyan cada caso se encuentran en las notas al pie de las páginas, pero éstas rara vez van acompañadas de remisiones a lecturas alternativas o contrarias de los mismos mitos.

4. *SN*, p. 228.

huesos y sólo en tres casos –lo que no llega ni al uno por ciento– se da la resurrección del animal. Ante tal desafío a la frecuencia distributiva, resulta difícil dejar de pensar en una conclusión preconcebida. La resurrección de un animal a partir de sus huesos es, desde luego, una representación chamanística del viaje al reino de los muertos.

En su influyente ensayo «Spie» («Indicios»), que puede ser tomado como un manifesto histórico de carácter general, Ginzburg se pronuncia en favor de un paradigma epistemológico que presta atención a las pequeñas huellas y discrepancias como indicios de una verdad oculta, cuyos grandes pioneros modernos serían Morelli y Freud. Este tipo de conocimiento «circunstancial», que ha de ser inferido de indicios secundarios, se remonta a la época de los primeros cazadores, quienes seguían las huellas de las pezuñas en la tierra; era propio de la antigua medicina y de la adivinación; inspiró la jurisprudencia y la paleontología antes de adquirir una forma ejemplarmente moderna en campos como el peritaje artístico o el psicoanálisis. A diferencia del conocimiento cuantitativo y generalizador propuesto por la física de Galileo, pretende la individuación cualitativa de sus objetos. Como tal, constituye el paradigma apropiado no sólo para la historia, sino para el conjunto de las ciencias humanas, que, con el transcurso del tiempo, cada vez más lo asumen como modelo. De forma aún más general, presenciamos la decadencia del pensamiento sistemático, tras las imprudentes predicciones de Marx, y el nacimiento del pensamiento aforístico asociado con Nietzsche, es decir, de la iluminación por medio de la máxima.[1] Aun cuando este argumento evoca la conocida división neokantiana entre las disciplinas nomotéticas y las ideográficas, Ginzburg se separa de ella porque también apela, para su paradigma circunstancial, a la experiencia subjetiva, que se distingue por el énfasis heurístico con que destaca los vestigios marginales y lo anómalo. Pero es evidente que, aunque éstos pueden sugerir investigaciones en cualquier campo de las ciencias naturales o sociales, nunca permiten culminarlas. No suministran un modelo especial para las segundas, que, al contrario de lo que sugiere Ginzburg, no se

1. *Miti emblemi spie*, pp. 158-209; *MEC*, pp. 96-125.

hallan, por cierto, más próximas al modelo de la medicina «diagnóstica» por oposición a la «anatómica», como demuestra la más somera consideración de los métodos de la economía o la sociología.

Lo más sorprendente, sin embargo, es que, en su argumentación en favor del «paradigma circunstancial», Ginzburg no practique discriminación alguna entre las ilustraciones que de él presenta. La nigromancia y la ciencia, el saber empírico y la fantasía especulativa aparecen al mismo tiempo en su catálogo de las artes de la interpretación. Quizá esto se deba a que Ginzburg da por realizada una selección histórica entre ellas que ha determinado cuáles son capaces de asumir lo que denomina el «rigor elástico» que les es propio. Pero el oxímoron dice lo suficiente. Al mencionar en algún pasaje la devastadora crítica de Sebastiano Timpanaro en *Il lapsus freudiano*, Ginzburg afirma que él invertiría su juicio: «mientras que Timpanaro rechaza el psicoanálisis por considerar que se encuentra intrínsecamente relacionado con la magia, yo intento mostrar que no sólo el psicoanálisis, sino la mayor parte de las llamadas ciencias humanas, se inspiran en una epistemología de la adivinación».[1] Timpanaro centra su ataque, de forma concluyente, en la asociación de ideas como método para interpretar los lapsus, y demuestra que era incapaz de *no* revelar el significado que Freud les asignaba. En analogía con ese método, Wittgenstein recomienda abordar los mitos y ritos como una «asociación de prácticas»,[2] término que sirve para describir lo que Ginzburg ha hecho. Su costo, sin embargo, es idéntico. Del mismo modo que al nivel del paradigma no hay manera de saber si una forma de adivinación no es válida, a escala morfológica no hay un punto en el cual las asociaciones deban detenerse: los falseamientos nunca aparecen.

El resultado final es también bastante similar. La interpretación freudiana de los lapsus y los sueños, en contra de la más evidente y abrumadora evidencia, insiste en que el significado de todos los casos de desplazamiento, sustitución o condensación, por dispares que sean, se encuentra en el deseo sexual reprimi-

1. *Miti emblemi spie*, p. 199; *MEC*, p. 205.
2. *Remarks on Frazer's «Golden Bough»*, p. 13.

do. Lévi-Strauss comparó el psicoanálisis con el chamanismo, pero su propio análisis de las mitologías reproduce el mismo esquema. Bajo la inagotable proliferación de mitos en todo el mundo, con su exuberancia de toda suerte de vocabularios locales, se oculta un gran tema invariable: la mediación entre naturaleza y cultura. Propp, quien fue el primero en efectuar el análisis morfológico de los cuentos fantásticos e identificó treinta y una funciones de sus ciento setenta y siete variantes, descubrió asimismo que una sola fábula fundamental se halla implícita en todos. En su caso, se trata del rito de iniciación como viaje al mundo de los muertos, que procede del chamanismo.[1] Ginzburg se ha apropiado ahora de las conclusiones de Propp y las ha extendido más allá de los cuentos fantásticos hasta los confines más distantes de la mitología euroasiática en su conjunto. La fascinación de los datos que ha reunido es incuestionable. Pero, de nuevo, lo que sorprende es el contraste entre la riqueza y la variedad de los materiales reunidos y la pobreza del significado al que son reducidos. Al ver la paja en el ojo del folclorista, el antropólogo impugna el procedimiento, pero reincide en él a una escala mucho mayor.[2] El historiador, tras criticarlos a ambos, va más lejos y reúne mito y fábula en una síntesis cósmica que abarca todos los relatos que se han narrado.

Al dar osadamente este paso final, Ginzburg sobrepasa los límites formales de su propia investigación. El esbozo de un sustrato euroasiático de creencias y ritos se disuelve en categorías universales de la mente humana. En efecto, la última parte de *Storia notturna* vacila continuamente entre estas dos posiciones. Ginzburg lo presenta como un dilema entre dos tipos de explicación de las regularidades que ha encontrado: la difusión cultural (o, alternativamente, un origen común) o la uniformidad psíquica. Renuncia a optar por cualquiera de estas posibilidades y las explota conjuntamente. Es su combinación lo que permite el entretejimiento de historia y morfología que constituye su objetivo. No

1. *Morphology of the Folktale*, Austin, 1968, p. 23; *Theory and History of Folklore*, Manchester, 1984, pp. 117, 122.

2. «La structure et la forme: Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp», en *Anthropologie Structurale Deux*, París, 1973, pp. 158-161.

obstante, su presencia simultánea en el texto parece más bien una manera táctica de reasegurarse que una síntesis teórica, pues desde el punto de vista lógico son irreconciliables. Por una parte, considera la hipótesis de una mitología eurosiática específica, basada en las prácticas del chamanismo. Esta línea de pensamiento tiene su propia historia. En la emigración rusa del período de entreguerras, el «eurasianismo» fue una versión orientalizante de la tradición eslavófila, cuyo principal teórico fue N. S. Trubetzkoi, el fundador de la fonología estructuralista. Los «presentimientos y subversiones» del Manifesto Eurasiático, en el que aparece ya la preocupación por la unidad de la cultura folclórica,[1] encuentran un eco involuntario en las «conjeturas» de la *Storia notturna*. El chamanismo, por su parte, fue objeto de una heroica exploración por parte de Mircea Eliade, en un estudio en el que le sigue la pista desde sus orígenes en el norte y centro de Asia hasta su práctica por parte de los germanos, los griegos, los escitas y muchos otros pueblos. Fue Eliade quien recalcó la diferencia entre los estados de éxtasis propios del chamanismo y la posesión: el chamán controla la comunicación con los espíritus de los muertos, mientras que el poseso es dominado por ellos.[2]

Ginzburg adopta esta oposición, y hace de ella una frontera cultural. Eurasia se caracteriza por la omnipresencia del chamanismo, y el África al sur del Sahara, por la posesión. Además, el ciclo de la Cenicienta y la escapulomancia (arte adivinatoria que se basa en la observación de las escápulas humanas después de ser chamuscadas por el fuego purificador) son propios de la primera región y desconocidos en la segunda.[3] Pero, de ser así, que-

1. *Utverzhdenie Evrazintsev – Iskhod k Vostoku: Predchuvstviya i Svershenіya*, Sofía, 1921. Las contribuciones de Trubetzkoi, «Verdadero y falso nacionalismo» y «Cimas y profundidades de la cultura rusa», subrayan la importancia de los motivos eurasiáticos comunes a las canciones folclóricas, la danza, los adornos y el carácter popular para la necesaria *perestroika* de la cultura rusa tras el desastre de la Revolución Bolchevique.

2. *Shamanism*, Nueva York, 1964, p. 6. A propósito de los matices que deben señalarse en este contraste, véase el acertado estudio de A. Hultkrantz, «Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism», en V. Diószegi y M. Hoppal, eds., *Shamanism in Siberia*, Budapest, 1978, pp. 41-49.

3. *SN*, p. 231.

da excluida cualquier correspondencia entre las formas extáticas indoeuropeas y uralaltaicas y las categorías universales de la mente humana.

Por otra parte, Ginzburg reconoce, francamente, que «hace mucho tiempo emprendí la tarea de demostrar de modo experimental, basándome en la historia, que la naturaleza humana no existe; hoy, veinticinco años después, resulta que sostengo justamente lo contrario».[1] Aunque sus conjeturas eurasiáticas no apoyan esta argumentación, es indudable que podría ser válida con independencia de ellas. Sin duda, no haya nada extravagante en ella. Lo que sí resulta insólito es la definición que hace Ginzburg de la idea de naturaleza humana. Fiel a su inspiración estructuralista, la define en un sentido estrictamente intelectualista. Por naturaleza humana se entiende aquí los mecanismos de la mente humana. Las necesidades y las emociones, que parecen candidatas privilegiadas a formar parte de ella, quedan excluidas. Ya lo proclamó Lévi-Strauss: «No puedo conceder la primacía a esas fuerzas turbulentas: irrumpen en un escenario que ya ha sido construido y moldeado por los constreñimientos mentales.»[2] Needham, al buscar los factores primarios de la experiencia humana, se afana a negar que los afectos puedan figurar entre ellos, ya que ninguna turbulencia interior es universal: «en otra civilización, el concepto de "ira" no equivale al nuestro».[3] Lo que sí es universal es un repertorio común de «representaciones colectivas», derivadas de las propiedades de la corteza cerebral, que podrían ser consideradas próximas a los arquetipos de Jung.[4] Ginzburg rechaza incluso estas representaciones, por demasiado concretas, para aquellas operaciones trascendentales de la mente cuyos símbolos no son fácilmente inteligibles. Pero también juega con la idea de coronar el edificio de Jung con un frontón materialista, es decir, de dar una base somática a los mitos universa-

1. *SN*, p. XXXVII.

2. *La potière jalouse*, París, 1984, p. 264.

3. *Circumstantial Deliveries*, p. 63. «De modo más general, resulta que los estados anímicos no son universales y, en este sentido, no implican semejanzas naturales entre los seres humanos.»

4. *Ibid.*, pp. 25, 51.

les.[1] Al final, el significado de relación con el reino de los muertos de la ambulación asimétrica es reconducido hasta asimilarlo a una exigencia asociada a la representación del propio cuerpo. A primera vista, la argumentación a la que recurre Ginzburg para hacerlo parece plausible. Pero se basa en la más endeble de las evidencias documentales: una posible interpretación de un solo mito procedente del archipiélago de las Molucas es la única referencia empírica en que se apoya. Además, la argumentación general depende de la identificación de la humanidad con la capacidad de caminar sobre dos patas, un modo de andar que es compartido con varias especies animales más (no sólo los monos y los osos, mencionados por Ginzburg, sino, de modo general, con los pájaros). Es más frecuente identificar la humanidad con el lenguaje, y sólo hay que pensar en la facilidad con que sería posible desarrollar una teoría similar basándose (por ejemplo) en mitos que implican una «articulación irregular» –mudez, ronquera, tartamudeo, ceceo, etcétera– para darse cuenta de lo poco concluyente que resulta. El problema no es la convicción, eminentemente razonable, de que existe una naturaleza humana, sino localizarla y definirla. No parece plausible que las representaciones colectivas, se conciban como se conciban, indiquen el camino para conseguir una respuesta. La ambulación asimétrica, a pesar de todas sus ramificaciones, no puede soportar el peso antropológico con que se la quiere hacer cargar.

¿Cuál es, entonces, su relevancia más específicamente histórica respecto del tema original del libro, el aquelarre? Debe decirse que muy escasa. Muchos elementos fantásticos se incorporaron a esta mezcla de cristianismo y paganismo, pero no el que nos ocupa. Al llegar al punto culminante de su libro, la única conexión que Ginzburg puede ofrecer con el tema ostensible del mismo es un muchacho cojo en una versión (de tercera mano) de las memorias de un hombre lobo livonio y un fantasma cojo de la zona del Egeo.[2] En ninguno de los dos casos hay la menor

1. *SN*, p. 262.

2. *Ibid.*, pp. 134, 153-154, 147. Además, se reproduce, a modo de ilustración, una xilografía alemana que representa a un diablo muy parecido al Long John Silver de *La isla del tesoro*: su nexo con el tema también es debilísimo.

relación con el aquelarre. Incluso utilizando el método de los eslabones intermedios, se trata de un nexo debilísimo. En realidad, la primera parte del libro debe ser considerada una investigación independiente, que ha de ser juzgada por sus propios méritos. Pero ¿cuáles son éstos?

La «interpretación del aquelarre» que hace Ginzburg implica dos afirmaciones principales. La primera está relacionada con la propia configuración de la imagen del aquelarre. Mientras que Trevor-Roper, siguiendo una antigua tradición, consideraba que se trataba, fundamentalmente, de una invención teológica a la que se habían incorporado de modo inconexo una serie de elementos procedentes de la credulidad campesina, Ginzburg invierte el orden de los ingredientes de esta mezcla y considera que el núcleo del fenómeno no es la creencia popular, sino la fantasía erudita. Este juicio nunca acaba de emitirse abiertamente, pero es expuesto con insistencia mediante el uso del término «núcleo» para describir los elementos folclóricos del aquelarre. La ambigüedad gramatical de declaraciones como «éste es el núcleo folclórico del aquelarre»[1] no parece casual: Ginzburg utiliza este concepto para sugerir tanto coherencia como importancia fundamental. ¿En qué elementos se basa para ello? Aquí volvemos a encontrarnos con el problema de la imprecisión metodológica, pues faltan los criterios necesarios para decidir qué es lo dominante (y lo subordinado) en una formación compuesta. De hecho, también se advierte una ausencia de criterios para definir la composición. Para Ginzburg, en el aquelarre hay, esencialmente, dos niveles: el satanismo –el pacto con el Diablo– ocupa el superior, y el chamanismo –el viaje al reino de los muertos–, el inferior. Este último es el sustrato orgánico del fenómeno, cuyo significado original benefactor (el chamán como guerrero del bien) se convierte en una aterradora ceremonia del mal (la bruja como servidora de Satanás) por el artificio del primero. Pero este dualismo, por el que un mito popular inicialmente beneficioso se deforma y pasa a ser la ominosa obse-

1. *SN*, p. 78. O, más categóricamente: «el núcleo primario de los fenómenos considerados aquí es el viaje de los vivos al reino de los muertos» (p. XXXVIII).

sión de una élite, omite el temor que sentía el pueblo hacia la brujería. Una creencia generalizada e intensa en el *maleficium*, la maldición del brujo, como agente de toda clase de accidentes o desgracias, era condición fundamental de la locura colectiva que desembocó en la persecución de la brujería. Masivamente documentada por Keith Thomas y otros,[1] es ignorada por Ginzburg. Pero hay muchas más razones para buscar en ella el fermento popular de la fobia que en todo lo que tenga relación con los trances extáticos o el monosandalismo. En Hungría, una región donde la presencia de un elemento chamanístico en la vida rural era probablemente más intensa –o, por lo menos, está mejor documentada– que en cualquier otra de la Europa subártica (la bien conocida figura del *táltos*), dicho elemento tuvo un papel discernible tan sólo en un dos por ciento, aproximadamente, de los juicios por brujería.[2] Por otra parte, el maleficio era algo omnipresente: se ha hecho notar que incluso los *benandanti* estaban implicados en él.[3] En otras palabras, en su estudio del aquelarre, Ginzburg tiende a olvidarse, paradójicamente, de las brujas, en el sentido más familiar del término. Desde un punto de vista sociológico, esto es una laguna absolutamente fundamental en su estudio.

1. *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971, pp. 436-437, 441 y ss. Trata específicamente de Inglaterra; ulteriores investigaciones han mostrado hasta qué punto, y con cuánta profundidad, la creencia en los maleficios se hallaba extendida también por la Europa continental.

2. Gabor Klaniczay, «Hungary: the Accusations and the Universe of Popular Magic», en Bengt Ankarloo y Gustav Hennigsen, *Early Modern European Witchcraft*, Oxford, 1990, pp. 248-249. Klaniczay, una autoridad en las tradiciones chamanísticas magiares, subraya el profundo arraigo en Hungría de «un conjunto de creencias populares relacionadas con la brujería que en buena parte eran independientes de esa tradición arcaica», capaz de desatar persecuciones incluso sin la intervención de las autoridades: «El universo popular de la magia podía, pues, provocar su propia ruina sin necesidad de una presión activa de una «cultura de élite» deseosa de reformarlo» (pp. 249, 255).

3. Véase el fundamental ensayo de Robert Rowland, «Fantasticall and Devilishe Persons»: European Witch-Beliefs in Comparative Perspective», en Ankarloo y Henningsen, *op. cit.*, pp. 161-190. Se trata de la mejor teoría general de la estructura de la confesión, e incluye una crítica de las conclusiones a las que llega Ginzburg a partir del material friulano.

¿Hasta qué punto, por otra parte, apoya la narrativa histórica de Ginzburg su visión etnográfica del aquelarre? Tras retrotraer su génesis a las matanzas de judíos en Francia de 1321, hace más hincapié que los historiadores que lo han precedido en el papel de las deliberadas maquinaciones de las autoridades municipales, nobiliarias y reales para fomentar la histeria popular contra los judíos y los leprosos, de la que se beneficiaron económicamente.[1] Hubo, desde luego, una conspiración, pero no para acabar con el cristianismo, sino organizada por las autoridades cristianas. En este caso concreto, hay base suficiente para atribuirles la iniciativa. Pero Ginzburg subraya que un siglo después durante la persecución de la brujería en la zona de los Alpes, con la que acaba su relato, en la imagen cada vez más definida que se tenía del aquelarre los «estereotipos antiheréticos» difundidos desde arriba eran «tan sólo un elemento secundario».[2] Y critica a Norman Cohn por exagerar su importancia. Su argumentación no convence. La demostración que hace Cohn de la constancia de los estereotipos con que se ha calificado a las sectas secretas –de promiscuas, blasfemas y antropófagas– desde las acusaciones paganas contra los primeros cristinas no pierde su relevancia con la entrada en escena del aquelarre, puesto que ésas fueron siempre las iniquidades fundamentales de las que se acusaba a quienes participaban en él. Los temas folclóricos del vuelo nocturno y las metamorfosis en animales fueron tan sólo pintorescos bordados añadidos a ese cañamazo principal, hasta el extremo de que el *Canon episcopi* medieval los considera baladíes desde el punto de vista moral y los incluye entre las fantasías propias de espíritus desocupados. Lógica y funcionalmente, éstos tenían que ser los elementos secundarios del aquelarre. Resulta que es precisamente Cohn quien ofrece la mejor explicación de la fusión de todos esos temas: la inclusión de los vuelos nocturnos en el estereotipo

1. Ginzburg critica el trabajo de Malcolm Barber (del que toma el título del capítulo en que lo hace, si bien comete un leve error al redactar su referencia bibliográfica) «Lepers, Jews and Moslems: the Plot to Overthrow Christendom in 1321», en *History*, vol. 66, número 216, febrero 1981, pp. 1-17; véase *SN*, pp. 23-24, 28.

2. *SN*, p. 49.

antiherético permitía multiplicar los sospechosos, gracias a la reunión mágina de una hueste de seguidores del Diablo.[1]

Aparte de esas consideraciones estructurales, también hay dificultades cronológicas en la reconstrucción de Ginzburg. Su relato inicial de las matanzas de judíos de 1321 es una obra maestra de concisión, en la que pone de manifiesto sus excepcionales dotes de escritor. Buena parte de la fuerza de su exposición, tanto aquí como en *Il formaggio e i vermi*, reside en la simplicidad de su prosa directa y concisa. Pero este estilo directo y conciso resulta también, aunque a primera vista no lo parezca, muy teatral. Las exposiciones de Ginzburg se desarrollan mediante el recurso a párrafos cortos y numerados, con un mínimo de conexiones entre sí. El artificio de la enumeración, utilizado característicamente desde Spinoza para sugerir una rigurosa deducción lógica, aquí evoca más bien una secuencia dramática: escenas o tomas para el escenario o la pantalla. Este modo de escribir resulta muy efectivo, pero como método historiográfico presenta un defecto fundamental: a menudo, para causar efecto, tiene que *reducir* la información. El modo como Ginzburg narra los acontecimientos obstaculiza que facilite su contexto, ya que hacerlo podría reducir la velocidad del relato y disminuir su efectismo. Al final, se nos dice muy poco de los *benandanti* más allá de sus fabulosas aventuras, o de la sociedad friulana de la que formaban parte, o de la vida cotidiana en la aldea de Menocchio, o de la Inquisición que lo interrogó estrechamente. Del mismo modo, la Francia de 1321 es presentada *ex abrupto*, sin la menor perspectiva socioeconómica. La ausencia de un marco informativo –situación general de Francia al principio del siglo XIV, historia inmediata del reino, política y personalidad de Felipe V, posición de los leprosos y los judíos– acelera el desarrollo del siniestro drama, pero le resta profundidad. Una de las consecuencias de esta actitud resulta especialmente relevante, y también cuestionable. Al tomar la matanza de judíos de 1321 como punto de partida de la locura colectiva que condujo a la persecución generalizada de la brujería en Europa, Ginzburg deja de lado la *cause célèbre* que la precedió: el exterminio de los templarios, emprendido por Felipe IV

1. Norman Cohn, *Europe's Inner Demons*, Londres, 1975, p. 205.

en 1307. Los cargos imputados, y las confesiones obtenidas, durante esta represión estaban más próximos en ciertos aspectos a las fantasmagóricas del aquelarre que las acusaciones contra los leprosos y los judíos. Sin embargo, de conformidad con su defensa del núcleo «antiherético» y su rechazo del «folclórico», Ginzburg no lo toma en consideración en su estudio, y ello a pesar del hecho, crucial para una etiología local, de que la confesión más completa obtenida de un leproso en 1321 estaba calcada de las presentadas en los procesos-espectáculo de los templarios trece años antes.[1]

Sin embargo, sigue sin resolver el problema, más general, de la cronología y la trayectoria de la persecución de la brujería. ¿Qué originó la nueva histeria persecutoria que desembocó en una obsesión por el aquelarre y su supuesto significado? Ginzburg critica a Cohn por concentrarse exclusivamente en una larga tradición de fobia antiherética que nace en tiempos de los emperadores romanos y llega hasta el Renacimiento, sin tener en cuenta la «evidente discontinuidad cultural» que introdujo la idea de la existencia de una secta de brujas.[2] Pero su propia concentración en un sustrato de creencias extáticas chamanísticas que duró mucho más tiempo aún, pues se extendió a lo largo de milenios, plantea con no menos contundencia la pregunta de qué fue lo que hizo surgir repentinamente de ellas el aquelarre. La explicación que da es convencional y superficial: poco más que una referencia genérica a la crisis socioeconómica del siglo XIV.[3] Pero las evidencias más fiables acerca de la cristalización del aquelarre se inician un siglo más tarde, y la persecución de la brujería no alcanzó su punto culminante hasta fines del siglo XVI, cuando reinaba una relativa prosperidad, y persistió durante la depresión de principios del siglo XVII; luego la marea fue retrocediendo en las principales regiones afectadas antes de que empezara a barruntarse la recuperación económica. Además, su incidencia geográfica fue muy desigual. Por lo que se refiere a la Europa occidental, Inglaterra –donde no eran habituales los pro-

1. Véase Barber, *op. cit.*, pp. 16-17.
2. *SN*, p. 50.
3. *Ibid.*, pp. 54-55.

cesos inquisitoriales ni la práctica de la tortura– se vio libre, en general, de la obsesión por el aquelarre; los Países Bajos tampoco se vieron excesivamente afectados. En la Europa oriental –de donde proceden muchos de los ejemplos de chamanismo oculto que cita Ginzburg–, la Iglesia Ortodoxa prestó poca atención al fenómeno, y las principales persecuciones se dieron en las regiones católicas, sobre todo, en Polonia. Entre esas dos zonas, los epicentros reales de la persecución de la brujería fueron Alemania, Suiza y Francia, donde, según estimaciones de Brian Levack, se celebró el setenta y cinco por ciento de los juicios.[1] El enigma de la obsesión por la brujería en Europa es la pauta de su desarrollo en el tiempo y el espacio: por qué surgió de repente, dónde lo hizo, a quién atacó, por qué y cómo afectó a ciertas regiones y a otras no, por qué y cuándo desapareció. En la respuesta a estas preguntas acerca de la historia tiene que estar la calve para interpretar el aquelarre. No obstante los lentos pero constantes progresos de las investigaciones más recientes, la firmeza y la claridad intelectuales con que se plantean dichas cuestiones en el gran ensayo de Trevor-Roper aún no han sido igualadas.

La razón de que el punto de vista de Ginzburg sea tan diferente, así como de que su aversión hacia este precedente resulte tan notoria, debe buscarse en la convicción más constante de su obra. *Tout ce qui est intéressant se passe dans l'ombre* es la cita de Céline que puso como epígrafe de *Il formaggio e i vermi*. La verdad se encuentra en el lado oculto de la historia. En uno de los ensayos de *Miti emblemi spie*, afirma que no hay oposición cultural más universal que la que reflejan los valores adscritos a las ideas de «alto y bajo»: alto se equipara siempre con lo mejor, y bajo, con lo peor.[2] Pero se olvida de otra oposición omnipresente en nuestra cultura y que rebate su afirmación: «superficial» y «profundo». Aquí, lo que está debajo es intrínsecamente superior a lo que tiene encima. Pero lo superficial cubre lo profundo, y

1. *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Nueva York, 1987, pp. 176-182. La obra de Levack, la principal síntesis comparada surgida de la nueva generación de investigadores, no es mencionada en la bibliografía de Ginzburg, muy copiosa, por otra parte.

