



REBELDÍA Y DESOBEDIENCIA (REFLEXIONES JURÍDICO-POLÍTICAS)

IGNACIO CARRILLO PRIETO



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
SENADO DE LA REPÚBLICA LXIII LEGISLATURA

REBELDÍA Y DESOBEDIENCIA
(REFLEXIONES JURÍDICO-POLÍTICAS)

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie DOCTRINA JURÍDICA, núm. 790

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero
Secretario Técnico

Lic. Wendy Vanesa Rocha Cacho
Jefa del Departamento de Publicaciones

Miguel López Ruiz
Cuidado de la edición

Ana Julieta García Vega
Formación en computadora

Carlos Martín Aguilera Ortiz
Elaboración de portada

IGNACIO CARRILLO PRIETO

REBELDÍA Y DESOBEDIENCIA
(REFLEXIONES
JURÍDICO-POLÍTICAS)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
SENADO DE LA REPÚBLICA LXIII LEGISLATURA
México, 2017

Primera edición: 27 de febrero de 2017

DR © 2017. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-02-8902-6



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Director

Pedro Salazar Ugarte

Secretario académico

Francisco Ibarra Palafox

Secretario técnico

Raúl Márquez Romero

Jefa del Departamento de Publicaciones

Wendy Vanesa Rocha Cacho



COMISIÓN DE BIBLIOTECA Y ASUNTOS EDITORIALES

Presidente

Sen. Adolfo Romero Lainas

Secretaria

Sen. Marcela Guerra Castillo

*A Ignacio Morales Lechuga, a Jacqueline Broc
y a sus hijos y nietos, con el afecto y gratitud
superlativos del autor*

CONTENIDO

Al lector	XIII
Introducción general	XV
CAPÍTULO PRIMERO. Novalis fragmentario.	1
CAPÍTULO SEGUNDO. Grillpazer: rebelión festiva, represión luctuosa. .	19
CAPÍTULO TERCERO. Gauguin y <i>bessoin de fuir</i>	31
CAPÍTULO CUARTO. La fábrica de la imaginación revolucionaria . . .	51
CAPÍTULO QUINTO. Las pesadillas de Goya	55
CAPÍTULO SEXTO. Sobre el romanticismo	67
CAPÍTULO SÉPTIMO. Berlioz entre sordos	109
CAPÍTULO OCTAVO. Herzen	127
CAPÍTULO NOVENO. Thoreau.	163
CAPÍTULO DÉCIMO. La desobediencia civil	205
CAPÍTULO DECIMOPRIMERO. El Manifiesto del rebelde.	311
CAPÍTULO DECIMOSEGUNDO. La sociedad civil y la dinámica contes- tataria	337
CAPÍTULO DECIMOTERCERO. La no violencia: Gandhi	355
CAPÍTULO DECIMOCUARTO. El reino de Dios	371
CAPÍTULO DECIMOQUINTO. Fourier, un radical extravagante	391
CAPÍTULO DECIMOSEXTO. Bakunin, el insumiso	411
CAPÍTULO DECIMOSÉPTIMO. Proudhon, revolucionario marginado por la Revolución	439
CAPÍTULO DECIMOCTAVO. Decálogo a modo de epílogo	471
Bibliografía	477

AL LECTOR

A lo largo de este ensayo corre una línea central de reflexión sobre el valor moral, jurídico y político de la disidencia y la insumisión y las virtualidades que encierra la rebeldía y la propuesta utópica ante las desigualdades sociales, que no se agotan en rechazo negativo, sino, antes bien, implican y suponen propuestas de cambio por la vida buena a la que aspira cada ser humano, optimista y esperanzadoramente. El *humus* del que surge el árbol frondoso de esos nobles anhelos es un *mixtum compositum* inagotable, cuyos componentes son tan diversos y opuestos cual lo son, aparentemente, la pintura, la literatura, la música, la moral, el derecho, la política y la historia, que nutren a los hombres, despertándolos del adormecimiento conformista que siempre es tentadoramente cómodo. Es la capacidad humana para reinventar el mundo, una y otra vez y, en consecuencia, para ajustar permanentemente los constreñimientos y exigencias sociales y económicas a los intereses superiores de la intangibilidad y de la dignidad y autonomía de los seres humanos, de donde las libertades y derechos toman su impulso y vigor. Hoy esto pudiera ser juzgado como trivial o ingenuo por quienes se empecinan en fatalidades de fuerzas invisibles, máscaras de la muy visible inequidad que ensombrece al mundo. Desmontar analíticamente los ingredientes del *discurso-coartada* del conservadurismo inmovilista y paralizante, ilustrado o no contrastándolo con las propuestas por un mundo menos opresivo, es uno de los resortes de las letras que siguen, asumiendo el autor, de entrada, sus innegables deficiencias. El libro pretende ser una reflexión de cara a la acción, es decir, propone, sin ser parentético, llevar las ideas a los hechos, pretensión legítima y harto justificada en los días que corren y para esta hora de luz vaga entre dos crepúsculos seculares.

Ignacio CARRILLO PRIETO

Ciudad Universitaria, 27 de diciembre de 2013

INTRODUCCIÓN GENERAL

En 1849, Verdi estrenaba “La Battaglia di Legnano”, cuya obertura, brillantemente marcial, podría simbolizar una nueva generación, la de la “Edad del Sentimiento”, novedosa sensibilidad hipertrofiada, curada de razones y silogismos, para el “malestar en el mundo”, imponente frente a las cuitas del Werther, inútil contra la *morbidez*; contra el *tedium vitae*, desencanto de la libertad y decepción ante una imposible igualdad utópica, en un mundo sofocado en horrores de guerra que a nada condujeron finalmente; es el romanticismo decimonónico, que es todo eso y mucho más.