2. *Miti emblemi spie*, pp. 109-110; MEC, pp. 62-63.

debe separarse para llegar al fondo de las cosas. En la multiforme obra de Ginzburg hay un presupuesto constante y que le da unidad: cuanto más grande es la profundidad a que se encuentra algo, mayor es su significado. En ninguna de sus obras se manifiesta más claramente esta convicción que en *Storia notturna*. El verdadero significado del aquelarre debe buscarse en un nivel subterráneo de la imaginación humana que retrocede en el tiempo desde los cultos de la fertilidad o funerarios europeos y a través de los mitos griegos y el arte de los escitas llega hasta los chamanes siberianos o mongoles y quizá hasta las bandas de cazadores paleolíticos que existieron antes que ellos, buena prueba de lo cual es la generalizada presencia de huellas simbólicas del viaje al reino de los muertos. Por muy arriesgadas que sean algunas de las conexiones interpretativas que hace Ginzburg, su argumentación general en favor de la persistencia de los temas de origen chamanístico durante un larguísimo período de tiempo puede ser aceptada sin discusiones. Pero persistencia no es en sí misma garantía de significación. Algo que se echa en falta en la exposición de Ginzburg son las referencias a esa erosión del significado que forma siempre parte importante de toda historia cultural: el familiar proceso por el que costumbres o creencias en un tiempo fundamentalmente activas se convierten, al alterarse las condiciones en que se daban, en esporádicas o marginales y van perdiendo su sentido original a medida que sufren los efectos de nuevos cambios que se las incorporan o las obliteran, de tal modo que al final dejan de ser comprendidas incluso por aquellos que las practican o las creen.

El propio Ginzburg hace notar a menudo que los autores clásicos no supieron ver la significación de la ambulación asimétrica en los mitos que utilizaban, e incluso se queja de su reconstrucción «racionalista» de los mitos que le interesan.[1] Pero no saca la conclusión obvia, la de que se trataba de un simbolismo ya muerto. Como hechos de historia cultural, las explicaciones realistas de la sandalia única que intentaron dar Tucídides o Servio son en muchos aspectos más interesantes que su sentido original, puesto que, evidentemente, nos dicen más acerca de la sociedad griega o

1. *SN*, p. 207.

la romana. En Siberia o Laponia, las regiones donde se originó, el chamanismo era una institución fundamental de tribus primitivas de cazadores-recolectores o pastores. Cualquier práctica emparentada con él que, procedente de unos orígenes no menos remotos y, probablemente, afines, con el transcurso del tiempo hubiera llegado hasta las ciudades-Estado mediterráneas habría asumido por fuerza durante dicho proceso un peso y un significado diferentes para estas últimas, diferencias que aún serían mayores –si es que se dio semejante continuidad– al llegar a las sociedades europeas de fines de la Edad Media o principios de la Moderna. Ginzburg insiste en los paralelismos entre el chamanismo y los trances extáticos, como los que encontró entre los *benandanti*. Sin embargo, estos últimos eran clandestinos, mientras que, como dice Eliade, «toda ceremonia genuinamente chamanística acaba convirtiéndose en un *espectáculo* sin parangón en el mundo de la experiencia cotidiana»:[1] una diferencia fundamental. Ginzburg la elude con un golpe de efecto estructuralista estableciendo una homología a la inversa: si bien es cierto que los chamanes actúan en público, sus sueños son batallas individuales por el bien, mientras que los combates oníricos de los *benandanti* eran colectivos, por más que se desarrollaran en privado.[2]

Cualesquiera que sean los méritos de esta argumentación, soslaya la cuestión fundamental de que la función histórica de la experiencia extática había cambiado completamente en el ínterin: de drama representado socialmente había pasado a fantasía onírica furtiva; por lo tanto, también tenía que haberse modificado su significado subjetivo. Del mismo modo, escobas, sapos y demás parafernalia parecen más bien borrosos vestigios de un pasado olvidado del todo o en parte que emblemas vivientes del «núcleo primario» del aquelarre. En la vida social, lo que es más antiguo y, en este sentido, más profundo, es también, a menudo, más trivial: si ha sobrevivido, ha sido, precisamente, porque ha quedado reducido a la insignificancia. En una famosa réplica a Lévi-Strauss, Jack Goody señaló que la persistencia de determinados platos podría explicarse, más que por su significa-

1. *Shamanism*, p. 54.
2. *SN*, p. 150.

do simbólico, por su carencia de toda significación: serían simples jalones de una continuidad existencial.[1] Lo mismo podría decirse, por descontado, de muchas características de la indumentaria, como los botones en los puños de gabanes o chaquetas. Las palabras y los mitos, al contrario que los objetos de uso material, están inevitablemente dotados de significado. Pero, al mismo tiempo, también son siempre susceptibles de *perder su significado*, proceso de Ginzburg olvida por completo en su morfología. La única diferencia es que, en el caso de las palabras y los mitos, dicha pérdida, característicamente, implica la cancelación de un signifiado por la superposición de otro, que, por otra parte, a menudo contradice al primero. Tratar de determinar el significado esencial de una leyenda clásica o una fobia medieval recurriendo a un origen chamanístico es algo muy similar al intento de demostrar el significado contemporáneo de un concepto filosófico acudiendo a la etimología de sus raíces presocráticas, procedimiento defendido por Heidegger. Pero los elementos de un mito, al igual que las palabras de una lengua, pueden sobrevivir y evolucionar mediante la obliteración o la inversión de sus significados primitivos: en ninguno de los dos casos lo que existió primero goza de privilegios semánticos. Con todo, a la tentación de equiparar persistencia con significado no le faltan apoyos. Evidentemente, uno de ellos es un revelador comentario de Wittgenstein acerca de Frazer. Tras lamentarse de «la estrechez de miras de la vida espiritual que encontramos en Frazer», deplora su análisis racionalista de los ritos o los cultos mágicos, cuyos misterios sería mejor reservar para una reverente contemplación: «la sola idea de tratar de explicar las prácticas me parece un ejemplo de obstinación [...] únicamente podemos *describir* y decir que la vida humana es así.[2] Sobre todo, rechazaba la idea de que hubiera podido haber algún cambio básico, y mucho menos para mejorar, en la sensibilidad humana como consecuencia del proceso de desarrollo que condujo de la magia a la ciencia pasando por la religión, como sostenía Frazer. La simplicidad de la argumentación de Wittgenstein no

1. *Cooking, Cuisine and Class*, Cambridge, 1982, p. 152.
2. *Remarks on the «Golden Bough»*, Cambridge, 1982, pp. 5, 1, 3.

admite parangón: «Una cosa debo decir: nada prueba mejor nuestro parentesco con esos salvajes que el hecho de que Frazer pudiera disponer de una palabra tan familiar para nosotros como "espectro" o "fantasma" para describir sus opiniones [...] nuestro lenguaje contiene toda una mitología».[1] Aquí se pone ingenuamente de manifiesto la matriz ideológica de la falacia de la continuidad.

Ginzburg asegura que su primera y más firme ambición era superar las alternativas de racionalismo.[2] Esperanzas similares se manifiestan a menudo acerca de la oposición entre materialismo e idealismo, o entre derecha e izquierda. Rara vez resulta difícil ver cuál de los dos términos sale perjudicado de la operación. Ginzburg finaliza su introducción a *Storia notturna* afirmando que «los mitos inmensamente antiguos que confluyeron durante lo que fue, después de todo, un breve espacio de tiempo (tres siglos) para formar el complejo estereotipo del aquelarre sobrevivieron a su desaparición. Siguen activos. La inefable experiencia que la humanidad ha expresado a lo largo de milenios por medio de mitos, fábulas, ritos y éxtasis sigue siendo uno de los centros ocultos de nuestra cultura, de nuestra manera de estar en el mundo. Todo intento de conocer el pasado es también un viaje al reino de los muertos».[3] Esta declaración de fe en la perennidad de la región nocturna de la ambulación asimétrica y los éxtasis llenos de temblor, por su propia naturaleza, no admite ser adornada con pruebas. Es dudoso que Ginzburg aceptara el testimonio que pueden aportar las revistas de ocultismo y las tiendas de artículos relacionados con las prácticas esotéricas. Sin duda, prefiere el gesto autoenvolvente con que Lévi-Strauss define su análisis de los mitos como otro mito, pensado por el sustrato común de la mente humana.[4] De este modo, el mito pasa de ser signo del centro oculto a convertirse en la empresa del propio historiador: en este lugar de ocultamiento, mago y es-

1. *Remarks on the «Golden Bough»*, Cambridge, 1982, p. 10.
2. *Miti emblemi spie*, pp. IX, 158; *MEC*, pp. VII, 96.
3. *SN*, p. XXXVIII.
4. «Así, este libro acerca de los mitos es también, a su manera, un mito.» *Le cru et le cuit*, París, 1984, p. 14.

tudioso son uno. No vale la pena detenerse a subrayar la debilidad de la argumentación en ambos casos. Más que una argumentación, es la manifestación de una manera de ver las cosas. Por lo que respecta a Ginzburg, como hemos visto, lo que define esa manera de ver las cosas es la llamada de lo profundo.

Paradójicamente, sin embargo, la misma coherencia con la que Ginzburg ha buscado continuidades culturales subterráneas proporciona su propio antídoto contra ellas. Los *benandanti*, campesinos que practicaban una magia sonámbula para mejorar las cosechas o propiciarse a los muertos, eran portadores de un «estrato de creencias genuinamente popular», «con raíces que se perdían en la noche de los tiempos» hasta llegar a una «antigüedad en la que tuvieron que cubrir buena parte de la Europa central».[1] Los nicodemistas, intelectuales que justificaban la simulación religiosa en nombre de un distanciamiento cristiano de los ritos externos en una época de guerras de religión, daban testimonio de un «estrato más profundo y homogéneo» de fe, más allá de «los conflictos que agitaban la superficie de la vida religiosa europea en el siglo XVI».[2] El molinero Menocchio, filósofo pueblerino que propugnaba una cosmonogía materialista sin magia ni cristianismo, expuso opiniones y aspiraciones cuyas «raíces se hundían en un arcano e insondable estrato de remotas tradiciones campesinas».[3] Diana, la Cenicienta, Cordelia –es decir, tanto las heroínas del mito como las de la fábula o el drama–, nacieron de un «sustrato subterráneo de mitología eurasiática unitaria», una «diseminación de rasgos chamanísticos que deja estupefacto», en los cuales está depositada «una historia milenaria».[4] Detrás de Freud cuando diagnosticaba un trastorno, o de Berenson cuando enviaba un telegrama en el que anunciaba la atribución de una obra, podía vislumbrarse «el gesto quizá más antiguo en la historia intelectual de la humanidad: el cazador que, en cuclillas en el barro, estudia las huellas de su presa».[5] La utilización

1. *I benandanti*, pp. XII, XV, 47; *NB*, pp. XVIII, XX, 39.
2. *Il nicodemismo*, p. XV.
3. *Il formaggio e i vermi*, pp. XII; CW, p. XXIII.
4. *SN*, pp. 240-241.
5. *Miti emblemi spie*, p. 169; *MEC*, p. 105.

de términos relacionados con la profundidad y la diuturnidad es invariable, pero los objetos a los que son aplicados se anulan mutuamente. ¿Qué probabilidades hay de que tanto los viajes extáticos al más allá *como* firmes rechazos materialistas de lo divino fueran antiguas tradiciones campesinas en las mismas colinas del Friul, o de que existieran por debajo de la superficie de una cristiandad europea cuyas propias divisiones eran *también* atravesadas por un movimiento más profundo que las confesiones católica o calvinista? Todos estos programas de investigación han dado fascinantes frutos empíricos, pero es una predisposición metafísica lo que proyecta sus resultados hacia delante o hacia atrás en el tiempo. Y la interpretación del aquelarre se resiente de ello. Resulta irónico que la objeción probablemente más incuestionable a la tesis de que su «núcleo primario» derivaba de mitos extáticos populares la proporcione la propia obra de Ginzburg, pues el único caso investigado en que se practicaban semejantes cultos extáticos, el de los *benandanti*, fue tratado en su momento con indiferente displicencia por la Inquisición. Tan poco alarmaban a los cazadores de brujas las pintorescas creencias de los caminantes nocturnos, que ninguno de los procesos iniciados contra ellos terminó en condena. Resulta difícil no llegar a la conclusión de que no era aquello lo que les hacía ver fantasmas.

Hablando de Georges Dumézil, uno de los grandes pioneros de la mitología comparada, en quien creía detectar posibles simpatías prebélicas por el nazismo, Ginzburg hace notar, muy sensatamente, que una opción ideológica puede viciar los hallazgos documentales de un autor y, sin embargo, ser la premisa para que los lleve a cabo.[1] En otro lugar afirma que *Le mythe de l'éternel retour*, de Mircea Eliade, otro hito en dicho campo, nació de la derrota de la Guardia de Hierro en Rumania.[2] Pero ¿qué cabe decir de las opciones ideológicas del propio Ginzburg? Al reflexionar acerca de su *pathos* de la naturaleza humana, el distinguido crítico italiano Franco Fortini ha calificado *Storia notturna* como

1. *Miti emblemi spie*, p. 233; *MEC*, p. 145.

2. «El *pathos* de la derrota inspiró a Eliade, que tenía a sus espaldas un pasado fascista y antisemita, para teorizar acerca de la huida de la historia» (*SN*, p. 183).

la obra de un liberal conservador,[1] lo cual es, sin duda, injusto. La inspiración original de Ginzburg, de la cual nunca se ha apartado, era, como él mismo ha subrayado,[2] más bien una especie de populismo. Pero es muy cierto que el populismo admite infinidad de matices, según lo que se tome por pueblo. Las primeras obras de Ginzburg reflejaban la insurgencia de finales de los años sesenta, que en Italia tuvo más carácter de movimiento de masas que en cualquier otra sociedad europea. Hablaba de cultura de clase y tolerancia represiva, de guerra campesina y utopía social. Con el reflujo de los ochenta, su tono ha cambiado, como él mismo reconoce: «Las crecientes dudas acerca de la eficacia y los resultados de los proyectos revolucionarios y tecnocráticos nos obligan a repensar la manera en que la acción política se inserta en las estructuras sociales profundas, así como a reconsiderar su capacidad para alterarlas.»[3] *Storia notturna* todavía está dedicada, en el espíritu de Walter Benjamin, a la historia de los vencidos. Pero ahora Ginzburg pone el acento en la simple pervivencia de las creencias populares a través de innumerables estructuras sociales y de cambios históricos y culturales de todas clases, como consecuencia de su arraigo en las estructuras operativas de la mente humana. Durante este proceso, alrededor de la figura contorsionada del chamán se ha ido formado un inmenso halo, dentro del cual podemos leer, como si se tratara de una imagen del *trecento*, en letras resplandecientes, las palabras inmortales de la leyenda negra griega y los mitos universales. De este modo, creencias populares como la de que las brujas se reúnen o tienen animales familiares –«dislates producto de la credulidad campesina»,[4] para Trevor-Roper– quedan redimidas al ser incorporadas al aquelarre e incluso trascenderlo.

1. «Il corpo e la storia», en *L'Indice*, número 10, diciembre de 1989, p. 10.
2. *Miti emblemi spie*, p. X; *MEC*, pp. VII-VIII.
3. *SN*, p. XXVI.
4. «The European Witchcraze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries», en *Religion, the Reformation and Social Change*, Londres, 1972, p. 116. Como cabría esperar, Trevor-Roper utiliza imágenes completamente distintas para referirse a lo profundo y subterráneo en los párrafos finales de su estudio acerca del aquelarre: «Permaneció en lo más hondo de la sociedad, como un lago de aguas estancadas que podían desbordarse y agitarse con fa-

En sus primeras obras, Ginzburg advertía del peligro de caer en semejantes idealizaciones. Al comentar un culto contemporáneo italiano que tenía lugar en una aldea cerca de Salerno, en el que una campesina asumía periódicamente la personalidad de un sobrino muerto, no evocó la continuidad de las grandes tradiciones extáticas eurasiáticas, sino que escribió: «En situaciones de miseria y desmoronamiento, la religión sólo puede ser esto, una ayuda para hacer más llevadera una vida que resulta intolerable. Es muy poco, pero no es lícito despreciarlo [...] Pero precisamente porque protegen la realidad, y no incitan ni ayudan a tomar conciencia de ella y a modificarla, estos cultos populares son en última instancia una mixtificación: sobrevalorarlos dejándose llevar por el populismo [...] es absurdo y dañino.»[1] Sería agradable que Ginzburg volviera a expresarse así. Porque hay una palabra, muy necesaria, que ha desaparecido del vocabulario que se utiliza en *Storia notturna*: superstición. Es útil recordar que un estudioso húngaro, al describir las sociedades pobres y dispersas en que fue predominante, se refiriera a «la miseria del chamanismo».[2] Es un juicio demasiado severo para calificar lo que fue en su tiempo un conjunto coherente de creencias que conformaron moralmente un mundo. Pero las supersticiones son las reliquias entremezcladas de creencias que ya no son comprendidas, y su papel en la historia del aquelarre seguramente merece dicho juicio. La perspectiva del posracionalismo –¿es así como debemos llamarlo, de acuerdo con los tiempos?– prohíbe semejante idea. No obstante, lo que es válido para Dumézil y Eliade también lo es aquí. La opción ideológica puede reflejarse en los materiales empíricos, pero sin ella éstos probablemente no habrían visto la luz. Es posible que *Storia notturna*

cilidad [...] Para destruir el mito, para desecar el lago [...] toda la estructura intelectual y social que lo contenía, y que se había solidificado a su alrededor, tenía que ser destruida. Pero no tenía que ser destruida en lo más hondo, en el fondo cenagoso en que se habían acumulado las creencias en la brujería, sino en su centro, donde dichas creencias se renovaban» (p. 192).

1. «Folklore, magia, religione», en *Storia d'Italia*, vol. I, Turín, 1972, p. 675.

2. A. Voigt, «Shamanism in North Asia as a Scope of Ethnology», en *Shamanism in Siberia*, pp. 65-66.

trate de ir demasiado lejos a partir de los recursos de que dispone, pero éstos son lo bastante abundantes para justificar la empresa. Cualesquiera que sean sus convicciones, prácticamente todos los lectores del más reciente trabajo histórico de Ginzburg coincidirán en que resulta admirable por lo arriesgado, está muy bien escrito e incita a pensar.

1990

11. EL PLURALISMO DE ISAIAH BERLIN

Isaiah Berlin es un héroe intelectual para Noel Annan, cuya heroína política es Margaret Thatcher. ¿Debería por ello ser circunscrito a los entusiasmos –que ahora «no están de moda»– de *Our Age*? ¿O habría que tomar nota, a la hora de situarlo, de los respetuosos aplausos que ha suscitado su última publicación, y que se extienden desde *The Spectator* hasta *The New Statesman*? Él, con todo, se muestra modesto. «Hablo de otras personas. Examino sus ideas. Pero ¿qué podría decir de mí?» manifestó recientemente, para rechazar que sus propias ideas sean importantes. Sus opiniones, dijo a Richard Ingrams, son de una absoluta vulgaridad. «Mis ideas son muy inglesas. He unido mi suerte a la de Inglaterra. Es el mejor país del mundo.»[1] Tanta modestia no deja de resultar sospechosa. Para hacernos una idea cabal de Berlin, deberíamos empezar a buscar en otras fuentes.

The Crooked Timber of Humanity [ed. española: *Árbol que crece torcido*, México, 1992] no añade nada nuevo a los temas de los que habitualmente se ocupa, pero se reafirma en ellos con elegancia. Tres cuartas partes del libro las constituyen ensayos provenientes del mismo fondo de textos a partir del cual se compilaron los cuatro volúmenes de sus *Selected Writings* a fines de los años setenta, y los temas que tratan vuelven a pisar, en la mayoría de los casos, un terreno conocido: Maquiavelo, Vico, Herder; el pluralismo, el romanticismo, el utopismo. Incluso el ensayo más extenso, dedicado a Joseph de Maistre, es ampliación de

1. *The Observer*, 14 de octubre de 1990.

una semblanza esbozada en un anterior paralelo con Tolstói. Con todo, justo en este aspecto reside el interés de la recopilación, pues pone de relieve la unidad del pensamiento de Berlin.

Filósofo por su formación, Berlin se ha consagrado sobre todo a la historia de las ideas, campo que, en su opinión, tradicionalmente ha sido descuidado en Inglaterra. Para la época comprendida entre Leslie Stephen y, digamos, Quentin Skinner, tal afirmación, sin duda, resulta válida. Incluso hoy en día estos estudios son menos populares en las universidades inglesas que en las norteamericanas. Pero a partir de la década de los setenta la situación ha cambiado, y la aparición de un nuevo tipo de historia intelectual, originado en Cambridge, nos suministra el contexto adecuado para evaluar las contribuciones de Berlin a esta disciplina. Ningún otro historiador vivo tiene su entusiasmo por la cultura europea ni sus conocimientos en este campo, pues domina las literaturas rusa, alemana, francesa e italiana, por no hablar de los clásicos, ni su capacidad para realizar arriesgadas generalizaciones que las incluyen a todas. Hay dos polos que atraen su imaginación. Por una parte, Berlin se muestra fascinado por las personalidades individuales, a menudo idiosincrásicas, de hombres como Belinsky o Hess, a quienes ha retratado en una serie de breves esbozos biográficos inimitables. Por otra parte, plantea y desarrolla concepciones muy generales, amplias *idées maîtresses* como el monismo o la libertad positiva, cuya evolución a través de los siglos sigue ágilmente a vuelo de pájaro. Quizá sean éstos los temas naturales de estudio para un filósofo analítico de fuertes tendencias humanistas. En todo caso, el contraste entre Berlin y la práctica habitual de los historiadores contemporáneos resulta muy marcado. Pocock, Skinner o Ashcraft, al tratar las ideas de Harrington, Hobbes o Locke, se han concentrado en detallados análisis textuales del corpus de su obra y de la situación que ocupa ésta en el contexto de su época, con especial atención a las ideologías y, de ser posible, a las costumbres imperantes en cada momento, y mediante este proceso han transformado radicalmente muchas interpretaciones aceptadas tradicionalmente. Berlin rara vez ha aplicado a los pensadores que estudia este método basado en el escrutinio sistemático y la profundización contextual.

Pero ello no es resultado de un descuido. Como a menudo ha

dicho el propio Berlin, obedece más bien a que considera los argumentos específicos de los teóricos menos trascendentes que sus concepciones generales y el origen de sus ideas menos interesante que sus repercusiones.[1] Esto representa tanto la formulación de un método como la expresión de un temperamento, y su consecuencia es una manera de trabajar que se adecua mejor a pensadores asistemáticos e intuitivos que no requieren, o incluso rechazan, una minuciosa reconstrucción conceptual. Los ensayos más memorables de Berlin no están dedicados a los modernos pensadores políticos, sino a escritores como Sorel o Tolstói. Esta simpatía por lo informal y poco doctrinario constituye una de las facetas más atractivas de su obra, pero tiene ciertos costos. Cuando en un corpus particular de ideas hay elementos que, por la razón que sea, no son del gusto de Berlin, su característico método de trabajo puede liberarlo de la necesidad de prestarles la debida atención. Los riesgos del énfasis selectivo existen incluso en la más sistemática de las metodologías, y de ello son buena prueba las recientes controversias entre los estudiosos de Harrington o Locke. Pero se incrementan muchísimo cuando se renuncia a los argumentos específicos en favor de las teorías generales, o a los orígenes documentados en favor de unos presuntos efectos. En sus estudios, por ejemplo, de la visión de la historia en Tolstói, de las inclinaciones políticas de Herzen o de la idea del valor en Mill, Berlin tiende a soslayar ciertos aspectos fundamentales de su obra: el ingenuo nacionalismo de *Guerra y paz*, el misticismo de *Ana Karenina*, el socialismo agrario de *La campana*, el abierto utilitarismo de *Sobre la libertad*. A causa de ello, todos estos autores acaban teniendo unas sutiles semejanzas con su comentarista que no se corresponden con la realidad. Las lecturas que Berlin efectúa de Vico y de Herder, objetos principales de sus más recientes trabajos, evidencian la misma propensión a apropiárselos. Al considerarlos, en última instancia, precursores del pluralismo cultural, tradición con la que él mismo se vincula, Berlin se desentiende de los temas de la identidad mental y la naciente universalidad en sus respectivas obras, los cuales apuntan

1. *Against the Current*, Londres, 1979, p. 298; *Vico and Herder*, Londres, 1976, pp. XIV-XVI, XX.

en otra dirección. A Maquiavelo le ocurre algo similar en la interpretación que hace de él Berlin, pues se convierte en precursor de un liberalismo tolerante.[1] Según esta interpretación, el escándalo suscitado por su obra no es consecuencia de que aconseje el asesinato a los príncipes, sino de su ecuánime observación de los contrastes entre las virtudes cívicas y las cristianas. Lo único que apoya esta argumentación, ampliamente refutada por siglos de controversia, es la experiencia autobiográfica evocada por Berlin en esas páginas: la revelación intelectual que tuvo cuando leyó a Maquiavelo.[2] Salta a la vista que en tales apropiaciones la apología filosófica prima sobre el equilibrio histórico. Separadas de su contexto, las ideas resultan elegantemente *umfunktioniert* para los propósitos actuales.

El título mismo del libro que nos ocupa propociona una ilustración gráfica de este modo de proceder. «Del árbol torcido de la humanidad nada recto surgió jamás»: Immanuel Kant *dixit*. A fuerza de repetir esta frase, pues aparece citada una vez en *Russian Thinkers*, dos en *Against the Current*, tres en *Four Essays on Liberty* y dos más en *The Crooked Timber*, Berlin acaba de convertirla prácticamente en una máxima.[3] En este caso, se nos da a entender, constituye la expresión privilegiada del rechazo de toda utopía perfeccionista que es característico del pluralismo cultural. Pero ¿cuál es realmente el sentido del texto en el que se enmarca la frase? Las *Ideas para una historia universal desde una perspectiva cosmopolita* constituyen un breve y vehemente manfiesto en favor de un orden mundial aún por establecer y de una historia mundial aún por escribir. Si ha habido una visión profética del panorama político que parece desplegarse actualmente ante nosotros, se encuentra en esta frase escrita hace dos siglos. Fukuyama hubiera hecho mejor inspirándose en Kant en vez de recurrir a Hegel. El mensaje del libro kantiano no es la diversidad

1. *Against the Current*, p. 79.