La violencia militar y el conflicto social en su vertiente política habían acabado por persuadir a un grupo de escritores y artistas, del que no era la razón razonadora *more geometricum* la vía de salvación y de felicidad del hombre y sus instituciones, como quiso la Ilustración. El hombre no encontraría sino en la naturaleza la clave de su libertad y de su soberanía, pues un mundo de artificios y prejuicios sociales, de contenciones hipócritas, de falsos prestigios y efímeras glorias, había acabado por enajenar al individuo, apartándolo de la iluminación intuitiva, negando el fulgor resplandeciente de los relámpagos geniales en aras de una uniformidad que, tediosamente, agobiaba al ímpetu creador, en las letras, y en las artes, en las ciencias, y en las filosofías, convirtiendo al mundo en un erial monótono, insoportable, deprimente y empobrecedor.

En trabajos anteriores hemos dado cuenta de algunos desarrollos teóricos del siglo XVIII alrededor de los derechos del hombre y el ciudadano;¹ de la contribución angloamericana;² de la excepcionalidad de Rousseau³ y de las adversidades con que los derechos humanos tuvieron que vérselas, contraatacando a su vez durante la primera mitad del siglo XIX.⁴ Toca ahora descifrar, en clave jurídico-política, el movimiento de ideas posterior a la Revolución de 1848, a fin de ayudar a comprender el proceso de fabricación

¹ “Cuestiones jurídico-políticas de la Ilustración. Una lectura actual”.

² “El primer momento anglo americano”.

³ “Ante la desigualdad social: Rousseau, precursores y epígonos”, México, UNAM, 2012.

⁴ “Derechos entre adversidades” y “La contraofensiva de los derechos”.

legal del actual canon de los derechos humanos. Para ello debe abordarse en primer término un amplio movimiento espiritual, literario y artístico, que es también político-jurídico: el romanticismo. Esta ambición no es sino contribuir al entendimiento de una genealogía política ramificada diversa, contradictoria: el romanticismo político.

Caracterizarlo pulcramente fue logro conceptual de Claudio Cesa, profesor en la Universidad de Siena.⁵ Al señalar los problemas previos para alcanzar la definición de “lo romántico” se preguntaba: ¿Es el llamado “cenáculo de Jena” su centro de gravedad? ¿Debe fecharse desde los últimos años del siglo XVIII y adscribir su origen a la reacción contra la Revolución francesa o basta con vincularlo únicamente al surgimiento de la conciencia histórico-nacionalista que expresan, entre otros, Lessing y Herder?

El tiempo y su impecable labor de abatimiento fue también un obstáculo, pues entre 1830 y 1840 ya habían muerto casi todos los sobrevivientes de la generación romántica. No sólo eso: el espíritu público volvía, con renovado interés, hacia los modelos político-constitucionales liberal-democráticos.⁶ Y, sin embargo —sostiene Cesa— cuando se creía ya fenecido el impulso romántico original, en la Revolución de 1848 aparece un impulso central que algo tuvo de suicida: un irracionalismo, que anunciaba la “destrucción de la razón” que, al decir del profesor vienés, llega a explotar en la *Jugendbewegung* y en el convulsionado periodo que va de 1918 a 1933. Hasta Carl Schmitt enderezó, él también, sus baterías de polemista contra ese romanticismo político. Habría que precaverse, pues, ante simplificaciones que hacen del romanticismo un movimiento de la “derecha política”.

“No son románticos —dice acertadamente Cesa— ciertos contrarrevolucionarios como De Maistre y Bonald; lo son, en cambio, el Lamennais democrático, el Michelet populista y el Minckiewics” nacionalista,⁷ como sin duda fue romántica, a posteriori y con creces, la consigna del 68 francés: *l’imagination au pouvoir*.

¿Un “cajón de sastre” el romanticismo político?; ¿una moderna forma de llamar y agrupar lo eterno dionisiaco, contradictorio de lo apolíneo perenne?; ¿una caracterización convencional e irrelevante, puesto que no renuncia (¿cómo podría hacerlo?) al alegato lógico, a la argumentación retóri-

⁵ Cesa, Claudio, *Romanticismo político alemán* (centrada del *Diccionario de política*, dirigido por Bobbio y Matteucci), México, 1982, pp. 1470 y ss.

⁶ En una obra anterior (*Derechos entre adversidades*), hemos abordado extensamente este último asunto.

⁷ Carrillo Prieto, *Derechos entre adversidades*, México, UNAM Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013. Se aborda ahí, con alguna prolijidad, la obra de los cinco pensadores mencionados arriba.

ca, asumiendo, en cambio, el rigor intelectual y el chispeante ingenio de los ilustrados del siglo XVIII? ¿Una convencional casilla de la “taxonomía de la cultura”, propia de manuales escolares? Ya se ve lo disputado que ha sido el término y la historia de las ideas que singulariza esa eclosión sentimental en el arte, la literatura y el debate ideológico.

Para 1830, los hallazgos creativos de Shelling, los Schelegel y Novalis estaban agotados, rebasados por otras ilustres plumas, reproducidos de otro modo en libros innúmeros, contradichos frecuente y acertadamente criticados y aclamados, empero, por las nuevas corrientes filosóficas y literarias, que conducirían más tarde a Nietzsche y Bergson, con las consecuencias políticas consabidas.

El panorama no revela toda su riqueza si se soslayan (como es frecuente que se haga) las figuras y la obra de Mme de Staël, Benjamin Constant y el círculo ginebrino de Coppet. Procurando superar esta carencia, hemos dado a las prensas de la Universidad un extenso trabajo que las estudia, y que aparecerá bajo el título de *Una suiza señora: Mme de Staël y su círculo*. Remítimos a ella al (improbable) lector.