2. *The Crooked Timber of Humanity*, Londres, 1990, pp. 7-8.

3. *Russian Thinkers*, Londres, 1978, p. 202; *Against the Current*, pp. 148, 353; *Four Essays on Liberty*, Oxford, 1969, pp. 39, 170, 193; *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 19, 48. La frase aparece de nuevo, como era de esperar, en *Our Age*, Londres, 1990, p. 279.

de los valores, la imperfectibilidad de las instituciones o la contingencia de la historia. Lo que ensalza en él Kant es la fuerza motriz de la rivalidad, del recíproco «antagonismo» sembrado en la especie humana por la naturaleza, como acicate del progreso social. Es la dinámica de la competencia por el honor, las riquezas y el poder lo que ha motivado cada uno de los pasos adelante que ha dado la civilización. El progreso social ha llegado por fin al punto en que puede ser tarea de la humanidad la realización de una sociedad civil bajo el imperio de la ley, que garantice la libertad para todos. Pero esto sólo ocurrirá cuando las relaciones externas entre los Estados y las internas entre sus ciudadanos obedezcan a unos mismos principios de unión pacífica. La humanidad deberá soportar todavía trastornos y devastaciones antes del advenimiento de semejante liga de los pueblos. No obstante, las leyes naturales que determinan el desarrollo de nuestra especie, al engendrar un orden productivo común a partir de las voluntades individuales antagónicas, el cual adopta la forma de una economía competitiva que fortalece al Estado, finalmente deberán conducir también a una sociedad mundial creada a partir de los Estados antaño en conflicto, en la cual darán sus frutos todas las potencialidades de la raza humana. Luego, en la plenitud de los tiempos, la naturaleza producirá al Kepler o al Newton capaz de explicar los mecanismos científicos de esta *historia universal*.

Entre tanto, la mayor dificultad para conseguir la unión cívica dentro de un Estado se deriva del hecho de que «el hombre es un animal que precisa de un amo» que «doblegue su voluntad personal y lo obligue a obedecer a una voluntad generalmente válida gracias a la cual todo el mundo sea libre»,[1] pero sólo puede hallar un amo entre los demás hombres, que son, a su vez, animales que requieren ser dominados. Este problema, el de la ingobernabilidad del gobernante, es el que ha provocado el comentario que Berlin ha adoptado como máxima. Kant, sin embargo, no se refiere a la humanidad en su conjunto como algo no susceptible de integración dentro de un esquema sistemático, sino a la falibilidad de

1. Immanuel Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», en *Werke*, vol. IV (ed. de Ernst Cassirer), Berlín, 1922, p. 157. En adelante *IGA*.

cualquier soberano en cuanto *individuo*. «*Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein*»: «El más alto magistrado debería ser esencialmente justo y, sin embargo, seguir siendo hombre.»[1] Es *ésta* la tarea, tal como dice Kant, que resulta irrealizable. Kant aclara inmediatamente esta distinción, y el modo como lo hace manifiesta, sin lugar a dudas, el abismo que hay entre su argumentación y la interpretación que Berlin hace de ella. Acaso los habitantes de otros planetas posean la capacidad de perfeccionarse en sus vidas individuales. Pero «con nosotros no sucede así: sólo la especie puede esperar hacerlo»; «pero si realizamos correctamente la misión que nos ha encomendado la naturaleza, podemos pensar con orgullo que llegaremos a ocupar una categoría respetable entre nuestros vecinos en el orden cósmico».[2] En otras palabras, el destino colectivo de la humanidad, que opera a través de las deficiencias de sus miembros individuales, revela lo que Kant denomina «el plan oculto de la naturaleza para hacer que llegue a existir una constitución política perfeccionada interna y externamente». El naturalismo y el finalismo de esta concepción se encuentran en las antípodas de la perspectiva adoptada por Berlin. Así pues, Kant, lejos de insistir en el carácter irremediablemente tortuoso de la humanidad en general, emplea el término, *krumm* (torcido) para describir aquello en lo que la humanidad *no* tiene por qué convertirse en una unión cívica bien organizada, de la que, precisamente, lo que podría conseguirse es algo recto *(gerade)*: «Sólo en un contexto como el que ofrece la unificación civil pueden nuestras inclinaciones alcanzar sus mejores efectos, del mismo modo que los árboles de un bosque, al tratar de conseguir para sí el máximo de aire y de luz, se ven obligados a crecer y crecer, y por ello consiguen un hermoso crecimiento recto [*einen schönen geraden Wuchs*], mientras que los que crecen aislados en libertad desparraman sus ramas a placer y quedan achaparrados, inclinados y torcidos [*krüppelig, schief und krumm*]».[3] La imagen de lo recto y lo torcido, en otras palabras, afirma lo contrario de lo que se desprende de su conversión en máxima.

1. *IGA*, p. 158.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*

Por más frecuencia con que se invoque, aquí sólo está en juego una frase. Pero trasluce una manera de proceder cuyos peligros se tornan más graves en las vastas reconstrucciones de la historia de las grandes ideas que constituyen la otra cara de la obra de Berlin. Desde luego, el famoso contraste entre las libertades positiva y negativa que aparece en *Four Essays on Liberty* se inspira, sobre todo, en la conferencia que dio Benjamin Constant durante la Restauración, en la que comparaba la libertad de los antiguos con la de los modernos. Ahora bien, en tanto que Constant procuró basar la diferencia entre ambas en una sociología comparada de los mundos clásico y contemporáneo, Berlin las trata a grandes rasgos como concepciones normativas que flotan libres de cualquier contexto social determinado. El retrato que hace Constant de la democracia griega como una sociedad de conformistas marciales, en oposición a la moderna sociedad liberal de pacíficos comerciantes individualistas, es parcial y polémico, pues pasa por alto hasta qué punto la *isonomía* encerraba ideales de diversidad dentro de la comunidad; en palabras de Pocock, los antiguos griegos, más que estar «libres de algo» o ser «libres para algo», eran «libres dentro de algo». Pese a ello, la argumentación de Constant resulta más profunda y trabada que la cadena de asociaciones elaborada por Berlin, quien vincula las figuras más disímiles –Locke aparece momentáneamente codo con codo con Fichte, Burke va del brazo de Robespierre– en emparejamientos sin la menor consistencia cuyo único objeto es poner de relieve el contraste entre los conceptos de libertad positiva y libertad negativa, con lo cual, paradójicamente, no hace justicia a Constant, que, a su manera, intentaba combinarlos. La base textual de esta empresa es muy escasa: por lo general, una o dos frases de los autores citados; en muchos lugares sólo ilustra su argumentación con elegantes frases anónimas en primera persona que se atribuyen tácitamente a una tradición intemporal.[1] Los riesgos de tergiversar las opiniones de los pensadores estudiados que conlleva este método de trabajo saltan a la vista, aun cuando en principio sea posible establecer la validez de cada uno de esos ejemplos en un contexto más amplio. Sin embargo, lo que a menudo resulta más desconcertan-

1. Véase, por ejemplo, *Four Essays on Liberty*, pp. 135-136, 141, 143-144.

te todavía es el resultado general de la aplicación de este procedimiento. Berlín juega con las ideas como un prestidigitador, por lo que, a veces, parecen perder cualquier gravedad específica para lanzarse en las más disparatadas y extrañas direcciones, y con la misma facilidad saltan hacia atrás. El «severo individualismo» de Kant desemboca en la práctica en una «doctrina puramente totalitaria»; los esfuerzos combinados –a lo largo del tiempo– de Locke, Spinoza, Montesquieu, Rousseau, Fichte, Hegel, Comte, Marx, Green, Bradley y Bosanquet, allanan el camino hacia las «grandes estructuras, disciplinadas y autoritarias» en las cuales se llegó, con el tiempo, a buscar la libertad positiva.[1] Las razones aducidas en favor de estas conexiones son, esencialmente, indirectas: el despotismo moderno evidencia los peligros del ideal de libertad positiva y, por ello, dicho ideal debe haber contribuido al nacimiento del despotismo.

Por capciosa que parezca esta manera de proceder en el caso de determinados pensadores, o por exagerada que parezca la importancia que atribuye a la filosofía en la historia, no cabe dudar de su sinceridad. La trayectoria que postula tiene una dirección única, hacia abajo. *The Crooked Timber of Humanity* reconoce tácitamente consecuencias históricas aún más relevantes a los ideales del romanticismo, al que se atribuye el mérito de «haber destruido la piedra angular» de la creencia milenaria en una verdad objetiva por la que debería regirse la vida humana y de «crear así la perspectiva moderna»,[2] es decir, la aceptación de un pluralismo de valores. Para Berlín, esto representa la ruptura fundamental con el pasado, que trajo como consecuencia el advenimiento de la sociedad liberal. Ahora bien, aun cuando el Romanticismo surgido en Alemania redimió a Europa al proclamar la libre creación de los valores, su culto de lo subjetivo propició más tarde la aparición de autócratas empeñados en abolir la liberad: sus ideales estéticos fueron extendidos a la política por Napoleón, fueron reinterpretados por Hegel y por Marx e incluso llegaron a instigar las furias del fascismo y el comunismo. Pero el indomable espíritu de resistencia frente al totalitarismo, por otra parte, también estu-

1. *Four Essays on Liberty*, pp. 152, 171.
2. *The Crooked Timber of Humanity*, p. 182.

vo inspirado por «este mismo indómito espíritu alemán», por «la concepción del hombre heredada del movimiento romántico».[1] La creencia en el poder de las ideas como causa primaria de las transformaciones políticas es algo bastante frecuente; lo inusitado en este caso es la alarmante inconstancia que se les atribuye, pues unas mismas doctrinas tienen efectos diametralmente opuestos, y no sólo en situaciones separadas cronológicamente, sino a un mismo tiempo. Berlin advierte en cierta ocasión que las relaciones que establece entre conceptos y consecuencias no son lógicas, sino históricas y psicológicas,[2] pero no hay nada que demuestre la existencia de dichas relaciones, que proporcionarían un magnífico programa de trabajo. Y esta ausencia hace posible adoptar cualquier estrategia especulativa. En un texto anterior, las fuentes del totalitarismo no se encuentran en los ideales de libertad positiva ni en los valores del romanticismo, sino en la aparición de las sociologías del conocimiento, que debilitan la creencia en la posibilidad de la argumentación racional.[3] Berlin no aclara en ningún momento qué hace compatible la culpabilidad de tan diferentes acusados.

Al hablar acerca de las ideas de otros, pues, Berlin se muestra en ocasiones como un *raconteur* inconstante y caprichoso. Respecto a las propias, cabe preguntarse si son en realidad tan típicamente inglesas. Hay un sentido en el cual la pretensión de esta identidad adoptiva resulta pertinente y válida. Desde el punto de vista político, Berlin ha sido, en muchos aspectos, un liberal de cuño específicamente inglés: socialmente humanitario, empírico y escéptico. Si lo comparamos con los dos otros grandes pensadores liberales de antecedentes extranjeros que dejaron su huella en Inglaterra durante el período de la Guerra Fría, Hayek y Popper, esos rasgos se destacan. Pero también hay importantes diferencias entre los dos austriacos, como ha puesto de relieve en un ensayo reciente Ralf Dahrendorf,[4] por más que los rasgos que

1. *The Crooked Timber of Humanity*, p. 199.

2. *Four Concepts of Liberty*, p. 152.

3. «Political Ideas in the Twentieth Century», en *Four Essays on Liberty*, pp. 18-27.

4. *Reflections on the Revolution in Europe*, Londres, 1990, pp. 25 y ss.

comparten sean obvios. El trabajo especializado de cada uno de ellos en los campos de la economía y la filosofía de la ciencia, respectivamente, se destaca por su radical originalidad y su carácter sistemático, a diferencia de las contribuciones de Berlin a la historia de las ideas. Por otra parte, las posiciones ideológicas adoptadas por ellos han estado marcadas por estridencias y desequilibrios, algo que nunca le ha ocurrido a Berlin. Al contrario que Hayek, nunca consideró a Attlee un pariente involuntario de Goering, y tampoco se sintió, como Popper, contaminado por el simple contacto mental con Hegel.[1] Mill, objeto de sospecha o de explícita refutación por parte de ellos, goza de la incondicional admiración de Berlin. La igualdad es para él un ideal, así como la libertad, y en ocasiones puede tener primacía sobre esta última, cosa que Popper no acepta;[2] ello sucede, por ejemplo, con la abolición de la educación privada, anatema para Hayek. La indirecta definición que hace Berlin de sí mismo como hombre de izquierda moderada[3] es ratificada por la crítica que ha suscitado entre los radicales de derecha. Sin duda, una inmersión personal más profunda en la cultura inglesa, pues llegó a Inglaterra durante su infancia y no en la edad adulta, explica en parte la distancia que hay entre él y sus colegas vieneses.

También influyeron en ello sus orígenes, pues Berlin nació en la Europa oriental, mientras que Hayek y Popper lo hicieron en la central. El Imperio de los Habsburgos, si bien permaneció autocrático en muchos aspectos hasta el final, no era un despotismo represivo: era un Estado de Derecho, con libertades civiles, como la de prensa y la de asociación política, aunque no hubiese asambleas efectivas ni un gobierno responsable. Después de la época de Metternich, la oposición rara vez propugnó acciones revolucionarias. Por otra parte, la política del Imperio tardío fue siempre más nacional o social que constitucional, y, cuando el Impe-

1. Véase *The Road to Serfdom*, Londres, 1986, pp. 86-88, 148-149, de F. Hayek, y *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, Londres, 1952, p. 79 [*La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, 1982], de K. Popper.

2. *Unended Quest*, Londres, 1980, p. 36. [*Búsqueda sin término*, Madrid, 1985.]

3. Véase *Russian Thinkers*, pp. 297, 301.

rio cayó, la República Austriaca se dividió entre las tradiciones católica y socialista que han dominado el país hasta la fecha. Resulta paradójico que la sociedad en que surgió la más importante escuela de liberalismo teórico moderno posea una menor tradición política liberal que casi cualquier otra democracia europea. Incluso en la actualidad, la principal alternativa a la Gran Coalición en Viena no es el liberalismo, sino un partido basado en el nacionalismo germánico (algunos dirían que en el nacionalsocialismo). Es como si el ambiente original en que se formaron Hayek y Popper se hubiera desvanecido sin saber cómo o ha sido misteriosamente borrado. Las tendencias formulistas y doctrinarias que se advierten en su obra son, probablemente, consecuencia de este desarraigo.

El imperio zarista, por el contrario, mantuvo un absolutismo inamovible durante todo el siglo XIX, un régimen policiaco que sofocaba cualquier intento de oposición, incluso leal al régimen. Engendró por ello una tradición revolucionaria que no tiene igual en el continente, la cual se extiende desde su centro original, la *intelligentsia*, hasta la clase obrera y el campesinado, y que, cosa que a menudo se olvida, finalmente incidió incluso sobre importantes sectores de la burguesía liberal. Después de dos grandes sublevaciones en contra del *ancien régime*, la dictadura burocrática se prolongó tras el siglo XX y sumió de nuevo a lo mejor de la *intelligentsia* rusa, tras un brevísimo intervalo de libertad, en la persecución y la oposición moral. La continuidad de esta situación política distingue al liberalismo de Berlin de las variantes vienesas. Una vez establecida la democracia en Austria, Hayek pudo cavilar con melancolía sobre sus peligros. El corporativismo, que erosiona la libertad del mercado y floreció, por cierto, en la Austria de la posguerra más que en ningún otro lugar, se convirtió en el principal enemigo. Cuando volvió a instaurarse la tiranía, las principales preocupaciones de Berlin se orientaron a las libertades políticas e intelectuales, en el contexto de una tradición cuyo mayor adalid histórico fue un revolucionario socialista. *Russian Thinkers*, obra en que éste es el héroe principal, ofrece a cada página un testimonio conmovedor de este compromiso con su cultura de origen. El calor de las descripciones que hace Berlin de los radicales rusos del siglo pasado, en las que

recrea el ámbito histórico de sus vidas en Moscú o San Petersburgo –algo excepcional en sus escritos–, la delicadeza y el ingenio con que retrata a su inquieto observador, Turgeniev, la contenida intensidad de sus reminiscencias de Pasternak y de Akhmátova, hacen de este libro su *Hauptwerk*, y nos complace saber que pronto será publicado en Rusia.

Asimismo, hay otro compromiso que distingue a Berlin. Desde su juventud, intervino en la creación de una patria judía en Palestina. Buena parte de los intelectuales de Europa oriental o central que dejaron su impronta en la cultura inglesa de este siglo eran de origen judío, pero pocos de ellos lo asumieron como identidad primaria. (Wittgenstein fue un caso extremo de disociación, que llegó hasta el punto de un aberrante antisemitismo.) Un sionismo convencido y claramente expresado resultaba aún más difícil de hallar. Berlin y Namier fueron las dos grandes excepciones. Namier, perteneciente a una generación anterior, fue el más activo, pero Berlin no se ha mostrado menos elocuente. Al reseñar la recopilación de ensayos que nos ocupa, John Dunn se pregunta si Berlin no habrá sido siempre, hasta cierto punto, una persona profundamente apolítica a quien sólo las amenazas del nazismo y el comunismo llevaron a interesarse por la política.[1] Esta sugerencia se derrumba cuando leemos el ensayo de Berlin sobre Weizmann y la fundación de Israel, el más sincero y personal de todos sus elogios, o bien sus reflexiones acerca de Einstein en Jerusalén. El Congreso Sionista Mundial le interesaba desde mucho antes, y probablemente mucho más, que el Congreso por la Libertad Cultural. El apego de Berlin al sionismo no se disocia del resto de su pensamiento o su sensibilidad, y resulta fundamental para la comprensión de su perspectiva. Es evidente que estaba estrechamente entretejido con su concepción del mundo ruso, y, como recuerda con tacto, fue su único punto de disensión con Pasternack.[2] Ello se debe a que, para Berlin, fue el Imperio Ruso el que brindó la oportunidad histórica de la existencia de Israel. «Los judíos occidentales, más racionales pero más agotados, de sangre más débil» (incluidos los de las tierras alemanas y del

1. *Times Literary Supplement*, 5-11 de octubre de 1990.
2. *Personal Impressions*, Londres, 1981, pp. 179-180.

Danubio), «no eran la materia prima a partir de la cual pudiera moldearse una nueva sociedad en una noche. Si los judíos de Rusia no hubiesen existido, no se habría presentado seriamente la posibilidad del sionismo ni de su realización.»[1] Hallamos aquí una síntesis un poco apresurada, pues los judíos de Galitzia y Bukovina, que se encontraban fuera de las fronteras zaristas, desempeñaron también un papel importante: Namier fue uno de ellos. Es curioso, sin embargo, ver que las fidelidades culturales de Berlin y Namier reflejan la realidad de las distinciones regionales que establece aquél: de los principales emigrados judíos a la vida intelectual inglesa, son los únicos que no provienen de Europa central, aun entendida lo más ampliamente posible; pero, mientras que Namier, originario de Podolia, dejó atrás el mundo germánico, que aborrecía, y todo lo relacionado con él, en la imaginación de Berlín los componentes ruso y judío, como reacción a situaciones históricamente arraigadas de opresión, han ido naturalmente juntos.

El carácter específico de la filosofía de Berlin se ha forjado en estas condiciones y no es tan reconfortantemente inglés como parece. A primera vista, se asemeja a un liberalismo clásico centrado en la defensa de las libertades individuales, es decir, la libertad negativa de la no interferencia por parte del Estado. Ciertamente, fue éste el tema que animó su polémico discurso de 1958, pero sorprende cuán dispuesto se mostró Berlin a recusar toda interpretación exagerada del mismo. En el ambiente turbulento de 1969, no tuvo ningún reparo en admitir que la libertad positiva era, después de todo, «un objetivo universal válido» y que la idea de libertad negativa podía engendrar también «grandes y perdurables males para la sociedad», entre ellos «la sangrienta historia del individualismo económico y la desenfrenada competencia capitalista». Simplemente, entonces había mucho más peligro de abusar ideológicamente de la primera que de la segunda: «no puede decirse que el ultraindividualismo liberal sea una fuerza en alza en la actualidad».[2] Esta *mise au point,* que subraya el distanciamiento con que Berlin era capaz de juzgar la

1. *Personal Impressions*, p. 40.
2. *Four Concepts of Liberty*, pp. XLV-XLVII.

creencia en los efectos beneficiosos de la economía de mercado, una fuerza que pronto estaría en alza, no implicaba un debilitamiento de sus preferencias personales. La libertad negativa no dejó de ser para Berlin el valor superior. No obstante, es importante señalar que no ha hecho de ella el núcleo central de una filosofía constitucionalista; Berlin es muy distinto de Constant a este respecto. No ha manifestado mayor interés por el marco legal necesario para salvaguardar la libertad negativa, objeto por excelencia de gran parte del pensamiento liberal, sino que más bien muestra cierta indiferencia ante las maquinarias de la ley y el gobierno. En Gran Bretaña, observa, «el poder legal ha sido conferido constitucionalmente, sin duda, al soberano absoluto, que es el rey y el Parlamento. Lo que hace a este país relativamente libre, por consiguiente, es el hecho de que esta entidad, en teoría omnipotente, ve limitada por la costumbre o por la opinión su capacidad para comportarse como tal. Es evidente que la importancia de las restricciones al poder no reside en la forma que asuman, que tanto puede ser legal como moral o constitucional, sino en su efectividad».[1] Esta pragmática despreocupación constituye el elemento específicamente inglés del liberalismo de Berlin, pero, al mismo tiempo, permite entrever por qué, en cierto sentido, se trata de un rasgo secundario. La patriótica convicción de que Inglaterra «es el mejor país del mundo» representa asimismo una especie de exoneración. Si la historia de nuestra isla resulta tan satisfactoria, ¿qué cabría añadirle desde el punto de vista teórico? En efecto, Berlin no ha mostrado tener mucho que decir sobre la política o el pensamiento de su país de adopción. Su aportación se restringe a un tributo a Churchill y una conferencia sobre Mill, figuras muy destacadas ambas, cada una en su campo. Relevado de estos deberes para con su nueva patria, su imaginación fue atraída por otras cuestiones.

El tema que realmente ha hecho suyo Berlin, y de un modo magnífico, es el pluralismo. El término, desde luego, posee más de un significado en su uso corriente. «¡Cómo se desanima la imaginación cuando se menciona esta palabra tan poco respetable!», exclamó su admirador Annan, turbado por el desagradable clamor

1. *Four Concepts of Liberty*, p. 166.

de los grupos de presión durante el «invierno del descontento».[1] La concepción de Berlin, centrada más en los valores que en los intereses, no debe nada a la ciencia política norteamericana. Su tesis es que el pensamiento occidental, desde la antigüedad hasta la Ilustración, estuvo dominado históricamente por la creencia de que existe una única forma ideal de vida, en la cual acabarán armonizándose, en último término, todos los intereses fundamentales, suposición que todavía anima cualquier clase de pensamiento utópico o totalitarista. El pluralismo representa la ruptura con esta superstición: es el reconocimiento de que los valores humanos son múltiples y conflictivos por naturaleza, razón por la cual todo intento de moldear la sociedad según un único objetivo, capaz de sintetizarlos a todos, es un camino hacia el despotismo. Este argumento es omnipresente en la obra de Berlin. El contraste entre libertad positiva y libertad negativa se reduce finalmente a la oposición entre monismo y pluralismo con la que culmina su ensayo «Dos conceptos de libertad». El llamamiento en favor del juicio moral en el comentario «Inevitabilidad histórica» subraya la necesidad de adquirir conciencia del pluralismo. La galería de semblanzas históricas ha sido seleccionada y ordenada según la contribución de los diferentes autores al advenimiento del pluralismo. La importancia de Maquiavelo, Montesquieu, Vico, Herder, Herzen –allí están todos los pensadores predilectos de Berlin, e incluso una figura tan criticada como De Maistre–, reside principalmente en que rechazan, de una manera u otra, las presuposiciones del monismo. Con inagotable elocuencia, en *The Crooked Timber of Humanity* aborda de nuevo el tema. En una frase que se hizo célebre, Berlin describe a Tolstói como un zorro, animal que sabe muchas cosas, que se tomaba a sí mismo por un erizo, que sabe sólo una, aunque muy importante. De Berlin podría afirmarse irónicamente lo contrario. Tras la apariencia de zorro que le da la agitada variedad de sus talentos e intereses, se oculta la mirada del erizo que contempla incansable una verdad única que lo absorbe todo.

¿Cuál es la naturaleza de esta verdad? La descripción que efectúa Berlin del pluralismo entraña claramente un antes y un después. Hasta determinado momento histórico, cuya situación

1. «Introduction», en *Personal Impressions*, p. xv.

precisa puede variar, pero que se localiza aproximadamente entre Maquiavelo y Fichte, prevaleció el monismo: la existencia de un único patrón normativo fue afirmada por todas las tradiciones, no obstante sus divergencias acerca de cuál era este patrón. Después se desarrolló paulatinamente la comprensión de la diversidad de los valores legítimos. Con independencia de cuántas veces se repita este contraste, siempre hay algo insólito en él. ¿Era la sociedad antigua, medieval o de principios de la Edad Moderna realmente tan monolítica desde el punto de vista ideológico para que la posibilidad de concebir alternativas que ofrecieran una vida mejor nunca hubiera sido seriamente considerada? Al comienzo de su relato, Berlin parece olvidar el Olimpo. ¿Qué fue el politeísmo clásico, sino la personificación de una serie de valores opuestos? Abajo, entre los mortales, un conocido encomio felicitaba a la ciudad por la tolerancia que manifestaba ante diferentes opciones individuales de vida. El propio Constant observa que la antigüedad permitía más de un ideal: la práctica de la filosofía exigía virtudes diferentes que la de la guerra,[1] pero igualmente dignas. Podría, desde luego, haber añadido la poesía. ¿No se fundamenta la tradición pastoral precisamente en la conciencia de esta discrepancia: *neglegens ne qua populus laboret?* También la sociedad medieval aceptó un amplio espectro de valores: según la más ortodoxa doctrina, combatir, orar y trabajar eran vocaciones diferenciadas, todas benditas a los ojos de Dios. Chaucer, desde luego, no transmite la idea de un único tipo de valor humano. En cuanto al Renacimiento, Montaigne, Shakespeare...

No hay en ello ningún misterio. Lo que sucede es que Berlin pasa por alto el sencillo hecho sociológico de que toda sociedad en la que se presente una moderada división del trabajo está condenada inexorablemente a elaborar discursos que justifiquen funciones distintas. De ellos surgen concepciones literarias o morales

1. *Les «Principes de Politique» de Benjamin Constant*, ed. de Étienne Hofmann, Ginebra, 1980, pp. 432-433. Después de hacer una excepción con la filosofía antigua, Constant procede, con todo, a afirmar que «la independencia de los filósofos no se asemeja en manera alguna a la libertad personal que consideramos deseable. Su independencia consistía en renunciar a todos los deleites y afectos de la vida, mientras que nosotros valoramos la nuestra por preservarlos y permitirlos».

del mundo más o menos complejas, aunque, por lo general, guardan cierta continuidad con la sabiduría popular de la sociedad. La tradición popular ha incorporado hace mucho tiempo la visión pluralista, hasta el punto de convertirla en sentenciosa parodia. Fue Le Bas quien le enseñó a Nicholas Jenkins el adagio «De todo hay en la viña del Señor», por la época en que Berlin comenzaba sus estudios en Oxford. Pocos años después, Wittgenstein, sorprendido, lo calificó como «un refrán muy bello». A diferencia de él, el autor de *Personal Impressions* y *Against the Current* ha hecho de este adagio una realidad imaginativa. La simpatía de Berlin por las figuras más disímiles, que va mucho más allá del gusto convencional de los ingleses por aquello que se aparta moderadamente de lo trillado, revela una generosidad rusa, susceptible de responder de igual manera a los más poderosos y a los más humildes, Roosevelt o Moses Hess; pero este don personal deja intacto el problema intelectual. ¿Puede una evidencia tan corriente como la de la variedad de vidas meritorias explicar la construcción de una filosofía de la existencia civil? ¿Sería una motivación suficiente para elaborar la doctrina del pluralismo?

Ciertamente que no. En principio, las vidas individuales pueden encarnar valores muy diferentes entre sí que, no obstante, contribuyen a la armonía social en general. Después de todo, tal es el sentido del proverbio tradicional: el mundo es un mosaico formado por temperamentos complementarios. Pero justamente ésta es la conclusión que la filosofía de Berlin se propone negar. Aun cuando su fuerza persuasiva apela a nuestro sentido intuitivo de las ventajas que entrañan las diferencias humanas, no se trata en absoluto de una teoría acerca de la identidad individual, sino sobre la opción social. Los objetivos humanos válidos son diversos, sin duda, pero no admiten una configuración colectiva. Berlin subraya una y otra vez que los fines de la vida resultan a menudo irreconciliables e incluso inconmensurables.[1] Ningún

1. *Four Concepts of Liberty*, pp. 168-171: «Estamos enfrentados a opciones entre fines igualmente últimos y pretensiones igualmente absolutas.» Considera a Vico y Herder autores que argumentan en favor del carácter inconmensurable de las culturas, y los elogia por ello: *Against the Current*, p. 12; *Vico and Herder*, p. 188; *The Crooked Timber of Humanity*, p. 76.

ordenamiento social podrá jamás satisfacerlos todos. El estímulo del pluralismo surge de esta ecuación: lo diferente es conflictivo, y lo conflictivo no puede asociarse. Desde el punto de vista lógico, como hemos visto, no hay razón para que la identificación de los dos primeros términos, la diversidad con la incompatibilidad de los valores, no pueda ser válida para las existencias individuales, pero se pueda adaptar a las estructuras sociales. Berlin nunca se refiere de forma directa a esta posibilidad, por suponer, sin duda, que es empíricamente poco plausible. No obstante, es la disociación de los dos últimos términos, la incompatibilidad de la inconmensurabilidad, lo que representa el eslabón más débil de su teoría. De sus propios escritos se desprende con claridad que Berlin no puede sostenerla. La única experiencia política reformista acerca de la cual ha escrito con verdadera admiración, y es de interés señalar que no se trata de un episodio británico, sino del *New Deal* en los Estados Unidos, recibe su elogio precisamente porque demuestra que es posible *reconciliar* valores públicos en apariencia opuestos. «El gran servicio de Roosevelt a la humanidad consistió en haber mostrado que era posible ser efectivo desde el punto de vista político y a la vez benevolente y humano [...] que la promoción de la justicia social y la libertad individual no significan necesariamente el fin de todo gobierno eficiente; que el poder y el orden no significan la imposición de una camisa de fuerza doctrinaria, sea ésta económica o política; que es posible conciliar la libertad individual –una textura flexible de la sociedad– con el mínimo indispensable de organización y autoridad; en esta creencia reside lo que el más grande predecesor de Roosevelt describió como "la última y mejor esperanza para la Tierra"».[1]

No se trata de una explosión de entusiasmo aislada. En este libro que comentamos escribe: «es posible equilibrar las pretensiones, llegar a compromisos [...] es preciso establecer prioridades, nunca definitivas ni absolutas»; «debemos hacer lo que se llama

1. *Personal Impressions*, p. 31; véase también *Four Concepts of Liberty*, p. 31: «esta gran empresa liberal, ciertamente el compromiso más constructivo entre la libertad individual y la seguridad económica que se haya dado en nuestra época».

cambalaches».[1] En otras palabras, los bienes primordiales *son*, después de todo, conmensurables: de lo contrario, ¿cómo podrían sopesarse sus respectivas ventajas? Tras el radicalismo superficial de Berlin cuando afirma la existencia de normas irreductiblemente divergentes se oculta un ecumenismo tácito que tiende, a pesar de todo, a conciliarlas. El valor innominado que arbitra entre ellas es la felicidad; o, más bien, su sombra, pues Berlin habla, modestamente, de evitar el sufrimiento. El cálculo utilitarista, repudiado en Mill, resurge discretamente en su forma negativa como el mejor mediador disponible. El pluralismo de Berlin no es, en última instancia, agonístico; ello resulta evidente si lo comparamos con el del gran pensador del politeísmo moderno, Max Weber. Para éste, los dioses que se han levantado de sus tumbas en un mundo desencantado son verdaderos guerreros: no poseen un patrón común de valor ni es concebible una tregua entre ellos, como tampoco en el mundo de las grandes potencias. La esperanza de una mediación eudemónica entre las deidades rivales sería la más despreciable de las ilusiones. Esta nota nietzscheana se halla por completo ausente de los escritos de Berlin. No es fortuito que rara vez aluda a la obra de Weber, pese a su importancia fundamental para el tema del que se ocupa. Según Annan, este silencio trasluce un rechazo que incluso él considera desacertado.[2] Parece más probable que se trate de incomodidad.

Si el pluralismo es un hecho admitido entre los individuos y constituye un compromiso social razonable, ¿qué explica la intensidad de la preocupación de Berlin por este tema, su manifiesta convicción de que lo que se encuentra en juego no es una serie de verdades anodinas, sino una doctrina novedosa y controvertida? La respuesta puede inferirse sin dificultad de la inquietud primordial de su trabajo histórico. El pluralismo que interesa a Berlin, y que diferencia su pensamiento de otros tipos de liberalismo, no es el que se presenta en el interior de una sociedad, sino entre ellas. Lo que plantean Vico y Herder, el imán de los intereses filosóficos de Berlín, es la exploración de *culturas* divergentes, comprendidas en un sentido holístico que, por paradójico que resulte, él alaba. La

1. *The Crooked Timber of Humanity*, p. 17.
2. *Our Age*, pp. 254-255.

multiplicidad de tales culturas constituye el verdadero terreno de prueba del pluralismo: es allí donde la noción de inconmensurabilidad tiene grandes repercusiones. ¿Cómo ha de juzgarse históricamente una forma de vida colectiva respecto de otra? La lógica de una antropología pluralista se asemeja, hasta cierto punto, a la de una ética relativista. El erudito napolitano y el pastor prusiano, según la interpretación de Isaiah Berlin, se aproximan por igual a los límites de esta suerte de relativismo. Lo hacen porque, aunque no lo manifiesten de modo explícito, tienden a negar, como Mill, la existencia de una naturaleza humana permanente. Como las culturas son variables, conforman las diversas necesidades y disposiciones de sus miembros de tal manera que ningún patrón moral común resulta aplicable a la especie. No obstante, después de expresar, e incluso de aplaudir, la intransigencia de este rechazo del «concepto vertebrador de la tradición occidental desde los griegos hasta Aquino, desde el Renacimiento hasta Grocio, Spinoza y Locke»,[1] Berlin, como es su costumbre, la atenúa o se retracta de ella. Si en *The Crooked Timber of Humanity* hay algo nuevo, se trata de la seguridad con que declara que Vico y Herder no fueron, después de todo, relativistas: «considero ahora esta *idée reçue* un error muy difundido que, debo admitirlo, yo mismo he cometido en el pasado».[2] La razón de ello, explica Berlin, es que no obstante cuán diversas o incompatibles sean las culturas, «su variedad no puede ser ilimitada, pues la naturaleza de los hombres, aunque se revele variable y permanezca sometida al cambio, será una naturaleza genérica si ha de llamarse humana».[3] Así pues, los valores pueden ser plurales y conflictivos y, al mismo tiempo, perfectamente objetivos, ya que, pese a todo, existe una naturaleza humana común en la que se apoyan en última instancia.

1. *Against the Current*, p. 100. «Fue una genialidad negar, como hizo Vico frente a las más grandes autoridades de su tiempo, y frente a la autoridad de Aristóteles, Séneca y la tradición fundamental de Occidente, la existencia de una naturaleza humana inmodificable» *(Vico and Herder*, p. 39). La convicción de que «existe una naturaleza humana esencialmente cognoscible, una y la misma, en todo tiempo y lugar, en todos los hombres» resulta también «equivocada» para Mill *(Four Concepts of Liberty*, p. 188).

2. *The Crooked Timber of Humanity*, p. 76.

3. *Ibid.*, p. 80.

La intención que anima este planteamiento es clara: impedir el tránsito de la idea liberal de pluralismo a las consecuencias nihilistas del relativismo; con todo, no logra, ni mucho menos, su propósito. La especie humana podría tener una serie de características comunes, incluida la capacidad de mutua comunicación, sobre la que hace Berlin especial énfasis, sin que ello implicara necesariamente un significado moral; por otra parte, si los códigos sociales que desarrolla entran en conflicto, la elección valorativa entre ellos tendrá en todos los casos carácter subjetivo. En uno de sus más incisivos ensayos, Berlin imputa a Montesquieu una inconsistencia fundamental. Por una parte, *De l'esprit des lois* muestra que las leyes y los sistemas morales humanos varían según las circunstancias materiales y culturales, mientras que, por otra parte, afirma la existencia de una justicia absoluta independiente de las circunstancias espaciotemporales. Berlin comenta que «el único vínculo entre estas dos doctrinas es su propósito libertario común».[1] Es una observación que se podría aplicar perfectamente a su propia teoría. Animado por los más nobles motivos, Berlin desea defender el pluralismo cultural sin renunciar al universalismo moral, pero ello constituye una tarea más exigente de lo que él supone. La acomete de dos maneras. Desde el punto de vista ontológico, sostiene, «un mínimo de terreno moral común es intrínseco para la comunicación humana»:[2] quien lo rechace, deja de pertenecer a la especie. Dicha tesis posee resonancias habermasianas, pero confunde compartir con entender: los Aliados y el Eje no tenían ninguna dificultad para entender sus respectivos comunicados. Los hechos lingüísticos, sin embargo, no revelan en lo más mínimo la moral de la raza. Desde un punto de vista más estrictamente histórico, Berlin habla de regresar «a la antigua idea de ley natural, en ropaje empirista», asentada en la ubicuidad fáctica de ciertos principios básicos, «ampliamente reconocidos desde antiguo» y que pueden ser aceptados como «leyes éticas universales».[3] Este universo, no obstante, resulta, por lo general, más pequeño de lo que parece. «Los valores humanos fundamentales transmitidos son aquellos comunes a los se-

1. *Against the Current*, p. 157.
2. *Four Concepts of Liberty*, p. XXXII.
3. *The Crooked Timber of Humanity*, p. 204.

res humanos como tales, esto es, efectos prácticos, comunes a la mayor parte de los hombres en casi todo tiempo y lugar.»[1] Esta especificación puede ser precisada, por lo que se refiere al tiempo y al espacio: «Existe una escala de valores por la que la mayoría de la humanidad –y, en particular, los europeos occidentales– se rige de hecho.» Así pues, cuando «digo "nuestra" conducta, me refiero a los hábitos y concepciones del mundo occidental».[2] Paso a paso, lo universal se restringe y se convierte cada vez más en local. Cuanto más empírica es la ley que tenemos al alcance de la mano, menos natural resulta. Hay otras maneras de desatar este nudo; Hayek y Popper, por ejemplo, logran conciliar los hechos derivados de la diversidad histórica con la necesidad de una unidad moral mediante teorías evolucionistas de un progreso cultural hacia normas comunes. Berlin, sin embargo, nunca ha aceptado ese procedimiento.

Resultado de ello es, curiosamente, una réplica moderna de las contradicciones originales que aparecen en Vico y Herder. El problema de *La ciencia nueva* estriba en que constituye en realidad una amalgama de historicismo e innatismo: la diversidad cultural en la que insiste Vico es también la expresión de una uniformidad mental subyacente, cuyo vocabulario se propone esclarecer en su obra. Cualquiera que sea la variedad de costumbres locales, la Providencia ha instaurado una ley natural para todas las naciones con los tres principios universales de religión, matrimonio y sepultura: «las ideas uniformes que se originan en pueblos por completo desconocidos unos de otros han de tener un fundamento común de

1. *Four Concepts of Liberty*, p. XXXII; véase otra versión de esta misma reducción, en la p. LIII. Berlin, siguiendo a William James, critica a menudo las contradicciones de lo que llama el «determinismo débil» (en síntesis, la idea de que somos libres de elegir, pero nuestras opciones están gobernadas por nuestro carácter o por otras fuerzas). Las formulaciones como ésta equivalen, de hecho, a un relativismo débil. Sus contradicciones se advierten con toda claridad cuando Berlin argumenta que esa elección entre valores «no depende de un juicio puramente subjetivo: la determinan las formas de vida de la sociedad a la que pertenecemos, una sociedad entre otras, con valores que son suscritos, tanto si están en conflicto como si no, por la mayor parte de la humanidad a lo largo de la historia documentada» *(The Crooked Timber of Humanity*, p. 18). Rara vez se han conjugado de forma más desmañada lo local y lo universal.

2. *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 203, 205.

verdad».[1] Sin embargo, Vico tampoco se muestra muy confiado respecto al alcance de este código moral, y su ambigüedad prefigura la de su comentarista: «Puesto que se sigue el principio según el cual todo lo que los hombres, o *la mayoría* de ellos, estimen justo ha de convertirse en regla para la vida social, éstos deben ser los límites de la razón humana. Quien los transgreda debe ser consciente de que se distancia de la humanidad entera.»[2] La teoría de Herder del particularismo cultural era mucho más rotunda que la de Vico; no se trataba sólo de una doctrina intelectual, sino de un compromiso político en pro de la diferencia étnica como valor por derecho propio. Radicalmente igualitario, Herder atacó a Kant no sólo por sostener que el hombre es un animal que necesita un amo —«digamos más bien: el hombre que necesita un amo es un animal»[3]—, sino también por creer en la inferioridad de las negras y de las otras razas respecto de los europeos. No obstante, después de afirmar enfáticamente que toda nación tiene sus propios patrones cognitivos, morales y estéticos, válidos para su ambiente natural y humano, y que «cada nación contiene dentro de sí la simetría de su perfección, que no admite comparación con la de las demás»,[4] manifiesta que, en sentido amplio, cada una desarrolla el potencial de una humanidad común, latente en las disposiciones originales de la especie. «La razón y la justicia descansan en una misma ley de la naturaleza, en la cual se fundamenta también la estabilidad de nuestro ser.»[5] Dicha ley hallaría su perfección en «el

1. *The New Science*, Ithaca, 1948, p. 57, § 144.

2. *Ibid.*, p. 94, § 360.

3. *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, vol. I, Berlín-Weimar, 1965, p. 367. *[Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, 1959.]

4. *Ibíd.*, vol. II, p. 233.

5. *Ibid.*, p. 240. De manera aún más directa, afirma: «Fatigados y debilitados por todos estos cambios de región, tiempo y país, ¿no podremos hallar unas propiedades y perfecciones comunes en nuestra hermandad sobre la tierra? Ninguna, aparte de nuestra disposición a *la razón*, *la humanidad* y *la religión*, las tres gracias de la vida humana» (vol. I, pp. 370-371). «La tendencia de la naturaleza humana configura un universo cuyo lema es: "nadie sólo para sí, cada uno para todos, para que todos sean valorados mutuamente y felices", una diversidad infinita que procura la unidad, que reside en todo y todo lo promueve» *(Briefe zur Beförderung der Humanität*, vol. II, Berlín-Weimar, 1971, p. 312).

bello sueño de una vida futura» que incorporara lo mejor de las culturas del pasado y el presente: una liga de la humanidad que reuniera todos los tesoros del tiempo y el espacio. Ahora bien, este noble panorama de «integración universal de todas las clases y naciones»[1] también acaba convirtiéndose en algo más prosaico, puesto que la medida del progreso para alcanzar esa integración no es otra, después de todo, que los avances logrados por una sola civilización. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* concluye con el interrogante que desde entonces se formulan los historiadores occidentales: «¿Cómo llegó Europa a alcanzar su estadio de cultura, y con él el rango que por derecho se ha ganado sobre otros pueblos» en cuanto encarnación progresista de una «razón y una humanidad que con el tiempo abarcarán el planeta?»[2]

En lugar de superarlas, el pluralismo de Berlin repite estas vacilaciones. Como resultado de ello, incluso en el plano en el que los conflictos de valor se muestran más irreductibles, la tesis pierde su fuerza al estudiarla de cerca, pues el reto de la diversidad cultural se ve neutralizado por la identidad humana, que actúa a modo de parachoques. También en este caso, sus premisas radicales apuntan a conclusiones tranquilizadoras. La objeción clásica contra el pluralismo en cuanto teoría de intereses en competencia fue siempre que era menos plural de lo que parecía,pues el poder político se ejercía dentro de limitaciones estructurales impuestas por un interés final supremo. No obstante lo diferente que resulta de él en otros aspectos, al pluralismo en cuanto teoría de los valores se le puede formular la misma objeción: en efecto, se trata de una teoría más discretamente monista de lo que parece. ¿Cuál es la explicación de esta paradoja? En parte, surge claramente de una dificultad de carácter general. ¿Dónde está la línea divisoria entre un énfasis en la multiplicidad de culturas que aumenta nuestra sensación de pertenecer a la humanidad y otro que la disuelve? Animado por designios del todo honrosos, Berlin desea impedir, por razones éticas, la caída en un agnosticismo de los valores. En ello

1. *Ideen*, vol. II, pp. 255, 485; *Briefe*, vol. I, pp. 8 y ss.

2. *Ideen*, vol. II, pp. 484, 478. «Dejemos que las naciones salvajes invadan a Europa: no resistirán nuestro arte de la guerra; ningún Atila podría avanzar otra vez desde el mar Negro y el Caspio hasta los Campos Cataláunicos» (p. 247).

estriba la función de una naturaleza humana semioccidental. El riesgo que su pluralismo desea eludir puede colegirse de otro estudio que presenta el más instructivo contraste con él: *Spheres of Justice*, de Michael Walzer. A diferencia del de Berlin, el pluralismo de Walzer está diseñado para conciliar los distintos valores dentro de cada sociedad, al asignar un ámbito jurisdiccional separado a cada uno: el consumo, el bienestar, el ejercicio de los cargos públicos, el arte, etcétera, en una división del trabajo normativa que, en principio, hace posible una demarcación razonablemente armoniosa de estas esferas. Aun cuando siempre habrá roces fronterizos, de «los buenos cercados surgen sociedades justas».[1] Por otra parte, cada sociedad como conjunto encarna una forma de vida autónoma que sólo puede ser juzgada según sus propios patrones: un sistema de castas, por ejemplo, es justo para quienes viven dentro esa tradición. Desde el punto de vista interno, los valores son complementarios; desde el externo, resultan incomunicables. Ésta es precisamente la combinación, con corrosivas consecuencias relativistas, que Berlin se propone evitar.

Ahora bien, no obstante cuán diferentes sean sus soluciones, quizá no resulte casual que se trate de las dos principales filosofías modernas del pluralismo, pues hay un tema particular que las vincula. El primer centro de los intereses políticos de Berlin fue Palestina. Más tarde intentó a menudo establecer un distingo entre el legítimo sentimiento nacional, digno del mayor respeto, y el nacionalismo como ideología, que debe ser condenado.[2] Disociarlos, sin embargo, resulta difícil en gran parte del mundo del siglo XX y, por cierto, imposible en el caso de Israel; como dijo Weizmann, «el sionismo se basa única y exclusivamente en una concepción fundamental: el nacionalismo judío».[3] En la práctica,

1. *Spheres of Justice*, Nueva York, 1983, p. 319.
2. *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 176, 245.
3. Véase Norman Rose, *Lewis Namier and Zionism*, Londres, 1980, p. 207. Berlin admite que el término pueda aplicarse a Namier, a quien describe en la memorable evocación que hace de su amigo como «un nacionalista convencido» que «no ocultaba sus sentimientos poco fraternales hacia los árabes de Palestina, acerca de los cuales su posición fue siempre más intransigente que la de la mayoría de sus colegas sionistas» (*Personal Impressions*, p. 72). Este texto fue escrito en los años sesenta acerca de la situación predominante en los años treinta.

Berlin lo sabe. No parece fortuito que sólo pase de la historia de las ideas a la historia *tout court* en sus dos impactantes ensayos sobre el nacionalismo.[1] En ellos acaso exagera el olvido del nacionalismo en las profecías del siglo pasado, pero lo que se graba en la memoria es la hondura y la sutileza de su visión del tema en el siglo actual. Al leerlos, podemos apreciar sin dificultad por qué Herder, que se mostraba atraído por la cultura, fatigado de las constituciones y fascinado ante las naciones, le interesa más que Constant, de mentalidad jurídica, a quien incluso sus contemporáneos tenían por un poco *apátrida*.[2] El sentimiento nacional es, sin duda, el punto turbulento en que la clara oposición entre la libertad positiva y la negativa se traba y se atenúa en las líneas finales de «Dos conceptos». La autodeterminación nacional, de la que en un sitio se dice que no debe ser confundida con ninguno de esos dos tipos de libertad, y que en otro se convierte en una forma híbrida de libertad que tiene elementos de ambos, socaba visiblemente la estabilidad del significado de los dos conceptos.[3] Quizá su único efecto beneficioso sea que tiende a vindicar el sentido positivo, que se encuentra en entredicho. Cuando Berlin, en otro pasaje, presenta a Chaim Weizmann como «el primer judío completamente libre del mundo moderno»,[4] podemos tener la seguridad de que no alude a la inexistencia de restricciones cívicas en Inglaterra, ni a la posición del presidente de Israel. Después de todo, la emancipación puede liberar una forma más elevada del yo.

1. «Nationalism: Past Neglect and Present Power», en *Against the Current*, pp. 333-355, y «The Bent Twig: On the Rise of Nationalism», en *The Crooked Timber of Humanity*, pp. 238-261, escritos en 1978 y 1972, respectivamente.

2. Según Constant, «la división de Europa en varios Estados es más aparente que real», pues «existe ahora una masa de seres humanos que, con diferentes denominaciones y distintas formas de organización política, son, en esencia, de naturaleza homogénea» *(Political Writings* [ed. de Biancamaria Fontana], Cambridge, 1988, p. 313).

3. *Four Concepts of Liberty*, pp. 158, 160.

4. *Personal Impressions*, p. 62. Una concesión más general de que la independencia moral de «los impedimentos psicológicos que conduce al pleno uso de las facultades humanas» puede, «ciertamente, liberarnos de los más formidables e insidiosos obstáculos que se interponen en la senda de los seres humanos» se encuentra en *Concepts and Categories*, Londres, 1978, pp. 190-191.

La seducción que ejerce la identidad nacional, la necesidad de pertenencia, sobre la cual ha escrito Berlin de forma tan incisiva, representa el comodín en su baraja de libertades. También suministra un indicio adicional para entender el carácter específico de su pluralismo, su atractivo y sus límites. El universo del nacionalismo entraña siempre una dialéctica de lo ajeno y lo propio. La justificación de todo nacionalismo es la diferencia cultural, pero las ideologías que lo exaltan tienden a asemejarse en demasía: pocos motivos se han repetido más a lo largo de este siglo que la pretensión de particularismo étnico. La estructura del pluralismo de Berlin guarda cierta similitud con este esquema formal. Los valores, al igual que las naciones, son diversos, y los conflictos entre ellos resultan inevitables; pero, en el fondo, las naciones, al igual que los valores, poseen un universo discursivo común.

Los conflictos internacionales demuestran que la realidad es muy distinta, y Berlin los recuerda a menudo con tristeza.[1] Pero no les da la importancia que merecen, ya que plantean un problema especial para su teoría. En el contexto de la nación-Estado, Berlin explica así el conflicto de ideales: los valores que compiten entre sí pueden intercambiarse en el marco de una constitución liberal para lograr acuerdos de principio, pero, entre las naciones-Estado, no se da un intercambio autorizado semejante: cuando entran en conflicto, la norma histórica es la confrontación. Fue justamente este problema el que inspiró las *Ideas para una historia universal desde una perspectiva cosmpolita*. En lugar de buscar en Kant una mera frase, Berlin hubiera debido abordar el tema planteado por él. Los desastres del siglo XX no tuvieron sus orígenes, como en ocasiones sugiere Berlin,[2] en oscuros remolinos generados por los diminutos círculos de los emigrados socialistas, sino en la conflagración y la carnicería de la Primera Guerra Mundial, cuando una civilización liberal condujo a Europa a la barbarie moderna. Y parece que

1. Por ejemplo, en *Against the Current*, pp. 343-344, o en *The Crooked Timber of Humanity*, p. 252.

2. Un momento de cambio decisivo, según él –«un acontecimiento que señaló la culminación de un proceso que ha alterado el curso de la historia de nuestro mundo»–, fue aquel en que el delegado Posadovski se levantó a hablar durante el Segundo Congreso del Partido Social-demócrata Obrero Ruso, en 1903 (*Four Concepts of Liberty*, p. 16).

van a terminar con el colapso del último imperio surgido en aquella época a causa de las luchas nacionales y la violencia entre comunidades. El destino de Rusia y el de los judíos vuelven a encontrarse entre muchos ecos del pasado. En Londres, Brodsky denuncia a Solzhenitsin; en Moscú, se promete una Duma, y los colores negro, oro y blanco ondean de nuevo; en Jerusalén, los generales planean el asentamiento del inminente éxodo en las orillas del Jordán. Éste es el mundo de donde procedían muchos de los impulsos originales de Berlin, y para él sigue siendo muy relevante, mucho más que el mundo del Reform Club o la British Academy. La egregia figura de Isaiah Berlin puede parecer un adorno más del *Establishment* británico, semejante a la de Noel Annan, panegirista suyo y de la primera ministra. Esto es un error, porque incluso allí donde las respuestas que da a los problemas que plantea son menos concluyentes, es en ese otro contexto donde su trabajo merece el mayor respeto crítico.