CAPÍTULO PRIMERO

NOVALIS FRAGMENTARIO

Novalis (1772-1801) puede ser muy bien ejemplo notable de aquel espíritu, aún en clave histórico-político-jurídica, si bien no fuera esa perspectiva la que le movió a imaginar la obra *La cristiandad o Europa* con que se dio a conocer el aristócrata pietista (al igual que Kant y Herder) un Hardenberg aristocrático. Y oculto tras *La cristiandad o Europa*⁸ su *nom de plume* hizo de la expresión de Pascal “el corazón, la llave del mundo y de la vida”⁹ clave de su propio enfoque. También lo fue (de ahí el seudónimo) la *Terra novalis*, el humus, la gleba, esa Tierra —dice Poch— “una con los muertos que rezan, más allá del río de la trascendencia”.

Novalis cursa en la Universidad de Jena la carrera de leyes (al igual que Schlegel). Ahí tomó conocimiento de la filosofía natural de Schelling, influyente en su obra. Casó muy joven con la joven hugonote Julie von Charpentier.

No fue Novalis un hombre “romántico”, “perdido eternamente en las nubes”. Su profesión de ingeniero de minas,¹⁰ que ejerció, feliz y muy satisfecho de habérselas con las realidades de la técnica y la experimentación, eran las antípodas del estereotipo romántico. Murió de tuberculosis el 2 de mayo de 1801, sin haber llegado su edad a los veintinueve años. Perteneció a la “íclita generación” (Oliveira Martins) de 1770: Saint Just, Chateaubriand, Napoleón, Beethoven, Metternich, Hölderlin, Hegel, Shelling, lo que no es poca cosa. Habría que agregar los nombres de Mme de Staël, Benjamin Constant y otros del círculo de Germaine Necker. Digna y modestamente no desmereció ante los Titanes y supo hacer de su vida laboriosa un esfuerzo constante a favor de las causas nobles, como lo fue el alegato por una Europa libre y abierta.¹¹

⁸ Friedrich Leopold von Hardenberg, “Novalis”: *La cristiandad de Europa*, traducción del alemán por M. Magdalena Truyol, Madrid, 1977, pp. 71 y ss.

⁹ Citado por A. Poch en el prólogo de la traducción castellana.

¹⁰ *Op. cit.*, pp. 24 y 25.

¹¹ ¡Cómo habría de revolverse en su tumba si supiera que Europa hoy padece de “xenofobia aguda!” y sufre a Marie Le Pen y a otros lamentables trepadores, que en el PP español forman legión de corruptos persignados con Rajoy, Aguirre y Bárcenas a la cabeza.

Novalis es el fascinante puente tendido entre dos constelaciones: la Ilustración enciclopédica francesa y el romanticismo alemán. Perteneciendo anímicamente a éste, nunca abandonó del todo el universo del racionalismo galo, más afín a Beethoven que a Goethe (en quien advertía, desilusionado, dimisiones y pequeñeces acumuladas en la prisioncilla dorada donde se encerró por propia voluntad aquel Zeus weimariano en pantuflas, casero, apoltronado, muy obediente ante el poder y despectivo ante el talento ajeno. Al igual que Beethoven, Novalis sabía que todos los grandes y famosos supieron ante los poderosos inclinarse en “cóncavas zalemas orientales” que eran, para el ingeniero-filósofo, una claudicación incalificable. Novalis prefería “el lenguaje de las flores” a los grises circunloquios reverenciales de Goethe, y gustaba de “la interpretación de las nubes” en vez de los enredosos amasijos especulativos de una “teoría de los colores”, que no dio nunca color científico alguno. En aquella aldea alemana, con su teatro sempiterno e intrascendente, no habría cabido ni la décima parte de la *Royal Scientific Society* newtoniana. Goethe, a diferencia de Newton, urdía intrigas para satisfacer pequeñeces de su entorno, en que no cabían rivales de consideración: rui señor único en esa jaula de oro, diminuta y deplorable.¹² Hubiérase avergonzado Novalis, como le ocurrió a Beethoven, acompañar en el Pratter vienés al Goethe que se descubre con servil obsecuencia al paso del carruaje imperial, desde el cual nadie se dignaba dirigirle siquiera una mirada. “Son ellos quienes tendrían que rendir homenaje al talento”, se dice¹³ que le reprochó el gran sordo republicano, renuente al gesto servil y cortesano. Goethe le encareció que fuera prudente, como él lo era excesivamente (si cabe esta contradicción ética), y, en el fondo, jamás perdonó que fuera testigo de ese su servilismo. Hubo algo mezquino en el silencio incomprensible de Goethe ante la obra de su altanero acompañante. No obstante esa reticencia y la antipatía del poeta por el brusco genio del músico, Beethoven, al final de su vida, estaba ilusionado con musicalizar Fausto, “el más importante —decía— de todos sus proyectos”, además de una Décima Sinfonía que tampoco resonaría nunca. Beethoven bien sabía que a pesar de las zalamerías del oráculo de Weimar era este genial sin duda, y que aquellas letras perdurarían más allá de las insignificancias y miserias con las que agradecía a Mecenas las liberalidades espléndidas que lo mantuvieron sedentariamente alejado de toda preocupación por sus medios de vida, al abrigo de las inclemencias del tiempo político e ideológico que le

¹² Cansino Assens, Rafael, *Goethe. Una biografía*, Madrid, 1968.

¹³ Romain Roland lo afirma en sus *Vidas ejemplares* que el grupo vasconcelista imprimió, en México, en 1923.

cupo vivir, aunque no sufrir, pues el suyo fue un plácido reinado en aquel Olimpo liliputiense.