1990

12. FERNAND BRAUDEL Y LA IDENTIDAD NACIONAL

Fernand Braudel, el más famoso historiador de su época, debe su reputación internacional a los dos grandes volúmenes que escribió sobre el Mediterráneo en tiempos de Felipe II, editados en 1949, y a la trilogía sobre la civilización material del capitalismo mundial, aparecida entre 1967 y 1979. Falleció pocos meses antes de la publicación de los primeros tomos de su última obra, que quedó inconclusa, en 1986. De tema más local y ejecución menos elaborada, *The Identity of France* ha sido vista, por lo general, como un apéndice encantador, pero menor, al conjunto de sus realizaciones. De hecho, este proyecto final, que Braudel emprendió cuando contaba más de setenta años, fue concebido a escala ciclópea. La parte del estudio que fue publicada, dos volúmenes dedicados a la geografía, la demografía y las fuentes de riqueza, consta de casi mil páginas en su edición inglesa. Debían seguirlos dos más: uno dedicado a la política, la cultura y la sociedad francesas, y otro a las relaciones exteriores. Este cuarteto sobre la identidad francesa había de ser completado con dos libros más, sobre el nacimiento y el destino de Francia, respectivamente, en los cuales Braudel se proponía ensamblar las estructuras analizadas por separado en los primeros cuatro estudios para configurar una historia unificada de su país.[1] Movida acaso por un sentimiento de impotencia ante la magnitud del proyecto, Siân Reynolds se ha tomado la libertad de suprimir algunas partes en su ágil traducción al inglés.

1. *L'identité de la France*, vol. I, *Espace et histoire*, París, 1986, pp. 19, 21.

¿Cuáles eran los objetivos de esta vasta empresa? Las materias que Braudel había abordado con anterioridad eran prácticamente de su invención: canteras del pasado poco explotadas, sorprendentes por su originalidad. Pero en el caso que nos ocupa eligió el más tradicional de los temas, sobre el cual existe una amplia y notable literatura. ¿Por qué, entonces, una nueva historia de Francia? Porque, para Braudel, «la profesión de historiador se ha transformado de forma radical durante la última mitad del siglo», debido a la invasión de su poco determinado territorio por parte de «diversas ciencias sociales, como la geografía, la economía política, la demografía, las ciencias políticas, la antropología, la etnología, la psicología social, los estudios culturales, la sociología».[1] Braudel argumenta que tales innovaciones hacen posible una exploración mucho más profunda de las continuidades que han moldeado a Francia, una especie de descenso espeleológico hacia las profundidades de «una oscura historia que corre bajo la superficie y se niega a morir, y que este libro se propone sacar a la luz».[2] Las *longues durées* subterráneas así descubiertas facilitarían, pues, aprehender comparadamente lo específico de Francia desde el punto de vista histórico, pues sólo las estructuras que perduran en el tiempo, por oposición a los acontecimientos que afloran y se hunden con él, permiten establecer contrastes significativos entre experiencias nacionales.[3] En ello radica tácitamente, pues nunca se explicita por completo, el doble significado del término «identidad» que aparece en el título del libro: denota a la vez lo que subsiste y lo que diferencia, y sugiere que son una misma cosa. La premisa de la investigación multidisciplinaria de Braudel es que en Francia lo particular y lo permanente han sido una sola cosa.

Braudel califica su proyecto como una apuesta. ¿En qué medida alcanza sus propósitos? La obra ejerce una extraña atrac-

1. *L'identité de la France*, I, p. 11; *The Identity of France*, vol. I, *History and Environment*, Londres, 1988, p. 17. En adelante, *IF-I*.

2. *Ibid.*, I, p. 14; *IF-I*, p. 20.

3. Véase esta explicación en *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel*, París, 1986, p. 70. Forma parte de las actas de un coloquio realizado en Châteauvallon en octubre de 1985, durante el cual Braudel discutió su trabajo con colegas y críticos poco antes de morir.

ción, nacida en parte de su carácter inconcluso. Braudel aspiró siempre a las totalidades, pero su fuerte eran los detalles. Aquí, en un libro que, como su propio autor reconoce, es muy personal, ese detallismo quizá resulte más forzado que en el resto de su obra, aunque los detalles también son presentados con más delicadeza y calor. El primer volumen contiene una descripción física de las grandes regiones de Francia y las pautas de sus asentamientos humanos: tras un análisis general de las aldeas y los pueblos, pasa a reflexiones particulares sobre el papel comercial del corredor del Ródano, la primacía agraria de la cuenca de París, las fortalezas estratégicas de Metz y Tolón. El segundo tomo traza un perfil demográfico de las poblaciones que han habitado el área del hexágono, explora el contexto y la variedad de sus actividades, tanto agrícolas –cultivo de la viña y los cereales– como ganaderas, y termina con una serie de consideraciones respecto al carácter histórico del comercio, la industria y el crédito en Francia. El estilo informal, fluido y vivaz, así como la brillante constelación de ejemplos, conducen sin esfuerzo al lector por un terreno que en otras manos podría resultar arbitrario e incluso, en ocasiones, árido. No es difícil comprender por qué tantos de sus comentaristas han elogiado el placer que ofrece su lectura, pero también por qué se han quejado de que Braudel parece perder de vista su objetivo inicial a lo largo del camino, pues en la obra no se realizan análisis comparados, ni siquiera de manera ocasional. Incluso los diversos contextos europeos que deberían, por lógica, poner de relieve la experiencia específicamente francesa, en la práctica, son ignorados. Como resultado de ello, gran parte del libro de Braudel está consagrado a extensas descripciones de patrones de asentamiento, prácticas agrarias y procedimientos comerciales que no constituyen peculiaridades francesas, pues a menudo se encontraban bastante generalizados en Europa occidental. Aunque sus análisis se desplazan libremente desde la más remota prehistoria hasta la época contemporánea, y viceversa, al hacerlo pasan por alto, probablemente sin darse cuenta, largos períodos en que lo común era más habitual que lo propio, y lo que se presenta como distintivamente francés resulta ser, en el fondo, general durante la Edad Media o los inicios de la Moderna. Braudel afirma al principio que el

tema de su obra es seductor, pero escurridizo, lo cual resulta muy cierto.

No obstante, en medio de la alegremente digresiva masa de esta historia, carente de limitaciones, como deseaba su autor, hay algunas argumentaciones que, en principio, asignan a Francia una posición especial en el continente. La primera es la afirmación de que, entre todos los países europeos, ha sido siempre el más variado en cuanto al aspecto físico. De hecho, se trata del hilo conductor de la obra. Para otros autores, el espacio tiene una importancia relativa desde el punto de vista histórico. Pero esa argumentación empírica de Braudel en favor de Francia refleja la primacía teórica que atribuye a la geografía, en general, en la formación de los fenómenos sociales. Las determinaciones espaciales, afirma en otro pasaje, son «las más antiguas e importantes de todas, lo que cuenta en una historia que quiera llegar a lo más profundo».[1] Dicha prerrogativa de Francia entrañaría una feliz ilustración de ese principio, pues su variedad regional, argumenta Braudel, determinó una plenitud material y cultural, así como una abundancia de contextos dispares y de recursos, sin parangón entre sus vecinos. Francia ha representado «el brillante triunfo de lo plural, lo heterogéneo, lo que nunca se repite».[2]

Braudel no fue el primero en celebrar la diversidad francesa. Él mismo cita a su maestro inmediato, Lucien Febvre, pero el tema proviene en última instancia de Michelet, quien, en su *Historia de Francia*, describió con lirismo los contrastes existentes entre sus provincias, «diversas en clima, costumbres y lenguaje», aunque unidas por el mutuo afecto y la comprensión,[3] y, más recientemente, de Vidal de la Blache, quien, en su *Tableau de la géographie de la France*, de 1903, sostuvo que «la palabra que mejor caracteriza a Francia es variedad».[4] Para Vidal, la «armonía» de

1. *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel*, pp. 208-209.

2. *L'identité de la France*, I, p. 29; *IF-I*, p. 38.

3. «Tableau de la France», en *Histoire de France*, vol. II, París, 1885, p. 161, que empieza diciendo: «La historia es, en primer lugar, geografía.» Esto fue escrito en 1833.

4. Paul Vidal de la Blache, *Tableau de la géographie de la France*, París, 1903, p. 40.

sus partes constitutivas y la «bondad de su suelo, el placer de vivir allí», crearon un ambiente que supuso «una fuerza benéfica, un *genius loci* que preparó nuestra existencia como nación y, por así decirlo, la bendijo».[1] En otras palabras, la frase de Febvre, «diversidad es el nombre de Francia», era un lugar común desde mucho antes. Braudel lo adorna afectuosamente, pero no se esfuerza por probar esa argumentación como hizo Vidal, quien señaló que, entre los países europeos, únicamente en Francia se conjugan una zona mediterránea, otra atlántica y otra continental. Tales contrastes climáticos son, ciertamente, reales, pero resulta difícil aceptar que basten para justificar una diversidad regional mayor que la de otras naciones. Alemania también comprende tres zonas geográficas principales, la del Rin, la del Báltico y la de los Alpes, con subdivisiones que, contrariamente a lo afirmado por Vidal, igualan o superan en variedad a las de Francia. Los *Länder* tienen en la actualidad un perfil regional mucho más vigoroso que las debilitadas *provinces*.

De hecho, sería más plausible argumentar que Francia se ha distinguido históricamente de sus vecinos no tanto por su variedad geográfica como por su temprana unidad política. Ésta es, en efecto, la tesis propuesta por otro de los historiadores de los *Annales*, Pierre Chaunu, quien se complace en recalcar la singularidad del «superestado» francés, que, para la época del Renacimiento, tenía cuatro veces el tamaño y la población de la única monarquía unificada que se le podía comparar: Inglaterra, su rival.[2] En ocasiones, el propio Braudel parece aceptarlo, por ejemplo, cuando sugiere que la diversidad provincial en Francia fue, en realidad, un acicate para la centralización real. En el triunfo del Estado unitario reside, probablemente, la clave de la popularidad del tópico de la variedad nacional, que sería así una especie de compensación simbólica del centralismo para la ideología francesa. Parece confirmarlo el hecho de que se diera exactamente la reacción contraria en Italia, que no se habría unificado en un Estado centralizado. Allí, Manzoni rechazó con vehemencia el

1. *Tableau de la géographie de la France*, pp. 50-51.

2. Pierre Chaunu, *La France*, París, 1982, pp. 30, 205. Compárese con *L'identité de la France*, I, p. 279; *IF-I*, p. 309.

bien intencionado patrocinio de Lamartine durante la Revolución de 1848: «¿No comprende que no hay palabra más cruel para dirigirse a nosotros que *diversidad*, que epitomiza para nosotros un largo pasado de infortunio y abyección?»[1] Quizá lo que nos revela algo específico de la historia de Francia no es la diversidad regional, sino el culto que se le rinde.

En la obra de Braudel hay una segunda argumentación en pro de la especificidad francesa, menos relevante y en la que no se hace tanto hincapié, pero, en el fondo, análoga. Al pasar de la geografía a la demografía, afirma que el gran reto para la imaginación histórica actual estriba en superar la división establecida entre prehistoria e historia tal como ha sido concebida tradicionalmente, pues es artificial y los adelantos de la arqueología han hecho de ella algo anacrónico. Y al hacerlo, según él, sale a la luz un fenómeno sorprendente. En Francia los asentamientos de población densos y continuados tienen mayor antigüedad que en cualquier otro lugar del continente. Fue el emplazamiento del primer grupo humano conocido, en los Alpes Marítimos, hace un millón de años. Fue el punto de partida de la difusión de la agricultura neolítica, hace aproximadamente seis mil años. Hacia el año 1800 a.C., sostenía quizá a cerca de cinco millones de habitantes. Así pues, la «combinación biológica» esencial que ha constituido la población francesa ya estaba definida hace cuatro milenios.[2] Al desarrollar su argumentación, Braudel apela a la idea de una «civilización neolítica nacional» propuesta por un importante estudioso francés de la prehistoria, Jean Guilaine, autor de una obra reciente titulada *La France d'avant la France*. Una vez más, el tema no es nuevo, ni mucho menos. Al introducir su descripción

1. Lamartine, cuando fue ministro de Relaciones Exteriores de la Segunda República, urgió a los italianos a que adoptaran reformas constitucionales que reflejasen la diversidad de Estados que había en la península. Manzoni, al responderle desde la sublevada ciudad de Milán, aclaró: «la palabra que usted emplea contraría» el más profundo deseo de los italianos (Alessandro Manzoni, *Tutte le opere*, Milán, vol. VII/2, 1970, p. 435).

2. *L'identité de la France*, vol II/1, *Les hommes et les choses*, pp. 60-61; *The Identity of France*, vol. II, *People and Production*, Londres, 1990, pp. 70-71. En adelante, *IF-II*.

de la diversidad espacial de Francia, Vidal subraya que su complemento fue la continuidad temporal. «En Francia las relaciones entre la tierra y el hombre poseen un carácter distintivo de antigüedad y continuidad. Al parecer, los asentamientos humanos se hicieron sedentarios desde época muy temprana [...]. A menudo se ha hecho notar, acerca de nuestro país, que sus habitantes se han sucedido los unos a los otros en los mismos lugares desde tiempos inmemoriales».[1] En la actualidad, la fascinación por la prehistoria está muy difundida. En Inglaterra, por ejemplo, algunos de los motivos que hay detrás del interés que Braudel manifiesta por ella pueden apreciarse en las novelas de Raymond Williams, situadas en un mismo lugar a lo largo de los siglos. Pero si la prehistoria se convierte en depositaria de una identidad protonacional, de ahí al mito sólo hay un paso, y Braudel lo da al afirmar la existencia de cinco millones de agricultores neolíticos. El propio Guilaine sólo habla de doscientos mil a cuatrocientos mil. De nuevo, los atributos de la identidad son más especiosos que específicos.

Las argumentaciones en favor de la diversidad y la continuidad comparten, con todo, una estructura común. No deben leerse como hallazgos históricos empíricos, sino como ideas fijas de una ideología nacional. Todas las mitologías étnicas, como se ha señalado, son de carácter territorial o genealógico, pues retrotraen la identidad del grupo a un lugar de origen o a una ascendencia primigenia.[2] Las ideologías nacionalistas posteriores elaboraron sobre estos temas míticos básicos sus propias formas de «espacio poético» o «memoria heroica», como los denomina Anthony Smith en su valioso estudio *The Ethnic Origins of Nations*.[3] En un conmovedor pasaje, Braudel confiesa su pasión por Francia, pero promete dejarla a un lado en el libro; sin embargo, añade: «es posible que me juegue una mala pasada, así que la mantendré estrechamente vigilada».[4] De todas maneras, escapó a

1. *Tableau de la géographie de la France*, p. 3.

2. John Armstrong, *Nations before Nationalism*, Chapel Hill, 1982, pp. 12 y ss.

3. Londres, 1986, pp. 183-200. Este extraordinario trabajo fue publicado el mismo año en que apareció el libro de Braudel.

4. *L'identité de la France*, I, p. 9; *IF-I*, p. 15.

su control. Pero también es muy propio de él que, al advertirlo, admita sus errores con ingenua afabilidad. Al final del segundo volumen, dice que el público asistente a una de sus conferencias en Gotinga no aceptó la tesis de que Francia fuese un país con mayor diversidad que Alemania, y reconoce que no supo qué contestar. Y, poco antes de morir, aceptó con reticencia una estimación más moderada de la continuidad genética en Francia.[1] Aun cuando en ocasiones se dejó influir por la autoimagen nacional, no quedó preso en sus redes.

Tras estas retractaciones, ¿en qué queda la búsqueda de la identidad francesa? En la última y más extensa parte de su obra, Braudel plantea otra manera de abordarla, más seria y menos proclive al amor propio colectivo. El título resume el mensaje: «Una economía campesina hasta el siglo XX». Aquí Braudel se ocupa de la extraordinaria estabilidad de la vida agraria en Francia, con sus inveteradas rutinas de cultivo y sus moderados niveles de productividad; de la temprana adopción de métodos de control de la natalidad, lo que reguló el crecimiento de la población en el campo; del patrón periférico de urbanización, pues todas las ciudades principales, con excepción de París y Tolosa, se encuentran diseminadas en torno a las áreas rurales, lo que deja un «vacío interior» y, sin embargo, no estimula un importante comercio exterior; de la ausencia de nuevos complejos industriales comparables a los del Ruhr o los Midlands; de la tendencia a «guardar los ahorros en un calcetín» y la debilidad del crédito interno; de la incapacidad para ser una potencia marítima. Francia, concluye Braudel, quedó en una situación marginal dentro de la historia del capitalismo, que se desarrolló en un movimiento circular a su alrededor a partir de finales de la Edad Media, desde Italia a los Países Bajos, Inglaterra y Alemania, sin transformar en ningún momento el lento metabolismo del hexágono que quedaba entre estos países. La peculiar identidad de Francia deriva de esta desgracia... o de esta suerte. «Quizá la tragedia de Francia y, a la vez, el secreto de su encanto, radique en el hecho de que nunca fue ganada realmente, ganada en el verdadero

1. *L'identité de la France*, II/2, p. 423; *IF-II*, p. 670; *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel*, p. 207.

sentido del término, para el capitalismo».[1] La Revolución Francesa, al contrario de lo que suele pensarse, no fue la responsable del relativo estancamiento económico del país, ni tampoco de su unificación política. La suerte estaba echada desde mucho antes. Francia disfrutó de un breve período de liderazgo económico durante el siglo XIII, cuando las ferias de Champaña eran el núcleo comercial del continente. En lo sucesivo, al quedar al margen de las rutas marinas que conectaban las economías del Mediterráneo con las del Mar del Norte, «Francia dejó de participar en las actividades económicas más avanzadas de Europa».[2] En adelante, se convertiría en una envidiosa espectadora del éxito de otros pueblos, en ocasiones tentada a anexárselos por la fuerza de las armas –Italia en el siglo XV, Holanda en el siglo XVII, por ejemplo–, en sus vanos esfuerzos por contrarrestar la inmovilidad campesina interior.

Se trata de una descripción memorable. Pero ¿cuáles fueron las causas de la telaraña de inercias que determinó la identidad francesa? Braudel tiene poco que decir al respecto. El exuberante follaje documental circunda un débil tronco explicativo. Cuando más se aproxima a una hipótesis comparada es cuando se pregunta, en ciertos pasajes, si el tamaño mismo de Francia no representó una desventaja esencial para su desarrollo económico integrado durante la modernidad temprana, al impedir que surgiera un mercado nacional y obligar a crear un exorbitante aparato estatal para mantener unido el país, mientras que Inglaterra, por el contrario, era lo bastante pequeña para constituir un mercado único, centrado en Londres, y mantener la unidad política con un aparato estatal modesto.[3] La observación, en sí misma, es razonable, pero no explica de manera satisfactoria el camino tomado por el desarrollo francés. Un importantísimo elemento que Braudel pasa por alto en su descripción de la «economía campesina» francesa es la dinámica peculiar de su pequeña *propiedad*. La omisión resulta tanto más sorprendente por cuanto es justamente, según Marc Bloch, lo que hace original la

1. *L'identité de la France*, II/2, p. 420; *IF-II*, p. 666.
2. *Ibid.*, II/1, pp. 146-150; *IF-II*, pp. 163-166.
3. *Ibid.*, II/2, pp. 225-226; *IF-II*, pp. 458-459.

historia agraria de Francia. El eje de su magna obra sobre el tema es una comparación entre las diversas suertes del campesinado cuando sus señores procuraron resolver el problema de la crisis de las rentas feudales a fines de la época medieval en Europa.[1] En el este del continente, el resultado de este proceso fue la concentración de las tierras en manos de los señores y la aparición de una nueva servidumbre; es decir, pérdida de la libertad y la seguridad personales. En Inglaterra, entrañó la conversión de los arriendos a perpetuidad en arriendos temporales; es decir, libertad personal e inseguridad. Únicamente en Francia se dio una amplia transformación de los arriendos basados en el Derecho consuetudinario en propiedades hereditarias; es decir, libertad personal y seguridad. La consolidación de esta agricultura de pequeños terratenientes, que nunca fue completa, pero que tampoco dio marcha atrás, se convirtió en la clave de la estabilidad social y el atraso tecnológico de la Francia rural hasta la época del propio Bloch.

Cerca de cincuenta años después, Robert Brenner desarrolló el núcleo de las ideas de Bloch en un magistral estudio comparado de las diversas relaciones de propiedad que surgieron de las luchas de clase por la tierra en toda Europa y sus consecuencias para el desarrollo del capitalismo agrario, en otro paralelo triple entre Europa oriental, Francia e Inglaterra dentro de un marco sistemático. La descripción de Brenner fue considerada un hito y desencadenó entre los historiadores el debate internacional acaso más importante desde la guerra.[2] La ausencia de cualquier mención a ese debate en la obra de Braudel resulta asombrosa y deja entrever algo más que un capricho individual. En efecto, esta controversia, cuyo tema afectaba a Francia y en la que participaron conocidos historiadores franceses, no ha sido traducida al francés. Quizá el ilustre y omnipresente Emmanuel Le Roy Ladurie se sintió molesto ante una controversia intelectual en que

1. *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, París, 1931, pp. 126-129.

2. Luego de su aparición original en *Past and Present*, entre 1976 y 1982, las contribuciones fueron reunidas y publicadas con el título de *The Brenner Debate* (eds. T. H. Aston y C. H. E. Philpin), Cambridge, 1985.

sus propias ideas eran objeto de discusión. Pero ¿pudo entrañar esto una prohibición? Al parecer, la respuesta tiene aún más connotaciones y está en relación con el modo como ha evolucionado la tradición de *Annales*. Uno de los hechos más sorprendentes de su evolución en los últimos tiempos es la medida en que ha renunciado a dos de los legados más importantes de la obra de Bloch: su insistencia en una historia plenamente comparada y su interés por las relaciones sociales de propiedad y dependencia. La mayor parte de lo publicado recientemente en *Annales* está dedicado a Francia; el contraste en este punto con la tendencia anglosajona salta a la vista. En esta nueva literatura, el lugar de la propiedad ha sido ocupado en la práctica por la demografía, considerada a menudo, en teoría, una alternativa a ella.[1] Gran parte del debate de Brenner, sin duda, se centraba en la importancia atribuida a cada una de estas opciones rivales como mecanismo explicativo del cambio histórico.

En la versión que Le Roy Ladurie ha hecho famosa, la interpretación demográfica de la historia agraria francesa hace hincapié en los ciclos malthusianos que se cumplen a largo plazo en las áreas rurales. El crecimiento de la población campesina hacía subir los precios e inducía a dividir las parcelas, lo que precipitaba crisis de subsistencia que a su vez provocaban un decremento en la población y la concentración de la tierra, circunstancias que luego desencadenaban una renovada alza en los precios y en el número de habitantes, que con el tiempo volvía a los niveles anteriores. Así, sostenía Le Roy Ladurie, se estableció un sistema «homeostático» que imponía férreas restricciones al crecimiento económico precapitalista. Desarrollado en el Languedoc, entre las postrimerías del siglo XV y mediados del siglo XVIII, se extendió luego a toda Europa occidental, y dejó de ser, al menos en teoría, una experiencia típicamente francesa.[2] En este contexto, otro

1. Para un ejemplo a ultranza, véase Hervé Le Bras, *Les trois Frances*, París, 1986, que pretende derivar virtualmente la totalidad de la economía y la geografía electoral del país de un conjunto de tipos de familia regionales, presentados como otras tantas opciones racionales frente al centralismo francés.

2. Emmanuel Le Roy Ladurie, «A Reply to Robert Brenner», en *The Brenner Debate*, pp. 102, 104.

de los historiadores del grupo de *Annales* se ocupó de un fenómeno mucho más llamativo y específicamente francés. En una serie de trabajos, tanto profesionales como de divulgación, Pierre Chaunu estudió la precoz difusión de los métodos anticonceptivos en la Francia rural del siglo XVIII, métodos que ya no adoptaban la forma «ascética» del matrimonio tardío, como era tradicional en la fase descendente del ciclo malthusiano, sino una nueva forma «hedonista», para escándalo de los predicadores contemporáneos, la del *saut de l'ange* en el lecho matrimonial. Algo excepcional, sin duda, ocurrió en Francia, como subraya Braudel: un patrón de comportamiento sexual que distinguía al país del resto de Europa tuvo como resultado un crecimiento mucho menor de la población durante el siglo XIX. ¿Cuáles fueron las razones de ello? Braudel sugiere que la coincidencia de una densidad rural elevada, que se prolongaba desde hacía mucho tiempo, y un escepticismo moral inédito, efecto del peculiar cambio de actitudes que tuvo lugar en Francia a causa de la Reforma y la Contrarreforma. La versión de Chaunu es más mezquina: la mecha de «la revolución contra la vida» fue el hiperindividualismo de los pequeños propietarios, consecuencia de la superpoblación de las zonas agrícolas, y fue encendida súbitamente por la ruptura con la religión tradicional en la década de 1790.[1] En cualquier caso, no cabe duda de que la estabilidad de la economía campesina francesa hasta los últimos días de la Tercera República se debió a una autorregulación biológica única en su género ni de que, si algún complejo estructural define el carácter de la moderna sociedad francesa, más que cualquier otro sería éste, que, en términos weberianos, podría denominarse producción tradicional y reproducción racionalizada.

¿Cómo han evolucionado, por otra parte, esas tendencias después de la Segunda Guerra Mundial? Durante casi dos décadas, a partir de 1945, en Francia se invirtieron de repente las pautas del

1. Compárese *L'identité de la France*, II/1, pp. 181-185; *IF-II*, pp. 199-202, con *La France*, pp. 273-274, 279. Curcio advirtió la importancia cultural de este modelo francés en su perspicaz estudio, anterior a la guerra, *The Civilization of France* (1930), hoy superado, pero que aún es acaso el mejor ensayo corto sobre el tema.

pasado y experimentó altas tasas de natalidad, crecimiento que Chaunu atribuye a la autoeliminación «suicida» de la mayoría secularizada durante el período de entreguerras, cuando dos quintos de la población adulta francesa engendraron sólo uno de cada diez niños, mientras que una minoría (casi toda católica) de un treceavo de la población procreó uno de cada cuatro niños. Esta recuperación, milagrosa, según Chaunu, no duró mucho tiempo. Llegados los años setenta, incluso entre los católicos se dejaban sentir los efectos de la «peste blanca», y las tasas de reproducción eran negativas. Ahora, sin embargo, se trataba de un catastrófico patrón general en todo Occidente, no sólo en Francia, y la apologética cristiana guardaba silencio en todas partes.[1] Entre tanto, el campesinado padecía un «diluvio que ni el propio Bloch habría imaginado», en palabras de Braudel, cuando la modernización engulló finalmente el antiguo orden rural y dejó sólo un siete por ciento de la fuerza laboral en la agricultura. «El acontecimiento que eclipsa todos los demás en la Francia del pasado, y más aún en la de la actualidad, es el colapso de la sociedad campesina», una forma de vida equilibrada sostenida durante larguísimo tiempo por sus virtudes: la laboriosidad, la sabiduría práctica, el rechazo del lujo.[2] Aunque en ocasiones sugiere que éstas subsisten en las pequeñas poblaciones donde mora todavía la mitad de los franceses, el libro de Braudel se cierra con una nota de nostalgia por el mundo aldeano en que creció, sepultado por sucesivos aludes. Este sentimiento de pérdida se ve atemperado por el credo estoico que lo distingue tanto de los marxistas como de los liberales: «Los hombres rara vez hacen su propia historia; es más bien la historia la que los hace y así los absuelve de toda culpa.»[3] La parte final de la obra, pues, pone en duda la validez de su título. Si el complejo histórico más distintivo de la Francia moderna ha desaparecido, ¿qué queda de su identidad? Al integrarse en el patrón estandarizado de la producción y la reproducción capita-

1. Véase *La France*, pp. 276-277, 359-361; respecto al apasionado natalismo de Chaunu, véanse sus alarmadas advertencias en *Le refus de la vie* (1975), *La peste blanche* (1976), *Un futur sans avenir* (1979).

2. *L'identité de la France*, II/2, pp. 427-430; *IF-II*, pp. 674-677.

3. *Ibid.*, II/2, p. 431; *IF-II*, p. 679.

listas avanzadas, ¿en qué medida ha perdido Francia el espíritu que Braudel trataba de encontrar?

La respuesta, desde luego, es que un país no se diferencia de otro sólo por su estructura social, sino también por su cultura. Si bien no son independientes, el espectro de las relaciones que pueden darse entre ellas es muy amplio. En un extremo, el sistema de castas hindú, que establece funciones hereditarias, prescritas por la divinidad, para todos los implicados en la división del trabajo, funde prácticamente ambos conceptos. En el otro extremo, las modernas sociedades capitalistas, aunque se asemejan unas a otras en todos sus rasgos estructurales –la distribución de la fuerza laboral, grado de urbanización, perfil demográfico, tamaño y función del Estado–, resultan todavía muy disímiles en lo que respecta a su cultura: nadie confundiría a Bélgica con el Japón. Dado que Braudel basa sus reflexiones históricas en lo que denomina «la perspectiva del presente», cabría decir que buscaba la identidad de Francia en un lugar equivocado, pues las corrientes subterráneas de población y producción a largo plazo a las que dedica sus dos volúmenes tienden a coincidir con las de los otros países. Tal vez la secuela, centrada en la política y la cultura, que no pudo escribir debido a que le sorprendió la muerte, hubiera podido dar respuestas menos sujetas a la erosión contemporánea.

Esto era, en efecto, lo que se proponía conseguir, a su manera, de la literatura tradicional acerca del carácter nacional. Hoy en día, la idea de la existencia de un carácter nacional es ampliamente desechada por los estudiosos. Sospechamos que pocos de los lectores de este libro, si se les preguntase directamente, afirmarían creer en ella. Pero ¿cuántos de ellos sentirían escrúpulos acerca de la expresión familiar «es muy propio de un...» aplicada a un extranjero o a un compatriota de otra zona del país en la conversación cotidiana? No hay generalizaciones que parezcan en principio más insostenibles ni que resulten más difíciles de evitar en la práctica. El prejuicio que llevan implícito tales juicios ya se advertía en la época de la Ilustración. El primer gran escritor que se ocupó del tema, David Hume, lo introduce precedido por la siguiente advertencia: «el vulgo tiende a llevar a extremos el carácter nacional»; mas no por ello debe negarse su existencia. «Los hombres sensatos condenan estos juicios indiferenciados,

pero, al mismo tiempo, aceptan que cada nación tiene un conjunto de costumbres peculiar y que algunas cualidades particulares suelen hallarse con mayor frecuencia en un pueblo que en sus vecinos.»[1] Hume se proponía demostrar que el carácter nacional, entendido de esta manera, no era producto de un entorno geográfico determinado, sino de las mudables circunstancias políticas, económicas y diplomáticas: «la naturaleza del gobierno, las revoluciones de los asuntos públicos, la abundancia o la penuria en las que vive la gente, la situación del pueblo frente a sus vecinos.»[2] A lo sumo, admite que quizá a causa del clima haya una mayor inclinación de los pueblos del Norte al alcohol y de los del Sur a la lujuria: «el vino y el aguardiente calientan la sangre congelada», mientras que «el agradable calor del sol exalta la pasión entre los sexos.»[3] Por lo demás, son los factores morales los que cuentan, no los físicos. Los ingleses poseen el temperamento más variado entre todas las naciones del mundo, si bien evidencian «el menor carácter nacional, a menos que esta misma singularidad pueda pasar por tal».[4] Semejante variedad no depende de la incertidumbre del clima, compartida por los escoceses, más conformistas, sino de la naturaleza mixta del gobierno (una mezcla de monarquía, aristocracia y democracia), de la compleja conformación de sus gobernantes (nobles y mercaderes), del número de religiones (pueden hallarse todas las sectas) y de la libertad personal que hacen posible estos pluralismos. Si sustituimos territorio por temperamento, la diversidad se convierte en este caso en el sello de Inglaterra, más que en el de Francia.

La autocomplacencia inherente a estos juicios no pasó inadvertida para los escritores de entonces, como no pasa inadvertida

1. «Of National Characters», en *Essays, Moral, Political and Literary*, Indianápolis, 1987, p. 197. El ensayo fue escrito en 1742.

2. *Ibid.*, p. 198.

3. *Essays*, p. 213. Si bien acepta que «la pasión por el licor puede ser más brutal y degradante que el amor», Hume observa que «esto no otorga tanta ventaja a los climas del Sur» como podría imaginarse, pues, «cuando el amor sobrepasa cierto grado, torna celosos a los hombres y quebranta el libre trato entre los sexos, del que tanto depende, por lo general, el refinamiento social de una nación».

4. *Ibid.*, p. 207.

para los de hoy. Kant replicó que era precisamente la afectación de individualidad por parte de los ingleses lo que expresaba su desdén colectivo hacia los extranjeros, una arrogancia nacida de la ilusión de autosuficiencia. El carácter, en todo caso, no era tanto una mera disposición fáctica como una unidad normativa que sólo se alcanza por la coherencia de la conducta ética. «El hombre de principios tiene carácter.» Por fortuna, los alemanes eran famosos por su buen carácter, que combinaba la honestidad, la laboriosidad, una profunda inteligencia y la modestia (si bien con una pizca de innecesaria condescendencia y pedantería).[1] Un siglo después, Nietzsche retoma la polémica, a la que da una gran altura intelectual. Comparados con los ingleses, «un hatajo de borrachos y libertinos que sólo aprendieron a emitir gruñidos morales gracias a la influencia del metodismo y, en épocas más recientes, del Ejército de Salvación», los alemanes quizá merezcan también ser objeto de sarcasmo, pero son, con todo, más complejos, más generosos, más imprevisibles que otros pueblos, la nación que, por encima de todas, elude la definición.[2] La adaptabilidad de la idea de la identidad nacional resulta sorprendente. Más allá de los Alpes, Vincenzo Gioberti la incorporaba con igual habilidad a su explicación de la *Primacía moral y civil de los italianos*. Adelantada en el mundo de la acción por el papel que desempeña la Iglesia Católica y, en el ámbito del pensamiento, por su liderazgo en filosofía, teología, ciencia, arte de gobernar, literatura, pintura, Italia es «la madre patria de la raza humana», cuya misión civilizadora consiste en promover la unidad del continente; des-

1. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), en *Werke*, vol. X, Darmstadt, 1983, pp. 659, 625, 667-670. Por su parte, Voltaire, en la *Enciclopédie*, encontraba que los franceses despertaban la envidia de Europa por su galantería y su urbanidad, y que su genio para la filosofía probablemente era igual que el de los ingleses, mientras que para la literatura no tenía parangón con el de ningún otro pueblo (vol. XV, edición de 1779, pp. 338-342). La principal discusión teórica acerca de las diferencias nacionales aparece en el extenso capítulo sobre *mœurs* escrito por Marmontel, quien considera el impacto que tienen sobre las costumbres, por este orden, el gobierno, el clima, la actividad económica, el campo y la ciudad, y la clase social.

2. *Jenseits von Gut und Böse*, Leipzig, 1896, pp. 222, 209. *Beyond Good and Evil*, Londres, 1967, pp. 211, 197.

pués de todo, la variedad de Italia hace de ella «el espejo y la síntesis de Europa».[1] Entre tantos elogios autodirigidos, sobresale un caso opuesto. Leopardi, al menos, es una prueba de que no todo era vanagloria. Al meditar con tristeza sobre el carácter de sus compatriotas durante la restauración del antiguo régimen tras las guerras napoleónicas, llega a la conclusión de que su rasgo sobresaliente no es la diversidad, sino el conformismo, acompañado por el constante despliegue de un cinismo inmune a la superstición medieval pero incapaz de la sociabilidad moderna, producto de una historia de opresión que combina las peores formas de sofisticación y atraso.[2] Las costumbres de los italianos exigían reformas, no indulgencia. Estas amargas reflexiones permanecieron inéditas hasta comienzos de nuestro siglo.

Para entonces, en el nuevo mundo de la industria del armamento y la erudición académica, el carácter nacional se había convertido en objeto de importantes tratados teóricos en las potencias rivales. Tres casos ejemplifican este cambio. En Francia, Alfred Fouillée, colega de Durkheim y partidario también de los gobiernos de unión nacional durante los años noventa, publicó en 1902 un *Esquisse psychologique des peuples européens*, la primera visión de conjunto sobre los distintos temperamentos del continente. Su patriótico objetivo, explicaba, era informar a los franceses lo más exhaustivamente posible acerca de sus vecinos, para que no fueran engañados por ellos ni cayeran en sus celadas. Fouillée desconfiaba de los rusos y admiraba a los ingleses, aun cuando criticó su egoísmo colonialista; el libro contiene una defensa de la *Entente Cordiale* negociada poco después. En cuanto a los franceses, sobresalen por su amable vivacidad, su ingenio crítico, su apasionada lógica, su fraternidad y generosidad para con

1. *Il primato morale e civile degli italiani*, Bruselas, 1843, vol. II, pp. 399-401.

2. *Dei costumi degl'italiani*, Venecia, 1989, pp. 141-149. Italia era entonces moralmente inferior a las naciones más cultivadas y sociables que ella: Francia, Inglaterra y Alemania, así como a naciones que no lo eran tanto: Rusia, Polonia, Portugal y España, porque éstas, al menos, conservaban un *ethos* del pasado, a pesar de cuán bárbaro fuese. Leopardi hace entonces una magnífica denuncia de la intolerancia religiosa y la opresión feudal (pp. 151-152). Estas reflexiones fueron escritas en 1824 y publicadas en 1906.

otras naciones, a pesar de que beben en exceso y tienen muy pocos hijos: «pierden la batalla todos los días» contra los alemanes.[1] En la galería de tipos que presenta Fouillée, los factores estáticos de raza o entorno tienen, al contrario que en los supuestos materialistas, menor importancia en la conformación del carácter nacional que las dinámicas *idées-forces* trasmitidas por cada élite a las masas.

Fouillée se sentía turbado, como lo sugiere lo que antecede, por los peligros del marxismo. Cinco años más tarde, Otto Bauer publicó su extenso trabajo *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia en Austria*. En él, algo que hoy en día se suele olvidar, desarrollaba una compleja exposición teórica de la idea de carácter nacional, concepto que Kautsky y otros marxistas estimaban herético, pero que Bauer consideraba esencial rescatar de la oda, el *feuilleton* y la taberna si había de combatirse el nacionalismo de forma efectiva. Esto jamás podría lograrse negando las especificidades palmariamente evidentes de cada nación, sino explicándolas de forma racional como productos históricos diversos, cosa que Bauer pretendía hacer mediante un análisis comparado de los orígenes sociales del empirismo inglés y el racionalismo francés como rasgos nacionales sobresalientes, dentro del espíritu de Hume.[2] Tales rasgos son siempre mudables, como puede apreciarse por la relativamente reciente decadencia de la tradicional *Gründlichkeit* (disciplina) alemana, valorada todavía por Engels, pero convertida luego en un monótono culto de los hechos consumados y la fuerza bruta. El término carácter nacional denotaba una comunidad de cultura en que se incluían las artes y las ciencias, la vida pública y las costumbres de un pueblo, si bien, en una sociedad dividida en clases, los trabajadores se ha-

1. *Esquisse psychologique des peuples européens*, París, 1902, p. 331. Otro de los objetivos políticos del libro era refutar las teorías predominantes sobre la decadencia de «las razas neolatinas», propiciadas por las derrotas de Francia, España e Italia en Sedán, Cuba y Filipinas y Adowa.

2. *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, en *Werkausgabe*, vol. I, Viena, 1975, pp. 57-60. Kautsky, en especial, había acusado a Bauer de emplear la noción antimarxista de carácter nacional, pues argumentaba que las naciones no estaban definidas por una cultura común, sino sólo por un lenguaje compartido. Bauer rebatió ampliamente sus argumentos.

llaban excluidos de ella hasta cierto punto. El socialismo significaría por primera vez su cabal extensión a todos los estratos y la libre autodeterminación. Contrariamente a las expectativas de muchos marxistas, esto conduciría a un aumento, y no a una mengua, de la diferenciación de los caracteres nacionales, pues aunque las dimensiones materiales de la cultura ciertamente se harían más cosmopolitas una vez que la clase obrera alcanzara el poder, su apropiación espiritual resultaría también más democrática; en otras palabras, quedaría naturalizada a través de millones más de mentes y sensibilidades individuales que en el pasado, lo cual impediría la asimilación convulsivamente rápida de las modas extranjeras típicas de las élites restringidas, como la de los oligarcas japonesas de la era Meiji.[1] Cuanto más popular fuese una cultura, más nacional se mostraría, sin perjuicio de la solidaridad internacional del trabajo.

En Inglaterra, fue un liberal quien trató el tema del modo más sistemático. En su trabajo acerca del carácter nacional, publicado en 1927, Ernest Barker elaboró un cuidadoso marco teórico para su análisis y realizó una aplicación empírica de su esquema a Inglaterra. Recurriendo a unas categorías que suelen atribuirse de manera equivocada a Marx (y que son rechazadas con cierto nerviosismo por los marxistas; de hecho, se remontan a Harrington), Barker distribuye los factores que inciden sobre la formación del carácter nacional en una base material, que comprende los elementos genéticos, el contexto geográfico y la composición socioeconómica, y una superestructura cultural, que abarca el derecho, el gobierno, la religión, la lengua y la literatura, y la educación. El segundo conjunto resulta más significativo que el primero y más susceptible de modificaciones conscientes. El carácter nacional así moldeado se entiende mejor como una «tradición» transmitida, pero que cuenta con un infinito número de matices.[2] Barker no pasó por alto los contrastes regionales dentro de Inglaterra y advirtió la importancia de la división entre el su-

1. *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, pp. 166-170.

2. *National Character*, Londres, 1927, pp. 9, 270. En su hábil examen del contexto geográfico, Barker muestra la influencia de Fevbre: fue uno de los primeros lectores ingleses de *La terre et l'évolution humaine*.

deste y el noroeste desde la época anglosajona en adelante; pensaba, sin embargo, que el reducido tamaño del país había contribuido a dar mayor cohesión a las diferentes facetas de su tradición que en otros lugares. Para él, los factores determinantes de esa tradición eran unas fronteras marítimas claramente definidas que permitían prescindir de un poder ejecutivo fuerte; la evolución del derecho común, más importante incluso que el Parlamento en la formación de un espíritu de legalidad y compromiso; el doble legado de la reforma religiosa, que dio lugar al sistema bipartidista y dejó un emprendedor paso de puritanismo; la inclinación ética y social de gran parte de la literatura nacional y su animadversión por lo especulativo; la preocupación de las escuelas por moldear el carácter más que por la mera erudición. Resultado de lo anterior, como cabía esperar, es una descripción benevolente del carácter nacional inglés y, desde luego, nada desinteresada. El imperio apenas influye en él. Barker pensaba que las naciones debían coincidir con los Estados, pero, como éste no era el caso del Reino Unido, resolvió el problema con un elegante prefijo: Escocia era una nación que se asemejaba a un cuasiestado, mientras que el Estado de la Gran Bretaña venía a ser una cuasinación.[1] La mayor debilidad de los ingleses radicaba en su sistema educativo, influido por la religión, clasista y desatendido por el Estado, lo cual representaba una enorme desventaja a nivel internacional. Esta crítica parece actual. Barker presintió las dificultades económicas que provocaría la disminución de las tradicionales exportaciones inglesas. Así y todo, estimaba que las escuelas no debían formar a los ciudadanos para un trabajo más eficiente, sino para un ocio más creativo. Nada podría hacer más obsoleto este libro.

De hecho, éstos fueron los últimos intentos ambiciosos por analizar los elementos constitutivos del carácter nacional. La idea, desde luego, no desapareció, pero se sumergió gradualmente en la maleza del folclore y el *feuilleton* de la que Bauer pretendía rescatarla. Obras de divulgación como *The Lion and the Unicorn*,

1. *National Character*, p. 131. Barker destaca el papel desempeñado por el calvinismo en la formación de una cultura escocesa independiente (pp. 188-194).

de Orwell, o charlas radiofónicas como *The Englishness of English Art*, de Pevsner, siguieron promoviendo este tipo convencional de autoestima, en tanto que las bibliotecas públicas se vieron invadidas por reportajes sobre *The Russians*, *The Italians*, *The French*, un género de larga tradición destinado a satisfacer la curiosidad acerca de los demás.[1] Sin embargo, los trabajos serios dejaron de aparecer. El bodrio de André Siegfried, publicado en 1950, *L'âme des peuples* (la tenacidad inglesa, el ingenio francés, la disciplina alemana, el misticismo ruso), representa el desdichado fin de esta tradición ensayística. En los años sesenta, el carácter nacional no era ya un tema que se tomara en serio. ¿Cuáles fueron las razones de su eclipse? Durante su apogeo, siempre fue asociado con la idea más amplia de una cultura nacional. Este término, popularizado durante el siglo XIX, nunca fue definido de modo riguroso. Con el transcurso del tiempo, sin embargo, llegó a comprender cuatro elementos principales: las costumbres tradicionales, los valores establecidos, la producción artística e intelectual y los objetos de uso cotidiano, correspondientes, en suma, a los ámbitos de la sociabilidad, la moralidad, la creatividad y el consumo. (Paradigmáticamente, podríamos decir: «Fanny Price bebe demasiado *negus*[2] en el baile de Mansfield Park.») Durante la época de Hume, el acento recayó sobre los dos primeros, las costumbres; en la de Bauer, el tercer elemento, la filosofía o la literatura, fue considerado el más importante. Sólo cuando apareció la etnografía doméstica, nacida de la observación de las masas, el último elemento ocupó por fin el lugar preponderante, lo que permitió a Orwell cantar las alabanzas de la vida cotidiana británica.

Desde la Segunda Guerra Mundial, cada una de estas contribuciones tradicionales a las diferentes culturas nacionales de Europa occidental ha estado sometida a grandes presiones. En todos los países capitalistas avanzados el mundo de los objetos cotidianos se ha vuelto cada vez más híbrido y homogéneo a me-

1. Véase, por ejemplo, Luigi Barzini, *The Italians* (1964); Sanche de Gramont, *The French* (1969); Hedrick Smith, *The Russians* (1976); David Marsh, *The Germans* (1989).

2. Bebida refrescante hecha a base de vino, agua caliente, azúcar y especias. *(N. de la T.)*

dida que los circuitos internacionales de producción y comercialización se han ido ampliando. Los antiguos signos de diferenciación se han desvanecido progresivamente. En primer lugar el vestido: los días del sombrero de copa y la boina han pasado a la historia; de lo que fue un extenso repertorio, sólo subsiste el *Tracht* austriaco, acaso porque siempre pareció que «vestía». La dieta se ha mostrado mucho más resistente al cambio, pero las épocas en que la propaganda de hamburguesas en el metro de París era cubierta de grafitos como *Français, Françaises, rejetez cette bouffe déshonorante* han pasado también a la historia: la comida rápida y la *nouvelle cuisine* encuentran aceptación en todo el mundo. El mobiliario se unifica con la generalizada adopción de unos mismos estilos. Si en el entorno urbano ello no se nota tanto, pese a los bloques de oficinas y las casas prefabricadas, se debe a que muchos edificios fueron construidos antes de la guerra, más que a la existencia de verdaderos estilos regionales. En las esferas del arte y de la comunicación, el auge de la imagen en detrimiento de lo impreso, y de lo popular a costa de lo elitista, define cada vez más una zona única de lo imaginario, delimitada por la fibra óptica. El lenguaje, con mucho el más inexpugnable de los recintos cerrados de la cultura hasta ahora, ha sido socavado en ciertos aspectos críticos. Entre tanto, las disciplinas de socialización que en un tiempo inculcaron códigos y costumbres radicalmente distintos se han relajado: los sistemas escolares ya no encarnan ideales educativos antagónicos en la misma medida que antaño, y, sea por convicción o por desmoralización, los métodos pedagógicos progresistas se han adoptado de un modo general. Las aulas, concebidas antes como claves de bóveda de la cultura nacional, ahora cada vez hablan menos de la nación, y, muchas veces, incluso de la cultura.

Si el carácter nacional era el precipitado humano de cultura nacional, –es decir, encarnaba el abanico de cualidades y pautas de conducta que promovía dicha cultura–, cualquier debilitamiento de esta última por fuerza tenía que alterar las ideas que lo conformaban. Pero lo cierto es que ya con anterioridad a la propia idea del carácter había sido puesta en duda y atacada independientemente. Si su imagen más vigorosa había sido proporcionada por la ficción realista, los primeros ataques radicales

contra ella provinieron también de la literatura, a raíz del amplio rechazo de todo yo estable por el modernismo de comienzos del siglo XX, incluso por parte de una figura de transición como Lawrence. El impacto del psicoanálisis debilitó aún más los supuestos tradicionales acerca del carácter individual como unidad moral. Así pues, ya se había perdido buena parte de la confianza que inspiraba este término como categoría personal para la época en que los cambios en las condiciones culturales acarrearon su menoscabo como atributo nacional. Y se creó una nueva situación, en la que ambos conceptos podían ser repudiados. Al menos un historiador, Theodore Zeldin, ha llevado hasta sus últimas consecuencias la lógica de este cambio. Crítico mordaz de las tesis de Braudel,[1] su propio estudio, *The French*, rechaza la existencia de una coherencia nacional o personal argumentando que actualmente los individuos se diferencian entre sí más que en cualquier época pasada y que su personalidad está más disociada que nunca. Como resultado de ello, sostiene con entusiasmo, ha surgido una sociedad en la que todo el mundo puede adoptar el estilo de vida que quiera, por muy zarrapastroso que sea: Durkheim descansa en paz y la anomia se convierte en un lujo a medida que Francia se adentra en «la edad del capricho».[2] No se explica qué razones hay para seguir llamando franceses a los habitantes de Francia, teniendo en cuenta los puntos de vista de este «posplurализmo»; quizá sea también un capricho. El único justificante del libro sería, al parecer, que «todas las pasiones humanas pueden verse en acción en Francia».[3] Pocos historiadores se han mostrado dispuestos a *noyer le poisson* de esta manera.

Lo que ha ocurrido, más bien, es un cambio de registro. Durante la década pasada, el discurso acerca de las diferencias nacionales se ha trasladado del carácter a la identidad. Estos dos términos se usan a menudo como si fuesen intercambiables cuando, de hecho, sus connotaciones son claramente distintas. La noción de carácter es, en principio, amplia, pues abarca todos

1. *London Review of Books*, 16 de marzo de 1989. Se trata de la reseña del primer volumen de *The Identity of France*.

2. *The French*, Londres, 1983, pp. 510, 342.

3. *Ibid.*, p. 5.

los rasgos de un individuo o un grupo; autosuficiente, por cuanto no precisa de un referente externo para su definición, y mudable, pues permite modificaciones parciales o generales. En contraste con ella, la idea de identidad resulta más selectiva: evoca más bien algo interior y esencial; además, es relacional, pues exige un elemento de alteridad para su definición, y perpetua, pues indica lo que permanece continuamente igual. Al hablar de individuos, por lo común utilizamos el término identidad con dos sentidos principales. El primero, casi ontológico, cuando deseamos sugerir el núcleo más profundo de la personalidad. El segundo, social, cuando aludimos a los papeles dentro de la división del trabajo. Hay una tensión evidente entre ellos. Comparada con el carácter, podríamos decir que la identidad parece algo más profundo y más frágil: por una parte, está fundamentada desde el punto de vista metafísico, pero, por otra, es a la vez débil y dependiente desde el punto de vista sociológico. No es fortuito que en el lenguaje habitual se hable de «cambios» de carácter, pero de «crisis» de identidad: el carácter, en general, no se halla sujeto a crisis, ni la identidad es susceptible de cambios, salvo en el sentido figurado que la disfraza, pero no la altera, como en las historias de capa y espada. Lo que separa estas dos concepciones no es sólo la diferencia entre evolución y cambio brusco. Hay un contraste aún más importane: la segunda debe implicar cierto grado de conciencia de uno mismo, mientras que ello no es necesario en el caso de la primera. La identidad, en otras palabras, posee siempre una dimensión reflexiva o subjetiva, en tanto que el carácter puede ser, en casos extremos, algo puramente objetivo, percibido por los demás sin que el agente tenga conciencia de él.