Es quizá Novalis el más importante de los pensadores políticos entre los primeros románticos y quizá también uno de los que más ha influido en el pensamiento político posterior. Su obra doctrinal, en general y especialmente en los aspectos políticos, es una fábrica de ideas fascinantes y, a veces, de pensamientos contradictorios: constituye una cantera más que una construcción terminada, de cuyos bloques otros se aprovecharán.¹⁴

En su taller ideológico, los materiales y los modelos venían de la Revolución francesa y del historicismo de Herder,¹⁵ del organicismo político-romántico, de la reviviscencia religiosa como reacción al materialismo ateo de la Ilustración enciclopedista y del ideal europeísta de una cristiandad unificadora,¹⁶ frente a Prusia y “su estrecho nacionalismo, burocrático y militarista”. No deja de ser inquietante, aunque congruente finalmente, la tesis suya de que para llegar a ser y seguir siendo hombre es necesario un Estado. Un hombre sin Estado es un salvaje. Toda cultura nace de la relación del hombre con el Estado, pero no de un Estado mecánico, sino orgánico, organismo vivo y fértil y no mera red de instituciones legales y defensivas (al modo de Kant y Humboldt y más allá también del contractualismo de Locke). El opúsculo de Novalis, “Europa o la cristiandad”, parte de una romántica Edad Media idealizada, una “sociedad pacificadora” que Novalis, en medio de las guerras napoleónicas, tenía obligadamente como desiderátum.¹⁷ Tanto que, para exaltarla, no tiene reparos en sostener que “con razón se oponía la prudente cabeza de la Iglesia a una descarada educación de las disposiciones humanas a costa del sentido divino y de descubrimientos inoportunos y peligrosos en el campo del saber”, con lo que se deslindaba radicalmente de las tesis de la Ilustración. No tiene dudas tampoco al advertir

cuán benéfico, cuán adecuado era este gobierno, esta institución, a la naturaleza entera de los hombres, pues lo revelaba el poderoso auge de las otras fuerzas humanas, el desarrollo armónico de todas las disposiciones, la peligrosa altura que alcanzaron algunos hombres en todas las materias de las

¹⁴ Poch, A., *op. cit.*, p. 51.

¹⁵ En *Derechos entre adversidades*, México, UNAM (Instituto de Investigaciones Jurídicas 2014), hemos abordado algo de la filosofía de la historia de Herder.

¹⁶ Poch, *op. cit.*

¹⁷ Las citas subsiguientes se refieren a la traducción castellana de Truyol publicada en Madrid (1977).

ciencias de la vida y del arte y el tráfico comercial, floreciente en todas partes, de mercancías espirituales y terrenales en el ámbito de Europa e incluso hasta la India más lejana.

A pesar de su pietismo, Novalis pensaba que lo auténticamente cristiano había sido lo religiosamente católico. Alguien ha querido ver en ello una inexistente (aunque posible) conversión a la fe romana, por cierto ya metida en muchas problemáticas teológicas y políticas. El horror sembrado por las devastadoras guerras de religión a partir de la reforma luterana y sus hondas consecuencias en todos los órdenes de la vida, esa “gran escisión interior”, no hizo sino mostrar cuán erróneo —a su entender— había sido el camino elegido, la fractura de la unidad espiritual europea para acabar en manos de príncipes muy distanciados de la piedad cristiana, que miraban, ante todo, por sus privilegios y nada veían por la salud espiritual de sus vasallos, privados de las bellezas litúrgicas y los consuelos de la religión popular, con reliquias, indulgencias y peregrinaciones, a cambio de una “libre interpretación de la escritura”, que solamente interesaba a unos cuantos doctos clérigos y a monjes exclaustrados, que así rompían las cadenas intolerables de los votos perpetuos contraídos con la “Gran Prostituta de Babilonia”, la Roma del escándalo y el crimen, cuya decadencia era bien patente en la obscena ordinariez del bajo clero, que había perdido el respeto popular al abandonar el estudio y la oración en aras de bombásticas predicaciones y de oscuros tratos mundanos mediante una relajada casuística moral, acorde con el gusto de los poderosos del momento. Los jesuitas fueron señalados como campeones de estas condescendencias. Pero eso es discutible.

Con razón se llamaron a sí mismos protestantes los insurgentes, puesto que protestaron contra toda pretensión de un poder que aparecía incómodo e ilegítimo para actuar sobre la conciencia. Le quitaron, por de pronto, su derecho, cedido tácitamente, respecto del estudio, la regulación y la elección de la religión, considerándolo como vacante y lo recabaron para sí. Establecieron también gran cantidad de principios verdaderos, e introdujeron gran cantidad de disposiciones nocivas; pero olvidaron el resultado necesario de su proceso; separaron lo inseparable, dividieron la Iglesia indivisible y se apartaron, pecaminosamente, de la sociedad cristiana, por la cual solamente la cual era posible el auténtico, y duradero renacer.

A Novalis le repugnaba el tramposo principio que logró la tregua en esa guerra absurda: *cuius regio eius religio*, tesis en virtud de la cual la confesión religiosa del príncipe se convertía, *eo ipso*, en la de sus súbditos, lo que era solamente un expediente político y un grave atropello que no solucionaba

ni de lejos el problema moral y religioso de fondo ni, mucho menos, la creciente exigencia por la juridización de la libertad religiosa, que aflorada en el siglo XVII daría logrados frutos en Locke y, más tarde y, de otro modo, en Jefferson.¹⁸

No sin cierto sentido de humor negro concluyó Novalis diciendo que, perdida la gran influencia política de la religión, destruido el interés religioso cosmopolita, Lutero trató en general al cristianismo de un modo arbitrario e introdujo otra letra y otra religión, a saber: la validez general y sagrada de la Biblia, y, con ello, se entremezcló desgraciadamente en la causa de la religión una ciencia terrenal, totalmente ajena —la filología—, cuya “influencia consuntiva” será, a partir de ahora, evidente.