Lo que es válido para los individuos vale también para los pueblos. Si el carácter nacional era considerado una manera de ser fija, la identidad nacional es una atribución consciente y deliberada. Implica siempre un proceso de selección, en el cual la masa empírica de la vida colectiva se destila para darle una forma heráldica. En este caso, la subjetividad resulta inseparable de la simbolización. Los símbolos capturan el pasado y anuncian el porvenir. La memoria es un elemento crucial para la identidad, mas no para el carácter. También lo es la misión, la *raison d'être* de una contribución específica al mundo, que supera el mero *être*

de una existencia particular dentro de él. Unidas, memoria y misión confieren a la idea de identidad nacional su fuerza normativa. La noción de carácter nacional nunca fue meramente descriptiva, en razón de lo señalado por Kant: el carácter es también la virtud del dominio de uno mismo. Fouillée podía afirmar que sólo consideraría el lado bueno del carácter francés, no para adular a sus compatriotas, sino para incitarlos a vivir a la altura de sus ideales.[1] En cambio, Orwell, para quien describir y exaltar a sus compatriotas era prácticamente lo mismo, pues creía tener ante sí una tarea vital de mejoramiento: su descripción de sus compatriotas estaba destinada a «sacar la verdadera Inglaterra a la superficie».[2] Aquí, como sugiere el título heráldico de su obra, la tarea de extracción y sublimación ya se aproxima al curso zigzagueante de la identidad nacional. El término que usa Orwell, «carácter innato», vacila entre los dos conceptos. Pero la vigorosa argumentación con que lo apoya, sin embargo, anticipa muchos de los temas de la literatura posterior: «Inglaterra siempre será Inglaterra, un animal eterno que se extiende hacia el futuro y hacia el pasado y que, como todas las cosas vivas, tiene el poder de cambiar hasta hacerse irreconocible y, no obstante, permanecer siempre igual.»[3] Sin duda, un unicornio, más que un león.

De manera más elaborada, menos burdamente demagógica, la identidad nacional llegaría a asumir una apariencia en la que se funden de algún modo lo fáctico y lo ideal, lo mudable y lo eterno. Braudel expresa con elocuencia el proteico resultado de ese proceso: «¿Qué queremos decir, pues, al hablar de la *identidad de Francia*, sino algo superlativo, sino una problemática fundamental, sino la forma como la propia Francia se ha conformado a sí misma, sino el fruto vivo de lo que un pasado interminable ha depositado, capa por capa, del mismo modo que la imperceptible sedimentación del lecho del mar produjo el firme piso de la corteza terrestre? En síntesis, es un residuo, una amalgama, el re-

1. *Esquisse psychologique des peuples européens*, p. 455.
2. *The Lion and the Unicorn*, Londres, 1982, p. 123.
3. *Ibid.*, p. 70.

sultado de adiciones y mezclas. Se trata de un proceso, de una lucha contra sí misma, destinada a prolongarse indefinidamente. Si se detuviera, todo se derrumbaría. Una nación sólo puede *ser* a costa de buscarse siempre, de transformarse siempre en la dirección de su desarrollo lógico, de probarse sin cesar contra otras naciones y de identificarse con la mejor y más esencial faceta de sí misma.»[1] Aquí la prosa, que imita los acrecentamientos que evoca, alterna constantemente entre estratos geológicos y deontológicos –lo que ha llegado a existir por un proceso inmemorial y lo que debía llegar a existir por razones trascendentes– como principios de definición. *The Identity of France* puede considerarse, en este sentido, una formulación clásica del género, en su expresión más noble y libre de prejuicios.

¿Qué ha originado el auge del discurso acerca de la identidad nacional? La respuesta se halla, en parte, en la decadencia misma de la idea de carácter nacional. Cuando sus fundamentos tranquilizadores empezaron a vacilar, en la época de los cambios sociales de la posguerra, se hizo necesario encontrarle un sustituto moral. La concepción más estrecha de identidad resultaba útil, pues sugería un vínculo más íntimo e idealizado que las pesadas relaciones de la costumbre cotidiana. No obstante, habría de surgir una dificultad. La identidad puede ser un concepto más profundo, pero también es, tanto para las naciones como para las personas, más frágil. La rigidez misma de su proyección social, en unas pocas imágenes entrañables, hace que pueda ser presa fácil de una especie de angustia estructural. Los motivos para ésta no tardaron en presentarse. Los acontecimientos que parecieron minar las bases del carácter nacional en Europa procedían esencialmente del mercado, pero ocurrieron muy pronto dos hechos que afectaron a los Estados. El primero fue la emigración a gran escala desde zonas no europeas, y el segundo, la consolidación de la Comunidad Europea. Los problemas relativos a la nacionalidad y la soberanía tocan mucho más el nervio de la identidad nacional que el consumo o el ocio. El plano político simbólico es su hábitat natural. La creciente preocupación, entre

1. *L'identité de la France*, I, p. 17; *IF-I*, p. 23.

los intelectuales y el pueblo, por la identidad nacional desde mediados de los años ochenta debe ser vista en ese contexto.

El libro de Braudel es producto de ella. De todas las naciones europeas, Francia ha sido tradicionalmente la más prolífica en autorretratos históricos, que desde la época de Guizot y Michelet han inspirado sucesivas versiones del papel de ese país en el mundo como portador de la cultura, la libertad o el valor. Braudel se consideró, acertadamente, situado en esa línea, pero el contexto en que escribía era distinto. Para la época de la presidencia de Mitterand, Francia había perdido las ilusiones de grandeza revividas con el gobierno magistral de De Gaulle durante la Quinta República. Desde el punto de vista económico, ya no le era posible sostener una política independiente en una Comunidad Europea dominada por Alemania. Desde el punto de vista diplomático, se había sumado a las filas de la OTAN, comandada por los Estados Unidos. Desde el punto de vista cultural, su prestigio se había mantenido gracias a ostentosas sucursales de empresas de Londres u Orlando. Dentro de sus fronteras se había establecido una población de cuatro millones de musulmanes norteafricanos, que trastornaban todas las imágenes raciales del país y muchas de las republicanas. Francia había sido antaño la tierra predilecta de la emigración europea, capaz de asimilar a polacos, italianos, judíos y belgas como ninguna otra. Los árabes del Magreb han demostrado ser un hueso más difícil de roer. El choque histórico que han representado los magrebíes para el reconfortante narcisismo francés debe situarse en el contexto de la especial naturaleza de Francia como nación-Estado. A menudo se olvida que, en Europa occidental, Francia es el *único* ejemplo importante de un antiguo Estado territorial que coincide con una comunidad nacional. Alemania e Italia permanecieron escindidas territorialmente durante largo tiempo, y, en cuanto a Inglaterra y España, son mezclas nacionales. Estas condiciones crearon el escenario que permitió el éxito de Le Pen. Fue la victoria electoral del Frente Nacional (20% en Marsella, 15% en los barrios residenciales de París) lo que introdujo, a la fuerza, el vocabulario de la identidad nacional en el lenguaje político francés. El libro de Braudel apareció a comienzos de 1986, rodeado de publicaciones contrarias sobre el mismo tema que abarcaban todo el espec-

tro ideológico: *L'identité française,* producida por Espaces 89, representaba a la izquierda y se contraponía a la derechista *L'identité de la France,* del Club de l'Horloge (rematada por el alcalde de Niza, Jacques Médecin, quien –antes de marcharse a los casinos del Uruguay– manifestaba el deseo de que sus conciudadanos rindieran más culto a Apolo que a Dioniso).[1] La inmigración y la educación, como era de esperar, se encuentran en el centro del debate. Braudel se ocupa también de ellas, correctamente, pero con cierto recelo, por ser los inevitables tópicos del momento. En este ambiente de tensión comunitaria y confusión intelectual, su libro vendió no menos de 400.000 ejemplares, con lo que se convirtió en un verdadero acontecimiento público.

Durante ese mismo año, la vida pública en Alemania se vio sacudida por la llamada «disputa de los historiadores», que tuvo lugar en el verano de 1986. Desde el punto de vista formal, su interés recaía en el significado de la solución final, pero su verdadero campo de batalla político, percibido como tal por todos los bandos, era el futuro de la identidad nacional. Los conservadores Michael Stürmer y Andreas Hillgruber sostuvieron, en efecto, que los crímenes del Tercer Reich no invalidaban la posición tradicional que el destino había dado a Alemania en el centro del continente. La identidad nacional más discontinua históricamente de Europa permanecía anclada geográficamente: los alemanes continuaban siendo el «pueblo del centro», como los había llamado Nietzsche, y su reunificación no podía ser diferida indefinidamente.[2] En el polo opuesto del debate, Hans-Ulrich Wehler y Jürgen Habermas rechazaron toda definición geopolíti-

1. El ensayo principal de la obra del Club de l'Horloge, escrito por Yvan Blot, indica su talante: «L'identité de la France –une aspiration menacée.» El título con que se inicia la colección de Espaces 89 es «Les crises identitaires». En su comentario sobre el éxito del Frente Nacional, Hervé le Bras explica que la motivación del electorado de Le Pen no se reduce a una xenofobia superficial, sino que «expresa también una crisis de la identidad nacional» (*Les trois Frances*, p. 66).

2. Michael Stürmer, «Deutsche Identität: auf der Suche nach der verlorenen Nationalgeschichte» y «Mitten in Europa: Versuchung und Verdammnis der Deutschen», en *Dissonanzen des Fortschritts*, Munich, 1986, pp. 201-209, 314-330; Andreas Hillgruber, *Zweierlei Untergang*, Berlín, 1986, pp. 72-74.

ca de la nación por considerarla un legado retrógrado del pasado que había conducido al régimen nazi.[1] Para Habermas, la identidad nacional alemana –y, evidentemente, cualquier identidad nacional moderna aceptable– sólo podía ser «posconvencional», esto es, basarse en una recepción crítica de principios universales. Esta visión teórica de la identidad estaba modelada según la psicología de la adolescencia de Erikson y Kohlberg, lo que daba un toque pintoresco a la controversia alemana. Para Habermas, la forma política que debía asumir una colectividad llegada a la madurez era un «patriotismo constitucional», lo que sólo podía alcanzarse en la Alemania Occidental.[2] Los acontecimientos no tardaron en revelar el precio de esta falta de perspectiva histórica, cuando su repetición por parte del Partido Socialdemócrata, tres años después, hizo de Kohl el amo de la unidad alemana.

Si bien en Francia el autoexamen nacional era una reacción ante la pérdida de cohesión y prestigio internacional, en Alemania era consecuencia de la recuperación de su antiguo status como gran potencia. Los primeros años de la década de los ochenta habían presenciado ya una ola de publicaciones en las que los más destacados estudiosos debatían el concepto de identidad nacional y la forma que asumía en Alemania.[3] Tras esta indagación se hallaba el formidable éxito económico de la República Federal. Los peligros de esta vinculación constituyen el argumento central del

1. Para la principal réplica histórica, véase Hans-Ulrich Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?*, Munich, 1988, pp. 174-189, 210.

2. Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt, 1987, pp. 135, 173-174; *The New Conservatism*, Cambridge, Mass., 1989, pp. 227, 261-262.

3. Véase, por ejemplo, *Die Deutsche Neurose–Über die beschädigte Identität der Deutschen*, Frankfurt, 1980 (patrocinado por la Siemens Stiftung); *Die Identität der Deutschen*, Munich, 1983 (ed. por Werner Weidenfeld); *Die Last der Geschichte-Kontroversen zur deutschen Identität*, Colonia, 1988 (ed. por Thomas Gauly). Este último presenta una de las escasas reflexiones comparadas sobre la forma de la identidad nacional, escrita por el distinguido historiador clásico Christian Meier, quien señala que resulta, al mismo tiempo, menos exhaustiva que la identidad colectiva que determinaba la ciudadanía en la ciudad-Estado griega (carente de otros elementos), y más consoladora, pero no por conferir más poder al individuo gracias a su pertenencia activa a la comunidad, sino por compensar su falta de poder mediante una adhesión a ella altamente simbolizada (pp. 61-62).

fogoso estudio realizado por el joven historiador inglés Harold James, *A German Identity*. En un vivo esbozo, James sugiere que, desde el punto de vista histórico, las concepciones de la identidad de Alemania como nación siguieron una secuencia que pasó de lo cultural a lo político y luego a lo económico desde fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX (en líneas generales, Herder, Mommsen, Rochau), y el ciclo se repitió en el siglo XX (Mann, Hitler, Erhard). Si bien el orgullo actual por el marco alemán parece relativamente benigno comparado con la arrogante insolencia de la época que siguió inmediatamente a la derrota de Francia en 1870 y la fundación del Imperio Alemán, el éxito económico resulta por naturaleza poco firme para fundamentar una identidad nacional, pues está sujeto a altibajos y desilusiones. Es mejor disfrutar de instituciones políticas estables que controlen una densa red de lealtades tradicionales.[1] En otras palabras, aquello que Burke recomendaba y Westminster suministra. James critica con dureza la miopía izquierdista-liberal respecto a la unidad alemana, pero sus propias hipótesis confunden legitimidad con identidad tanto como las de Habermas.[2] La Constitución alemana es, de hecho, mucho más democrática que la inglesa, aunque esta particularidad nacional no le interesa a ninguno de los dos; es sólo un orden parlamentario genérico, que, como tal, desde luego, no distingue a Alemania de ningún otro miembro de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico. Si bien el nacionalismo económico resulta peligroso, un patriotismo constitucional como el propuesto es vacuo. Podemos tener la certeza de que la reunificación, que va a triturar sin misericordia a las regiones y las clases sociales de la antigua Alemania Oriental, no ha puesto fin a la búsqueda de la identidad alemana.

1. *A German Identity*, Londres, 1989, pp. 4, 6, 9, 209.

2. «Die Nemesis der Einfallslosigkeit», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 17 de septiembre de 1990. Tras la unificación, James invirtió su argumento original. Ya no son las instituciones de la democracia constitucional las llamadas a proporcionar el necesario apoyo a la identidad nacional, sino los sentimientos de identidad nacional los que deben sustentar la democracia en Alemania Oriental, donde de otra manera corre el peligro de desacreditarse debido a las inevitables penurias económicas por las que pasará esa zona mientras se establece el capitalismo.

Entre tanto, en Oxford, los miembros del History Workshop debatían los mismos problemas, con una perspectiva más radical, en una serie de conferencias que se dieron a partir de 1984. Los resultados finales fueron publicados en 1989 en tres volúmenes con el título de *Patriotism–The Making and Unmaking of British National Identity*. En su excelente ensayo introductorio, Raphael Samuel, organizador y editor, destaca el segundo de estos procesos, el de la pérdida de la identidad nacional. Desde un comienzo distingue la identidad inglesa de la británica, como algo más rígido y formal, con connotaciones militares, diplomáticas e imperiales más bien que literarias o rurales, pero también más integradora para los recién llegados, y observa que el apego por ella ha disminuido notablemente desde los años cincuenta. El debilitamiento de la Commonwealth, la decadencia o la desnaturalización de gran parte de la economía, el descrédito de la Administración pública, la marginación de la Iglesia oficial y, la desaparición del antiamericanismo han suscitado una pérdida general de respeto por sus tradicionales puntos de referencia. Lo que se han multiplicado, a modo de compensación, han sido los innumerables esfuerzos de la industria del legado histórico, favorecidos por la sensibilidad popular, para preservar o falsificar el *bric-à-brac* material del pasado, desde tazas de baquelita hasta escoriales, y la vida popular que lo acompañaba. La grandilocuente retórica oficial de antaño ha dado paso a una inofensiva nostalgia, ridícula y de mal gusto. La identidad nacional, observa Samuel, es siempre un ideal vacilante en la vida de los individuos, pero acaso, insinúa, sus formas habían sido siempre más variadas en Gran Bretaña que en otros lugares, debido a la falta de la presión unificadora de las invasiones,[1] conjetura en la que incluso asoma la agradable fantasía de Hume.

La alternativa más radical a este panorama de decadencia de lo patriótico, convertido en un pluralismo moderadamente sentimental, proviene de Tom Nairn. Sugiere que la monolítica devoción de los británicos por su monarquía, cuyo culto se ha intensifi-

1. «Introduction; Exciting to be English», en *Patriotism–The Making and Unmaking of British National Identity*, vol. I, *History and Politics*, Londres, 1989, p. xv.

cado en el período de la posguerra, no se adecua a tal paradigma. El estudio realizado por Nairn sobre esta obsesión por la realeza, *The Enchanted Glass*, constituye, en efecto, la más profunda exploración individual de los mecanismos de identificación nacional de que disponemos. Llega a sostener que el caso del Reino Unido es anormal, pues allí la monarquía opera como un fetiche que ocupa el lugar del apego corriente a la nación-Estado, obstaculizado por la jurisdicción mixta y el arcaísmo constitucional de la «Gran Bretaña». Dado que la construcción de cualquier identidad nacional exige la proyección de algunos rasgos seleccionados de la experiencia histórica en un plano emblemático, en este caso, según Nairn, la excepcional rigidez de la investidura simbólica se explica, como el fetichismo propiamente dicho, por el tabú que prohíbe aquello que es representado por la parte mágica: «un nacionalismo democrático e igualitario».[1] Que este último sea lo normal, puede ponerse en duda: los adjetivos se adhieren con excesiva facilidad al sustantivo; las ideologías de unidad nacional han servido a menudo para encubrir las divisiones sociales y la desigualdad. No obstante, la fuerza central del diagnóstico resulta demasiado persuasiva. En medio de continuas dificultades económicas y la inminente integración europea, Inglaterra no ha escapado a las angustias modernas de la identidad nacional, como lo atestiguan el espíritu de Brujas y los grupos de presión procedentes del campo de la enseñanza; tan sólo las ha moldeado según sus propias formas estáticas.

Estas tensiones son más pronunciadas en los tres principales países de Europa occidental, los Estados más grandes y con un reciente pasado hegemónico. Son significativamente menores en los dos países que les siguen en rango. En Italia, que durante largo tiempo ha sufrido la desvinculación entre las instituciones públicas y la vida privada, no se dispone de una literatura comparable sobre la identidad nacional. El diálogo de Pavese: «–¿Ama usted a Italia? –No, a Italia no. A los italianos»,[2] expresa todavía una actitud muy difundida. En concordancia con ella, el texto principal sobre el tema es el cáustico ensayo titulado *L'italiano. Il carattere nazionale*

1. «Britain's Royal Romance», en *Patriotism*, vol. III, *National Fictions*, pp. 81-84.

2. *The House on the Hill*, Londres, 1956, pp. 80-81.

come storia e come invenzione, de Giulio Bollati, un estudio sobre los proyectos de ingeniería cultural del Risorgimento y sus secuelas, vistos como los sucesivos esfuerzos de un *trasformismo* manipulador para adoctrinar al pueblo italiano a fin de alinearlo con los planteamientos del Estado italiano.[1] En España, donde Unamuno y Ortega manifestaron su ansiedad por la situación del país –¿era el culto de la pureza lo que motivaba su atraso, o la falta de élites que lo vertebraran?–, y donde Américo Castro y Claudio Sánchez-Albornoz rastrearon su intrahistoria hasta las anfractuosidades medievales de la interacción entre judíos, árabes y cristianos y remontaron los orígenes de su «enigma» a las brumas de una *españolía* visigoda,[2] reina ahora un fuerte pragmatismo. En ningún otro país se muestran las capas prósperas y cultas de la sociedad más decididas a abandonar todas las que antiguamente se tomaban por características nacionales (el culto del orgullo, el desdén por el trabajo, la austeridad, el fanatismo, etcétera). Como sucede en Italia, allí también la integración europea presenta una movilidad ascendente y no descendente, constituye una oportunidad de elevarse sobre la identidad tradicional más que una amenaza potencial para ella. El único primer ministro que ha pensado cambiar su cargo por el de presidente de la Comisión Europea es el de España.

Tras esta pareja se extiende el grupo de los Estados más pequeños, que ya representan una mayoría dentro de la Comunidad, y su número aumentará en breve cuando ésta se amplíe,[3] ¿Hará esta ampliación que se multipliquen los miedos suscitados por el problema de la identidad nacional, o gradualmente logrará

1. El texto fue originalmente una contribución al primer volumen de *Storia d'Italia*, Turín, 1972, y está inspirado, en términos generales, por la tradición de *Annales;* fue publicado por separado en 1983.

2. *En torno al casticismo*, de Unamuno, fue publicado en 1912; *España invertebrada*, de Ortega, en 1922; *La realidad histórica de España*, de Américo Castro, en 1954; *España, un enigma histórico*, de Sánchez-Albornoz, en 1962. Para una tonificadora reacción ante esta polémica tradición, véase el libro de Julio Caro Baroja *El mito del carácter nacional*, Madrid, 1970, que ilustra la formación de los estereotipos de la hispanidad desde el Renacimiento.

3. Son justamente los que inspiraron la incontrovertible obra maestra de los estudios históricos sobre la identidad nacional, el libro de Simon Schama acerca de la cultura holandesa en la Edad de Oro titulado *The Embarrass-*

acallarlos? Ésta es la Europa objeto del irónico divertimento de Hans Magnus Enzensberger. Su recorrido por el continente, realizado en estos últimos años, circula por la periferia desde Escandinavia, a través de Polonia, hasta Portugal, en un elegante gesto que ignora las tres potencias principales. La audacia de la selección tiene sus límites: la moda del momento, los Balcanes están proscritos. No obstante, fue demasiado para el editor estadounidense, quien en las ediciones de habla inglesa eliminó sin contemplaciones el capítulo más largo y revelador del libro, acaso por estar dedicado al país más pequeño, Noruega, el que el autor mejor conocía. Enzensberger incluye viñetas, anécdotas, bromas: evita hacer comparaciones y sacar conclusiones; prefiere emprender búsquedas y formular hipótesis. Los sesgados *collages* que presenta de cada país niegan toda pretensión de retratos. Apenas habla de identidades nacionales y deja a un lado abiertamente el carácter nacional. «¿Hay algo más estéril que el estudio de la "psicología nacional", ese mohoso estercolero de estereotipos, prejuicios e *idées reçues*?»[1] Sin embargo, no puede menos

ment of Riches, Londres, 1987. El logro distintivo de este trabajo reside en la certera consideración que hace Schama de la identidad holandesa como un complejo entramado normativo alimentado por leyendas, tratados, imágenes, sermones, a partir de un conjunto de materiales empíricos: su situación marítima y las amenazas militares a las que ha tenido que enfrentarse, su suerte en el comercio y los escrúpulos religiosos, algunas de las costumbres cotidianas de la República, que aseguran su poderosa aura de realidad fenomenológica. La objeción según la cual el libro minimiza las divisiones existentes en la sociedad holandesa, en cierto sentido, comprende mal su objetivo, un imaginario social diseñado como prueba en su contra. El tamaño de los Países Bajos, sin duda, está relacionado con el éxito del estudio. Quizá la más vívida contribución individual acerca de la identidad nacional es la que trata de otro país pequeño: *Zur Österreichischen Identität*, Viena, 1990, de Anton Pelinka, un cáustico panorama de la variedad de proyecciones de Austria desde los años de la posguerra, cuando la afirmación de la diferencia nacional se convirtió en una protección contra el recuerdo de los tiempos de la anexión alemana, hasta las incertidumbres del presente: la identidad austriaca como puente en Europa central, pretendiente de la Comunidad Europea, posible extensión de una Alemania unida, émulo de Suiza.

1. *Ach Europa!*, Frankfurt, 1987, p. 105; *Europe, Europe*, Nueva York, 1989, p. 76.

que reconocer que «es imposible desalojar a los tradicionales duendes del jardín», que incluso en sus páginas aparecen de manera ocasional: los dóciles suecos, los tolerantes portugueses. Pero lo que *Ach Europa!* ofrece en realidad es otra cosa: un caleidoscopio de costumbres discretamente agitado para dar un vistazo a la política. Los erráticos retratos de Enzensberger tienen un mensaje definido: revelan su odio por la dictadura burocrática y sus reservas ante el resurgimiento del clero en el Este; sus recelos frente al Estado del bienestar, a la planificación social, a la producción masiva, a la industria pesada, a los partidos tradicionales y al fanatismo ideológico en Occidente. La tierra donde estos valores se encuentran casi realizados es Noruega, país acerca del cual Enzensberger se expresa con íntimo afecto: se trata de una nación, dice, que se encuentra a la vez por detrás y por delante del resto de Europa, museo del folclore y laboratorio del futuro, «monumento a la obstinación y al idilio temperamental»,[1] cuyo ordenamiento social podría todavía revivir las ideas utópicas de Marx.

Noruega es también, desde luego, el único país que ha decidido por votación popular no formar parte de la Comunidad Europea. Coherente en su rechazo de todo aquello que sea demasiado grande y sistemático, Enzensberger no muestra ninguna inclinación a buscar el antídoto de las pretensiones de París, Londres o Bonn en Estrasburgo ni, mucho menos, en Bruselas, como han hecho otros izquierdistas de su generación. En el remate del libro, cuando imagina el continente en el año 2006, esquiva la unidad europea tan hábilmente como había eludido la identidad nacional en las descripciones previas. Depuestos los tiranos comunistas y ausentes las tropas norteamericanas, la Comisión representa poco más que un marco ceremonial, mientras que Europa, que ha olvidado las locuras de la integración, se solaza en un agradable cantonalismo. Todos aceptan la *Kleinestaaterei,* es decir, el carácter secundario de los actuales Estados europeos, salvo los obstinados franceses. Los pueblos de Europa rehúyen el poder mundial, que, como demuestra el destino de los Estados Unidos, hace de quienes lo disfrutan un cretino colectivo.

1. *Ach Europa!*, pp. 310-314.