“El mismo Lutero, por el oscuro sentimiento de este error, fue exaltado entre gran número de protestantes, al rango de uno de los Evangelistas, y su traducción canonizada”.¹⁹ El desprecio con que Novalis trató el fenómeno de la Reforma no deja de asombrar, pues ella fue, a no dudarlo, la forjadora de la futura Alemania y, al denostarla, parecía revivir la era de las excomuniones con que el papado pretendió asfixiarla. Novalis así se colocaba en una posición incómoda para todos, incluyendo los católicos refractarios ante el prusianismo hegemónico y luterano, pero que buscaban un *modus vivendi* indispensable para sobrevivir.

El balance de Novalis fue devastador: “la historia del protestantismo tampoco enseñó ninguna gran aparición maravillosa de lo supraterranal. Sólo su comienzo brilló por un fuego pasajero del cielo, pronto después se hizo visible el marchitar del sentido de lo sagrado... Con la Reforma acabó la Cristiandad... Católicos y protestantes reformados estuvieron, en divorcio sectario, más alejados entre sí que de los mahometanos y paganos”. El velo inconsútil del Templo Occidental se había rasgado de arriba abajo y todo ya podía ocurrir, destruido el yugo romano, yugo que ayuntaba hasta entonces a pueblos y naciones diversas y divergentes, yugo apaciguante.

La Contrarreforma le parecía a Novalis “admirable” y se negó a tachar las persecuciones inquisitoriales y la crueldad de la conquista americana aun cuando incondicional fue su laudanza de la Compañía de Jesús, que merecía elogios condicionales. Al llegar al momento de la Ilustración, Novalis la entiende en clave negativa: “el resultado de la manera de pensar moderna se llamó *filosofía* y se contaba en ella todo lo que se oponía a lo antiguo, es decir, especialmente toda ocurrencia contra la religión... Por

¹⁸ Carrillo Prieto, *El primer momento angloamericano (Milton, Locke, Harrington, Burke, Paine y Jefferson)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

¹⁹ Novalis, *op. cit.*, p. 81.

su obediencia matemática y su libertad, la luz se había convertido en su favorita”. Se alegraban de que se dejase romper y jugar con colores y de ahí que denominasen a su gran negocio la “Ilustración”. Una Ilustración que es desencanto y adocenamiento, que le cierra el paso a la imaginación y que niega las infinitas maneras de lo religioso, haciéndole trampa a los hombres.

La anarquía subsecuente fue el crisol de la nueva religiosidad: “De la destrucción de todo lo posible, levanta ésta su gloriosa cabeza cual nueva creadora del mundo... El espíritu de Dios flota sobre las aguas y una isla celestial se hará visible cual morada de los nuevos hombres, cual cuenca de la vida eterna sobre las olas que refluyen”.

Un chispazo genial, imposible de ser materializado, es el que Novalis traza de una vía política nueva:

Observe tranquila y despreocupadamente el auténtico observador los nuevos tiempos revolucionarios. ¿No tiene la sensación de que el revolucionario es como Sísifo? Acaba de alcanzar la cima del equilibrio y ya vuelve a rodar hacia abajo la poderosa carga. *Esta no permanecerá nunca arriba, si no la mantiene suspendida en la altura una atracción del Cielo.*²⁰ Todos vuestros apoyos son demasiado débiles si vuestro Estado adquiere la tendencia hacia la Tierra; mas atádle por medio de un ansia superior a las alturas del Cielo, dádle una relación con el Universo, y en él tendréis un resorte incansable y veréis vuestros esfuerzos ampliamente recompensados... Ojalá que el Espíritu de los espíritus os llenara y desistierais de este insensato empeño de moldear la historia y la humanidad y de darle vuestra dirección. ¿No es ella independiente, autónoma, tan buena como infinitamente amable y profética. Estudiarla, seguirla, aprender de ella, ir a su mismo compás, seguir fielmente sus promesas y sus señales; en eso, nadie piensa.²¹

Perspicaz, advierte el “futuro encumbramiento de Alemania en razón de invertir sus riquezas no en guerras sino en ciencias y artes” (lección que, por lo visto, nunca acaba por entrar en las entendederas “pragmáticas” de los políticos).

Alemania marcha a paso lento pero seguro a la cabeza del resto de los países europeos. Mientras éstos están ocupados en la guerra, la especulación y el espíritu de partido, el alemán se convierte, con todo celo, en compañero de una época superior de la cultura, y este paso adelante ha de darle un gran predominio sobre los otros en el transcurso del tiempo. En las ciencias y las artes se advierte una poderosa fervencia. Se desarrolla el espíritu en la infini-

²⁰ Razón muy distinta a la que Camus descubriría después.

²¹ Novalis, *op. cit.*, p. 93.

tud. Se saca provecho de un filón nuevo y reciente. Nunca estuvieron las ciencias en mejores manos y produjeron mayores esperanzas; las más diferentes facetas de los objetos son descubiertas, nada se queda sin agitar, sin apreciar, sin registrar. Se actúa sobre todo. Los escritores se vuelven más peculiares y poderosos; cada monumento antiguo de la historia, cada arte, cada ciencia encuentra amigos y es abrazada y fecundada con un nuevo amor. Una variedad sin igual, una profundidad maravillosa, una elegancia relumbrante, conocimientos amplísimos y una rica y poderosa fantasía se encuentra, aquí y allá, a menudo audazmente emparejadas.

También esto se trasmutará en locura, la de 1914, ensombreciendo aquella Alemania luminosa, que no supo hacer imperar la concordia racional a pesar de tanta filosofía y tanta ciencia. A cambio, dio a luz al nacionalsocialismo y a una larga noche de vergüenza, traición sacrílega que la postró. Sigue siendo un enigma la dimisión moral de la nación de Kant y Beethoven (como también lo es hoy esa ceguera suya, intransigentemente bancaria y crematística).

Novalis propone una nueva síntesis vista la dinámica histórica:

Ahora estamos a suficiente altura para sonreír amistosamente también a aquellos tiempos pasados, antes evocados, y reconocer asimismo, en aquellas singulares locuras, cristalizaciones notables de la materia histórica. Con gratitud queremos estrechar las manos de aquellos eruditos y filósofos, puesto que esta ilusión tenía que ser apurada para el mayor provecho de los descendientes y tenía que hacerse valer la *apariencia científica de las cosas*. Más seductora y colorida, la poesía se halla como una India engalanada frente a las frías, muertas cimas *de aquel entendimiento de salón*.²²

Tampoco es menor el hallazgo de Novalis al calificar a los ilustrados enciclopedistas franceses como “anacoretas en los desiertos del entendimiento”, lo que no impide para estimarlos como los primeros en

reconocer de nuevo y anunciar la santidad de la naturaleza, la infinitud del arte, la necesidad del saber (Rousseau el más fúlgido entre los luminosos) el respeto hacia lo mundano y la omnipresencia de lo realmente histórico, pusieron fin a un dominio de fantasmas más alto, más general y más temible de lo que ellos mismos creían... Así, pues, venid también vosotros, los filántropos y enciclopedistas, *a la logia pacificadora*, y recibid el beso fraternal, quitad la red

²² Carrillo Prieto, *Cuestiones jurídico-políticas de la Ilustración. Una lectura actual*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2011 (sobre todo el capítulo acerca de Diderot).

gris, y contemplad con amor joven la gloria milagrosa de la naturaleza, de la historia y de la humanidad.

A pesar (¿o en razón?) de sus raptos poéticos, Novalis no olvida qué mundo le ha tocado vivir:

Volvamos ahora al espectáculo político de nuestro tiempo. El mundo antiguo y el nuevo están en lucha, la imperfección y la indigencia de las instituciones políticas que hubo hasta la fecha se han manifestado mediante fenómenos terribles... Entre las potencias beligerantes no cabe concertar la paz; toda paz es mera ilusión, mero armisticio: bajo el punto de vista de los Gabinetes y de la conciencia vulgar, no es pensable ninguna unión. Las dos partes tienen grandes exigencias necesarias y tienen que realizarlas, movidas por el espíritu del mundo y de la humanidad. *Ambas son potencias indestructibles del interior del hombre*; aquí, la devoción por la antigüedad, el apego a la constitución histórica, el amor a los monumentos de los padres del pasado y de la vieja y gloriosa familia estatal y la alegría de la obediencia; allá, el *sentimiento delicioso de la libertad*, la espera incondicional de poderosos círculos de influencia, la fruición de lo nuevo y lo joven, el contacto sin trabas con todos los conciudadanos, el orgullo ante la validez universal humana, la alegría por el derecho personal y la propiedad del todo y el sólido sentimiento civil. ¡Que ninguna de las dos espere aniquilar a la otra, todas las conquistas aquí no quieren decir nada, pues la capital más interior de cada reino no está detrás de terraplenes y no se puede tomar por asalto!... ¡Sólo la religión puede despertar otra vez a Europa y dar a los pueblos seguridad e instalar, con nuevo esplendor, la Cristiandad visible sobre la tierra, en su antigua y pacificadora función!... ¿Dónde está aquella vieja fe querida, fuera de la cual no hay salvación, en el gobierno de Dios sobre la Tierra? ¿Dónde aquella confianza celestial de los hombres entre sí, aquella dulce devoción ante los derramamientos de un espíritu inspirado por Dios, aquel espíritu de la Cristiandad que todo lo abraza?²³

Esta visión no le será ajena, magníficamente engrandecida, a Chateaubriand. En Ginebra, en la estela en la que splende su soberbio y bronceado perfil frente al lago azul, se lee: “A Chateaubriand, quien vió en Ginebra una Ciudad Libre, inspirada por el Cristianismo”.

Para Novalis, el cristianismo “es de tres formas”:

Una es el elemento generador de la religión como alegría ante toda otra religión. Otra, la función mediadora como fe en la omnicapacidad de todo lo terreno para ser el pan y el vino de la vida eterna. Y es la fe en Cristo y en su

²³ Novalis, *op. cit.*, pp. 100-103.

Madre Santísima. Escoged la que queráis, escogedlas a las tres, es lo mismo, seréis así cristianos y miembros de una comunidad única, eterna, indeciblemente feliz.

El proyecto ha sido visto como idealista y no como utópico, pues Novalis lo creyó posible, en el tiempo y el espacio: ni utopía ni ucronía, menos aún si recuerda la conclusión de este extraño y vehemente manifiesto:

Cristianismo aplicado, hecho vivo, fue la antigua fe católica, la idea de estas formas. Su omnipresencia en la vida, su amor por el arte, su profunda humanidad, la indisolubilidad de sus matrimonios, su comunicabilidad, amiga de los hombres, su alegría en la pobreza, la obediencia y la fidelidad, la hacen inconfundible como auténtica religión y contienen los fundamentos de su constitución. Este cristianismo se ha purificado con la corriente de los tiempos; en entrañable, indivisible unión con las otras formas del cristianismo, hará eternamente feliz a esta Tierra. *Su forma casual* está tanto como aniquilada, el antiguo Papado yace en la tumba y Roma ha llegado a ser, por segunda vez, una Reina. ¿No debe terminar por fin el protestantismo y hacer sitio a una Iglesia nueva, permanente? Las otras partes del mundo esperan la reconciliación y resurrección de Europa para unirse y llegar a ser conciudadanos del reino celestial... La Cristiandad tiene que hacerse de nuevo viva y eficaz y formarse otra vez una Iglesia viable, sin respetar las fronteras nacionales, que acoja en su seno a todas las almas sedientas de lo supraterranal y se haga gustosa mediadora entre el viejo y el nuevo mundo.