La guerra del Golfo ha puesto a prueba esta propuesta, y su autor, olvidándose de sí mismo por un instante, se puso del lado occidental. La respuesta política diametralmente opuesta a la expedición aliada provino de Régis Debray, el escritor de izquierda cuya visión teórica del porvenir de las naciones y de Europa constituye la más notable antítesis de la de Enzensberger. Tras señalar cuán antigua es la tradición de comparar a los dictadores del Oriente Medio con Hitler (era la imagen estándar de Nasser en la época de Suez), y cuán profundamente comprometido estuvo Mitterrand durante la Cuarta República con la represión en el Norte de África y con la propaganda asociada a ella, Debray impugnó la participación francesa en el ataque a Irak; Francia debería adherirse, según él, a la tradición contraria, representada por De Gaulle.[1] Debray, en efecto, había dedicado un libro programático al general, con el título *À demain de Gaulle*, en que lo proponía como fuente de inspiración para una política contemporánea de la izquierda francesa. Según Debray, De Gaulle fue el único estadista que comprendió que los principales agentes de la historia moderna, contrariamente a las hipótesis liberal y marxista, no son las ideas ni las clases, sino las naciones. No se trataba de un nacionalismo fulgurante o irracional. De Gaulle rechazó el vocabulario del chauvinismo francés y jamás habló de raíces nativas o de cuerpos extraños: «El término *identidad* nacional le era ajeno».[2] El general no creía en una esencia invariable de Francia; era un existencialista de la nación, convencido de que podría hacer de sí misma lo que deseara, dentro de las posibilidades históricas que le ofrecía su pasado. Debray opone lo que considera la visión de De Gaulle a las tradiciones contrapuestas derivadas de la Ilustración, el contractualismo (norteamericano) y el romanticismo (alemán): para el líder de los Franceses Libres y fundador de la Quinta República, la nación no constituía un pacto jurídico artificial ni una comunidad cultural orgánica, sino «un legado simbólico» que vinculaba un pasado con una voluntad, un len-

1. «La guerre–Lettre ouverte aux socialistes», en *Le Nouvel Observateur*, 14-20, febrero de 1991; compárese con Hans-Magnus Enzensberger, «Hitlers Wiedergänger», en *Der Spiegel*, 4 de febrero de 1991.

2. *À demain de Gaulle*, París, 1990, p. 96.

guaje que no había sido elegido por nadie y una legislación aprobada por todos. El signo de esta síntesis era la peculiar mezcla de lo romántico y lo clásico visible en la atracción que ejercía De Gaulle sobre su pueblo, que combinaba el calor de un líder carismático con la frialdad de un emperador. Fruto de ello era un realismo característicamente templado, pero deliberado, en el manejo de las relaciones exteriores, que hizo de De Gaulle el estadista de mayor visión de su tiempo, por lo que su ejemplo no debe ser olvidado.

La lección que debemos sacar de ello, sostiene Debray, es la subsistencia de la pasión nacional como fuerza motriz de la vida política incluso en el mundo de consumo de alta tecnología e integración internacional que distingue al capitalismo europeo en la actualidad, por no hablar de sus vecinos en los mares Báltico, Negro y Mediterráneo. El avance tecnológico no produce una mentalidad exenta de sueños. En las sociedades poscomunistas o poscoloniales, el advenimiento de lo moderno desencadena, por lo general, la erupción compensatoria de lo arcaico: en Moscú las colas se alargan por igual ante McDonald's y San Basilio. En las condiciones posindustriales, esta misma dialéctica puede resultar más benigna. Liberados de las antiguas presiones materiales, los pueblos procurarán, ante todo, tratar de volver a ser lo que fueron con nuevas formas de cultura nacional, tanto más preciadas por cuanto las circunda el vínculo mercantilista global. Cuanto más europea se torne la Comunidad, más inventiva y conscientemente distintos desearán ser sus miembros, como naciones por derecho propio. El eco de Bauer se deja escuchar en este caso: la otra cara del libro de Debray es una decidida afirmación de lo que aún debería significar el socialismo en el mundo contemporáneo, más allá de la tímida diligencia de los gobiernos locales de izquierda.

Los diagnósticos opuestos de estos escritores traslucen una ambigüedad de fondo en la racionalización capitalista y sus malestares, que sólo los acontecimientos podrán disipar. Si la preocupación por la identidad nacional es producto de la erosión material de gran parte de lo que antaño se consideraba el carácter nacional, cabe preguntarse cómo la afectará el futuro desarrollo de una modernidad cosmopolita, es decir, si la disolverá o la in-

tensificará. En un ensayo reciente, *Nations and Nationalism since 1750*, Eric Hobsbawm concluye que el búho de Minerva ha volado ahora sobre esa preocupación.[1] En los cielos de la Unión Soviética y la Europa del Este algunos creen haber visto volar al petrel, y otros, al albatros.[2] Las hipótesis rivales, en todo caso, se verán confrontadas en dos enormes teatros experimentales: la desintegración del antiguo mundo soviético y la integración de la mitad occidental de Europa. El capitalismo y la nación-Estado son más o menos coetáneos. No pocos pensaron que desaparecerían a un mismo tiempo, o bien que ésta sobreviviría a aquél. Ahora la preocupación general es saber si el capitalismo perdurará y las naciones-Estado se hallan destinadas a convertirse en algo nominal. Las respuestas a tales interrogantes no han de coincidir por necesidad: son las dos grandes incógnitas de la política de este fin de siglo.

1991

1. *Nations and Nationalism since 1750*, Londres, 1990, p. 183.

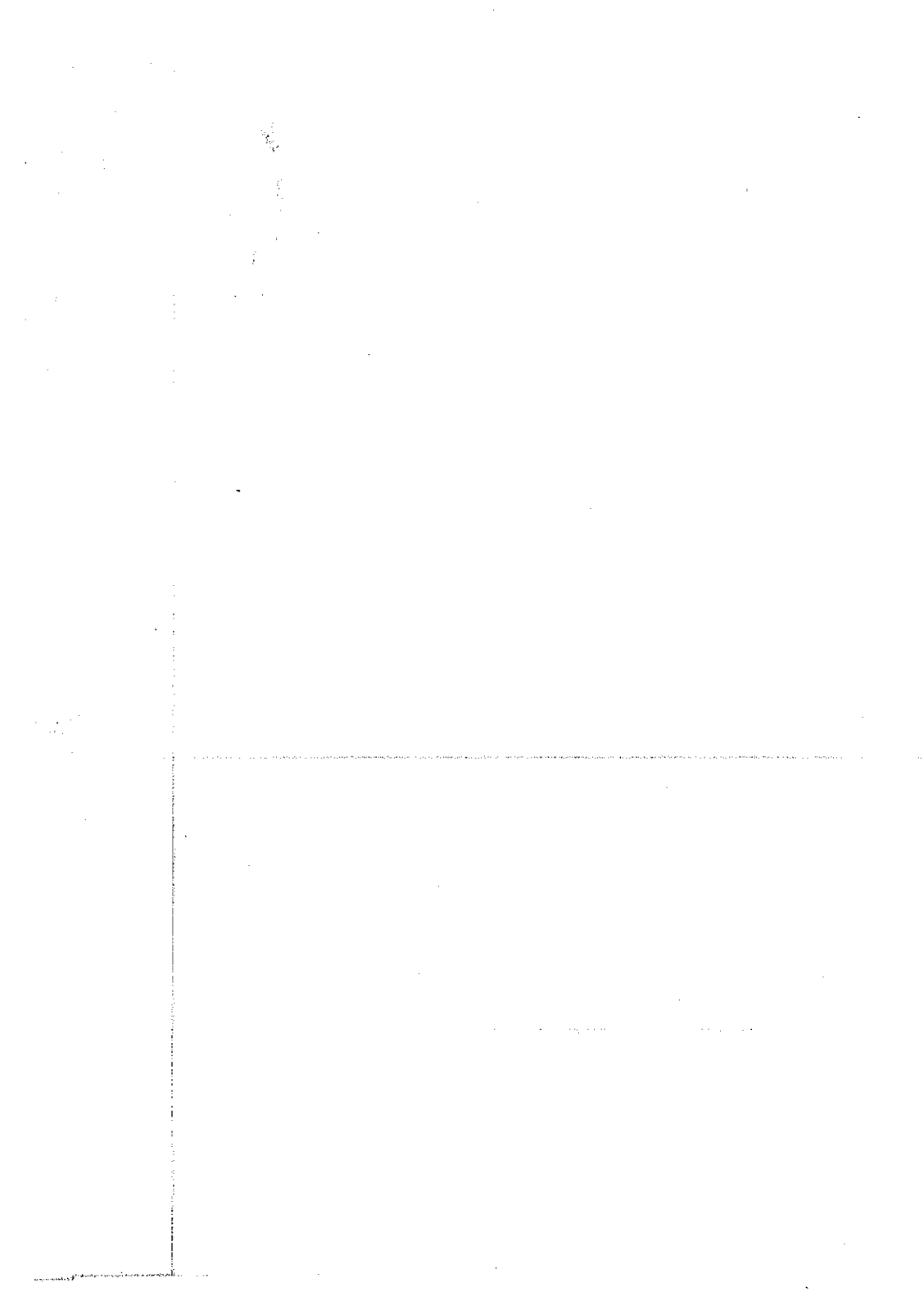
2. Entre marineros, símbolos, respectivamente, de la desgracia y la buena suerte. *(N. de la T.)*

ÍNDICE

Agradecimientos 9

Prefacio 11

1. Geoffrey de Ste. Croix y el mundo antiguo 19
2. Marshall Berman: modernidad y revolución 51
3. El legado de Isaac Deutscher 91
4. La sociología del poder de Michael Mann 117
5. Las afinidades de Norberto Bobbio 131
6. Roberto Unger y las políticas de transferencia de poder 187
7. W. G. Runciman: un nuevo evolucionismo 213
8. Sobre la implicación ideológica: Andreas Hillgruber .. 241
9. Max Weber y Ernest Gellner: ciencia, política, hechizo 259
10. Pesquisa nocturna: Carlo Ginzburg 295
11. El pluralismo de Isaiah Berlin 327
12. Fernand Braudel y la identidad nacional 355



COLECCIÓN ARGUMENTOS

40 Eugenio Trías, **El artista y la ciudad**
(IV Premio Anagrama de Ensayo)
41 J. M. Castellet, **Literatura, ideología y política**
42 Oscar Masotta, **Ensayos lacanianos**
43 Pierre Raymond, **La historia y las ciencias**
44 Georges Canguilhem, **El conocimiento de la vida**
45 Jacques Lacan, **Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión**
46 Emmon Bach, **Teoría sintáctica**
47 Sebastián Serrano, **Lógica, lingüística y matemáticas**
48 José Luis Pardo, **Transversales**
49 Roger Dadoun, **Cien flores para Wilhelm Reich**
50 Eugenio Trías, **Meditación sobre el poder**
51 Sigmund Freud - George Groddeck, **Correspondencia**
52 Norman F. Dixon, **Sobre la psicología de la incompetencia militar**
53 Giorgio Colli, **Después de Nietzsche**
54 Antonio Escohotado, **Historias de familia (Cuatro mitos sobre sexo y deber)**
55 Jordi Llovet, **Por una estética egoísta (Esquizosemia)**
(VI Premio Anagrama de Ensayo)
56 Jonathan Culler, **La poética estructuralista (El estructuralismo, la lingüística y el estudio de la literatura)**
57 Pierre Legendre, **El amor del censor (Ensayo sobre el orden dogmático)**
58 Sigmund Freud, **Escritos sobre la cocaína**
59 Pere Gimferrer, **Lecturas de Octavio Paz**
(VII Premio Anagrama de Ensayo)
60 Jorge M. Guitart y Joaquín Roy (eds.), **La estructura fónica de la lengua castellana**
61 Sebastián Serrano, **Signos, lengua y cultura**
62 Eugenio Trías, **El lenguaje del perdón (Un ensayo sobre Hegel)**
63 Juan García Ponce, **La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski**
(IX Premio Anagrama de Ensayo)
64 Catherine Clément, **Vidas y leyendas de Jacques Lacan**
65 Josep Muntañola, **Poética y arquitectura (Una lectura de la arquitectura postmoderna)**
66 André Glucksmann, **Cinismo y pasión**
67 Fernando Savater, **Invitación a la ética**
(X Premio Anagrama de Ensayo)
68 José Jiménez, **El ángel caído (La imagen artística del ángel en el mundo contemporáneo)**
69 Luis Racionero, **Del paro al ocio**
(XI Premio Anagrama de Ensayo)
70 René Girard, **La violencia y lo sagrado**
71 Fernando Savater, **Las razones del antimilitarismo y otras razones**
72 Eugenio Trías, **Filosofía y Carnaval y otros textos afines**
73 Hans Magnus Enzensberger, **Migajas políticas**
74 Jean Baudrillard, **Las estrategias fatales**

75 Antonio Elorza, **La razón y la sombra (Una lectura política de Ortega y Gasset)**
(XII Premio Anagrama de Ensayo)

76 Angel López García, **El rumor de los desarraigados (Conflicto de lenguas en la península ibérica)**
(XIII Premio Anagrama de Ensayo)

77 Hans Magnus Enzensberger, **El interrogatorio de La Habana y otros ensayos**

78 René Girard, **Mentira romántica y verdad novelesca**

79 Jean Baudrillard, **La izquierda divina**

80 Antonio Campillo, **Adiós al progreso**

81 René Girard, **El chivo expiatorio**

82 Joaquín Lleixà, **Cien años de militarismo en España**
(XIV Premio Anagrama de Ensayo)

83 Gilles Lipovetsky, **La era del vacío**

84 Patricia Highsmith, **Suspense (Cómo se escribe una novela de intriga)**

85 Carmen Martín Gaite, **Usos amorosos de la postguerra española**
(XV Premio Anagrama de Ensayo)

86 Carmen Martín Gaite, **Usos amorosos del dieciocho en España**

87 Alain Finkielkraut, **La derrota del pensamiento**

88 Jean-Didier Vincent, **Biología de las pasiones**

89 Enrique Lynch, **La lección de Sheherezade**

90 Jean Baudrillard, **El otro por sí mismo**

91 Fernando Savater (ed.), **Filosofía y sexualidad**

92 Paul Virilio, **Estética de la desaparición**

93 Raoul Vaneigem, **Tratado de saber vivir para uso de las jóvenes generaciones**

94 Pascal Bruckner y Alain Finkielkraut, **El nuevo desorden amoroso**

95 Carme Riera, **La Escuela de Barcelona**
(XVI Premio Anagrama de Ensayo)

96 Carmen Martín Gaite, **El proceso de Macanaz**

97 Carmen Martín Gaite, **El cuento de nunca acabar**

98 José Luis Pardo, **La banalidad**

99 Joachim Unseld, **Franz Kafka (Una vida de escritor)**

100 Víctor Gómez Pin, **Filosofía (El saber del esclavo)**
(XVII Premio Anagrama de Ensayo)

101 Vicente Verdú, **Días sin fumar**

102 Michel Foucault, **Esto no es una pipa (Ensayo sobre Magritte)**

103 Josep R. Llobera, **Caminos discordantes**

104 René Girard, **La ruta antigua de los hombres perversos**

105 María Charles, **En el nombre del hijo**

106 Marina Tsvietáieva, **El poeta y el tiempo**

107 Gilles Lipovetsky, **El imperio de lo efímero**

108 Fernando Savater, **Humanismo impenitente**

109 Josep M. Colomer, **El arte de la manipulación política**
(XVIII Premio Anagrama de Ensayo)

110 Josep R. Llobera, **La identidad de la antropología**

111 Pedro Azara, **De la fealdad del arte moderno**

112 Guy Debord, **Comentarios sobre la sociedad del espectáculo**

113 Alain Finkielkraut, **La memoria vana (Del crimen contra la humanidad)**
114 Enrique Lynch, **El merodeador**
115 Jean Baudrillard, **La transparencia del mal**
116 Enrique Gil Calvo, **La mujer cuarteada**
117 Hans Magnus Enzensberger, **Mediocridad y delirio**
118 Antonio Escohotado, **El espíritu de la comedia**
(XIX Premio Anagrama de Ensayo)
119 Javier Marías, **Pasiones pasadas**
120 Jean Baudrillard, **La guerra del Golfo no ha tenido lugar**
121 José Luis Brea, **Las auras frías**
122 Óscar Guasch, **La sociedad rosa**
123 Bernard-Henri Lévy, **Las aventuras de la libertad**
124 Enrique Vila-Matas, **El viajero más lento**
125 Diane Ackerman, **Una historia natural de los sentidos**
126 José Antonio Marina, **Elogio y refutación del ingenio**
(XX Premio Anagrama de Ensayo)
127 Robert Hughes, **Barcelona**
128 Pedro Azara, **Imagen de lo invisible**
129 Sergio González Rodríguez, **El Centauro en el paisaje**
130 Robert Hughes, **A toda crítica (Ensayos sobre arte y artistas)**
131 Salvador Paniker, **Filosofía y mística (Una lectura de los griegos)**
132 Claude Lévi-Strauss, **Historia de Lince**
133 Hans Magnus Enzensberger, **La gran migración**
134 Gilles Deleuze y Félix Guattari, **¿Qué es la filosofía?**
135 Greil Marcus, **Rastros de carmín (Una historia secreta del siglo XX)**
136 Thomas Szasz, **Nuestro derecho a las drogas**
137 Daniel Pennac, **Como una novela**
138 Carmen Martín Gaite, **Agua pasada**
139 Antonio Escohotado, **Rameras y esposas**
140 Soledad Puértolas, **La vida oculta**
(XXI Premio Anagrama de Ensayo)
141 Enrique Gil Calvo, **Futuro incierto**
142 Jean Baudrillard, **La ilusión del fin**
143 Enrique Ocaña, **El Dioniso moderno y la farmacia utópica**
144 Norbert Bilbeny, **El idiota moral (La banalidad del mal en el siglo XX)**
145 José Antonio Marina, **Teoría de la inteligencia creadora**
146 Luis Racionero, **Oriente y Occidente (Filosofía oriental y dilemas occidentales)**
147 Vicente Molina Foix, **El cine estilográfico**
148 Gilles Lipovetsky, **El crepúsculo del deber (La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos)**
149 Alberto Cardín, **Dialéctica y canibalismo**
150 Hans Magnus Enzensberger, **Perspectivas de guerra civil**
151 Robert Hughes, **La cultura de la queja (Trifulcas norteamericanas)**
152 Miguel Morey, **Deseo de ser piel roja**
(XXII Premio Anagrama de Ensayo)

153 José Luis Guarner, **Autorretrato del cronista**
154 Juan Antonio Ramírez, **Ecosistema y explosión de las artes (Condiciones de la Historia, segundo milenio)**
155 Roberto Calasso, **Los cuarenta y nueve escalones**
156 Gurutz Jáuregui, **La democracia en la encrucijada**
157 Julio Quesada, **Ateísmo difícil (En favor de Occidente)**
158 Paolo Flores d'Arcais, **El desafío oscurantista (Ética y fe en la doctrina papal)**
159 José Antonio Marina, **Ética para náufragos**
160 Wolfgang Schivelbusch, **Historia de los estimulantes (El paraíso, el sentido del gusto y la razón)**
161 Margarita Rivière, **La década de la decencia (Intolerancias *prêt-à-porter*, moralina mediática y otras incidencias de los años noventa)**
162 Daniel Cassany, **La cocina de la escritura**
163 Javier Echeverría, **Cosmopolitas domésticos** (XXIII Premio Anagrama de Ensayo)
164 Martin Amis, **Visitando a Mrs. Nabokov (y otras excursiones)**
165 Carlos García Gual, **La Antigüedad novelada**
166 René Girard, **Shakespeare (Los fuegos de la envidia)**
167 Pierre Bourdieu, **Las reglas del arte (Génesis y estructura del campo literario)**
168 Claude Fischler, **El (h)omnívoro (El gusto, la cocina y el cuerpo)**
169 Paul Ormerod, **Por una nueva economía (Las falacias de las ciencias económicas)**
170 Santiago Alba Rico, **Las reglas del caos (Apuntes para una antropología del mercado)**
171 Harold Bloom, **El canon occidental**
172 Michel Foucault, Gilles Deleuze, **Theatrum Philosophicum & Repetición y diferencia**
173 Pere Gimferrer, **Itinerario de un escritor**
174 Gilles Deleuze, **Crítica y clínica**
175 Xavier Rubert de Ventós, **Ética sin atributos**
176 Antonio Escohotado, **Historia elemental de las drogas**
177 Félix de Azúa, **Salidas de tono (Cincuenta reflexiones de un ciudadano)**
178 Pascal Bruckner, **La tentación de la inocencia**
179 Seamus Heaney, **De la emoción a las palabras (Ensayos literarios)**
180 Vicente Verdú, ***El planeta americano*** (XXIV Premio Anagrama de Ensayo)
181 Jean Baudrillard, **El crimen perfecto**
182 José Antonio Marina, **El laberinto sentimental**
183 Gabriel Zaid, **Los demasiados libros**
184 Román Gubern, **Del bisonte a la realidad virtual (La escena y el laberinto)**
185 Josep R. Llobera, **El dios de la modernidad (El desarrollo del nacionalismo en Europa occidental)**
186 Perry Anderson, **Los fines de la historia**
187 Edward W. Said, **Cultura e imperialismo**

188 Furio Colombo, **Últimas noticias sobre el periodismo (Manual de periodismo internacional)**

189 H. Reeves, J. de Rosnay, Y. Coppens y D. Simonnet, **La historia más bella del mundo (Los secretos de nuestros orígenes)**

190 Oliver Sacks, **Un antropólogo en Marte**

191 Oliver Sacks, **Migraña**

192 Harold Bloom, **Presagios del milenio (La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección)**

193 Pierre Bourdieu, **Razones prácticas (Sobre la teoría de la acción)**

194 Norbert Bilbeny, **La revolución en la ética (Hábitos y creencias en la sociedad digital)**
(XXV Premio Anagrama de Ensayo)

195 John Ralston Saul, **La civilización inconsciente**

196 Antonio Escohotado, **La cuestión del cáñamo (Una propuesta constructiva sobre hachís y marihuana)**

197 Pierre Bourdieu, **Sobre la televisión**

198 Jordi Bailó y Xavier Pérez, **La semilla inmortal (Los argumentos universales en el cine)**

199 José Miguel G. Cortés, **Orden y caos (Un estudio cultural sobre lo monstruoso en el arte)**

200 José Antonio Marina, **El misterio de la voluntad perdida**

201 Adam Phillips, **Flirtear (Psicoanálisis, vida y literatura)**

202 Perry Anderson, **Campos de batalla**

203 Alain Finkielkraut, **La humanidad perdida (Ensayo sobre el siglo XX)**

204 Fritjof Capra, **La trama de la vida (Una nueva perspectiva de los sistemas vivos)**

205 Eric S. Grace, **La biotecnología al desnudo (Promesas y realidades)**

206 Xavier Rubert de Ventós, **Crítica de la modernidad**

207 Óscar Tusquets Blanca, **Todo es comparable**

208 J. Bottéro, M.-A. Ouaknin, J. Moingt, **La historia más bella de Dios (¿Quién es el Dios de la Biblia?)**

209 Jean Baudrillard, **El paroxista indiferente (Conversaciones con Philippe Petit)**

210 Margarita Rivière, **Crónicas virtuales (La muerte de la moda en la era de los mutantes)**

211 Josep M. Colomer, **La transición a la democracia: el modelo español**

212 Alejandro Gándara, **Las primeras palabras de la creación**
(XXVI Premio Anagrama de Ensayo)

213 Mercedes Odina y Gabriel Halevi, **El factor fama**

Las batallas a las que se refiere el título del libro son las de las ideas que han dominado el debate intelectual de este siglo. Perry Anderson vindica las artes del pensamiento y tiende la mano, en una suerte de homenaje reflexivo, a los caídos en los terrenos por los que ahora campea el liberalismo económico, a la vez que examina, con gran rigor crítico, las posiciones de otros destacados teóricos o investigadores de las ciencias sociales.

En los tres primeros capítulos, centrados en las figuras de Geoffrey de Ste. Croix, historiador de la antigüedad, Isaac Deutscher, el gran biógrafo de Trotsky y Stalin, y Marshall Berman, precursor de la modernidad, Perry Anderson reexamina la cuestión del marxismo. Los dos capítulos siguientes, en los que se analiza a Michael Mann, sociólogo del poder, y al reputado filósofo Norberto Bobbio constituyen el núcleo central del libro y suponen la recuperación de la confianza del autor en la tradición socialista. El resto de sus brillantes análisis, en los que se analiza a intelectuales de la importancia de Isaiah Berlin, Ernest Gellner, Fernand Braudel, Robert Unger y Carlo Ginzburg, sirven a Anderson para redefinir su posición en temas metodológicos y teóricos.

La lista de temas que aborda es amplia y variada: el poder y el desamparo, el Estado y el individuo, la acción y la angustia históricas, la política y la cultura, el nacionalismo y la modernidad, el colapso de las sociedades y las crisis de las tradiciones, el desarrollismo y la supervivencia global, etc. Perry Anderson nos invita a repensar el momento en que vivimos y a preguntarnos si el espíritu del socialismo tiene aún cabida en nuestra construcción del futuro.

«Un impresionante esfuerzo intelectual» (Scott L. Malcomson, *Village Voice*).

«Cualquier libro de Perry Anderson es un acontecimiento intelectual de primer orden. Éste no es una excepción» (Achin Vanalk).

«Es un axioma que las recopilaciones de ensayos no resultan en buenos libros, aunque cada uno de ellos lo sea. Éste no es el caso de Perry Anderson. Todos sus análisis son excelentes. Vale la pena leer este libro aunque sólo sea para observar cómo opera la mente de Anderson; siempre se aprende de su manera de enfrentarse a otros pensadores o experiencias históricas» (Alan Wolfe, *Dissent*).

Perry Anderson, nacido en 1938 en el seno de una familia angloirlandesa, es uno de los grandes pensadores marxistas de nuestro tiempo y ha sido la columna vertebral durante muchos años de la *New Left Review*, una revista fundamental para el pensamiento de izquierdas. Entre sus obras más importantes figuran *Consideraciones sobre el marxismo occidental, El Estado absolutista, Transiciones de la antigüedad al feudalismo, Tras las huellas del materialismo histórico*, publicadas por Siglo XXI, mientras que Anagrama publicó en 1977 su excelente ensayo *La cultura represiva* y posteriormente *Los fines de la historia* (1996) y *Campos de batalla* (1998).

creative commons

9 788433 905529