Alguno pudiera encontrar, sin esfuerzo, esbozada por Novalis, la convocatoria amplia y el espíritu de renovación de Vaticano II. Con esa esperanza, auténticamente sentida, alegremente alimentada, Novalis aspiraba a contribuir a un nuevo orden de cosas, el de la superación de aquella antítesis religiosa crucial, vigente durante centurias, un extravío necesario en una economía de la salvación, que también es política. Salvación en la *concordia universal* exigida por el cristianismo y que la historia acabaría, indefectible, por imponer.

Si —como quería Novalis— “todo es semilla”, los sistemas filosóficos requieren previamente un momento germinal. Menospreciados por la mayor parte de los ilustrados, que encontraban en ese afán de congruencia una cortapisa innecesaria al libre vuelo del espíritu, los “fragmentos” son la simiente de un futuro vivero de frondosos proyectos sociales y políticos, sistemas de ideas que tienen, como fuente vivificadora, el “sentimiento moral”, la absoluta capacidad creadora, la libertad productiva, la personalidad

infinita tan cara al romanticismo, “la peculiar divinidad en nosotros”.²⁴ Y lo primero que debe tenerse en cuenta es la necesidad de la memoria y lo imposible, moral y políticamente nocivo, que resulta intentar silenciarla o menospreciarla negligentemente: “La Historia no se crea a sí misma. Solo nace por la conexión entre el pasado y el futuro. *Hasta que aquél no esté asegurado por la Escritura y la Ley, no puede llegar a ser éste provechoso y significativo*. Los hombres tratan con demasiado descuido sus recuerdos”.

Para dar ánimos a una reflexión de hondura, Novalis sostiene que “en el sentido más estricto, filosofar es un testimonio del amor más íntimo a la reflexión, *al placer absoluto por la sabiduría*”. A la relativa originalidad del aserto anterior sucede el relámpago genial:

“La posibilidad de la filosofía se basa en la posibilidad de crear pensamientos según reglas, *de pensar verdaderamente en comunidad (el arte de ‘simfilosofar’)*. Si es posible un pensamiento comunitario, es también posible una voluntad comunitaria, la realización de nuevas y grandes ideas”.

Al abundar en esa idea, desliza Novalis la expresión de un misterioso anhelo: “*Un auténtico filosofar —dice— es, pues discurrir comunitariamente hacia un mundo querido*, en el que se revela uno mutuamente en el primer puesto, que hace necesario el mayor esfuerzo ante el elemento de resistencia en el que se vuelva”. Aparece, a continuación, su dictamen: “Fichte es el refundidor de la crítica kantiana —el segundo Kant— el órgano superior... El plan de Kant era suministrar una crítica universal, enciclopédica, pero no la ha realizado totalmente ni con la misma suerte en todo lo efectuado. Lo mismo vale de la elaboración fichteana del plan de la crítica kantiana”.

Con el interés puesto por Novalis a la obra de Fichte, queda tendido el puente y trazado un nuevo camino que va desde el universo ilustrado hasta la nueva concepción del trabajo filosófico sistemático: “Igual que la filosofía fortalece, mediante el sistema y el Estado, *las fuerzas del individuo* con las fuerzas de la humanidad y del universo, *convierte al todo en órgano del individuo y al individuo en órgano del todo*”.

El propio Novalis, en los *Fragmentos*, desvela uno de los resortes de su obra al proponer que el “deleite de la creación” estriba en la polémica para arribar al “deleite de la síntesis”. No sin cierta oscuridad, propia de la época filosófica en que se desarrolló, Novalis abunda advirtiendo que para Fichte, la teoría

tenía las características de una auténtica representación; la parte práctica, la educación y la formación del no-Yo para llegar a ser capaz de una verdadera

²⁴ Novalis, *Fragmentos*, Madrid, traducción de M. Truyol, 1977, p. 115.

influencia, de una verdadera comunidad con el Yo. Así también, la formación propia, paralela, del Yo. La moralidad pertenece, pues, a los dos mundos; aquí como fin; allí como medio y es el vínculo que une a ambas. Filosofar es un autorrelato de la índole indicada, una autorrevelación propiamente dicha, excitación del Yo real por el Yo ideal. El filosofar es la base de todas las otras revelaciones. La decisión de filosofar es una exhortación al Yo real para que reflexione, despierte y deba ser espíritu. Sin filosofía, ninguna auténtica moralidad, y sin moralidad ninguna filosofía.²⁵

En los fragmentos antropológicos de Novalis aparece una alta idea de lo humano, casi heroica: “Llegar a ser hombre es un arte”, dice, para añadir una propuesta seductora:

Hombre consumado, ser personal, esto es la destinación y el impulso original en el hombre. El hombre consumado tiene que vivir, en cierto modo, a la vez en varios lugares y en varios hombres. Ha de tener constantemente presente un amplio círculo y múltiples sucesos. Aquí se forma entonces el verdadero y grandioso presente del espíritu, que hace al hombre auténtico ciudadano del mundo y le robustece en cada momento de su vida merced a las asociaciones más bienhechoras y le pone en el lucido estado de ánimo de una actividad reflexiva.

Para entender la ciudadanía “globalizada” de Novalis es preciso recordar lo que postuló en sus últimos *Fragmentos*:

“Hay tres masas de personas principales: bárbaros, salvajes civilizados y europeos. El europeo está tan por encima del alemán, como éste sobre el sajón y el sajón sobre el habitante de Leipzig. Sobre él está El Ciudadano del Mundo. Todo lo nacional, lo temporal, lo local e individual se deja universalizar para canonizar y generalizar”. Antes que imposiblemente profético, Novalis es una excepcional conciencia de los males europeos de la época, pero también del gran impulso por hallar el camino correcto, que él describió otra vez fragmentariamente: “*El corazón es la llave del mundo y de la vida. Se vive en esta situación desvalida para amar y estar comprometido con los demás.* Pueden reconocerse los ecos de Rousseau, de un Rousseau cristianizado”,²⁶ otro puente, uno más entre Ilustración y romanticismo.

Los *Fragmente* de Novalis, conjunto heterogéneo de aforismos de toda índole, materia prima de una *Enciclopedia* nunca lograda, desconcertaron

²⁵ Novalis, *op. cit.*, p. 129.

²⁶ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad social: Rousseau, precursores y epígonos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2012.

muy explicablemente a los lectores en su día y siguen siendo, en gran parte, indescifrables.²⁷

Kostas Alexos los adscribe en la tendencia opuesta a la de los sistemas filosóficos monumentales, de Aristóteles a Hegel, en “la tradición subterránea” la de Heráclito, Pascal y Nietzsche y —añade— la de Leopardi, Ciorán y Bataille...

“El libro debe fluir en forma de un relato o brillar en forma de un destello”, decía Roland Barthes. Es el caso de los aforismos novalistas sobre el derecho y el Estado, resultado de una reflexión política muy original, a contracorriente de la ilustrada del siglo XVIII. Alexos advierte la necesidad, ante toda “enciclopedia”, de asumir su carácter circular; “como su nombre lo indica”, pues las remisiones recíprocas, el juego de las ideas entre ellas mismas, es lo que le otorga ese su carácter de saber abierto e inacabado y donde reside su fuerza cognitiva.

De ahí su virtualidad creativa y la conveniencia de dar aquí una idea de los *Fragmente* políticos y jurídicos. Novalis —concluye Alexos citando a Heidegger y a Hegel— piensa la misma cosa: aniquilar el principio de contradicción para salvar la contradicción como estatuto de lo realmente real.

He aquí algunos de los “fragmentos” poco conocidos, para la construcción de una distinta e inquietante “idea del Estado”:

(1522) “El Estado es una persona, como el individuo. El Estado es para los hombres lo que el hombre es para sí mismo. Los Estados seguirán siendo diferentes mientras los hombres lo sigan siendo entre ellos. En lo esencial el Estado, como el hombre, es siempre el mismo”.

(1524) “En nuestro sentido jurídico, la propiedad es solamente una noción positiva, es decir que cesará con el estado de barbarie. La propiedad es aquello que brinda la posibilidad de exteriorizar la libertad en el mundo de los sentidos”.

(1529) “Hay que entablar un proceso contra la misma jurisprudencia. La jurisprudencia contiene en sí misma el principio de su mejora, su purificación. Las *responsa prudentium* y el *ius consuetudinatis* deben ser atacados”.

(1530) “La teoría del derecho no es más que lógica política. De la misma forma que la lógica no es otra cosa que filosofía jurídica. La metafísica se comporta respecto a la lógica como la ética respecto a la teoría del derecho”.

(1531) “Toda ley puede servir de fundamento a una demanda. La demostración jurídica implica: a) que la ley pueda ser aplicada al caso concreto; b) que la ley tenga validez en ese caso; c) que haya sido violada o esté amenazada de ello. El *petitum* es una llamada a la fuerza de la ley para que

²⁷ Hemos acudido a la traducción castellana de F. Montes, *La Enciclopedia*, Madrid, 1976, pp. 368-384.

actúe eficazmente. El proceso constitucional —o científico— es de clase completamente diferente. Una corrección, amplificación o desarrollo del ordenamiento jurídico, motivados por un solo caso, debe dominar en este caso la exacta comparación de las leyes disponibles que se refieran al caso, la atención a la analogía aplicable y la consideración de los principios generales del espíritu legislativo. Este proceso es absolutamente científico”.

(1536) “Si la Confederación Helvética hubiera decidido otorgar a cada uno de los cantones que la integran la misma forma de constitución, haría ya tiempo que Suiza se hubiese disuelto, y esta disolución hubiese sido tanto más rápida en la medida en que estuvieron organizados aquellos de una manera más uniforme, más artificial. La regla de la naturaleza es *la infinita variedad de las formas y la unidad en el principio que las engloba a todas*”.

(1540) “Cuanto más sencillas sean las leyes, tanto más difícil es su aplicación. La simplificación no es, pues, un medio de fomentar la apatía sino un medio para provocar la actividad suprema, el estímulo supremo. El principio más elevado provocará la actividad más elevada y la necesaria”.

(1545) “La política es una ciencia, *un arte histórico y cultivado*”.

(1551) “El espíritu mercantil es el espíritu del mundo. Es, pura y simplemente, el espíritu *grandioso*. Todo lo pone en movimiento y todo lo une. Estimula a las ciudades y a los Estados, a las naciones y a las obras de arte. Es *el espíritu de la cultura del perfeccionamiento de la especie humana*”.

(1554) “La *posesión* se ennoblece a través de la *propiedad*, así como el placer corporal se ennoblece mediante el matrimonio”.

(1563) “Los hombres de carácter son instrumentos. *Por eso, en el Estado, hay que poseer también un carácter interior*”.

(1573) “Sobre el *principio negativo* del Estado (seguridad) y el *principio positivo* del mismo (seguridad en el sentido superior) hay la misma relación que entre la *policía y la política*”.

(1574) “Nuestro Estado no es casi nada más que *instituciones jurídicas*, solamente *organismos de defensa*. No es ni instituciones de enseñanza, ni academias ni asociaciones artísticas, o cuando menos lo es de forma muy deficiente. Esto lo deben suplir los hombres, a través de *coaliciones especiales*”.

(1575) “*La Constitución* es la fórmula de construcción de un Estado”.

(1576) “*El derecho de gentes* es el comienzo de *una legislación universal, del Estado universal*. República y monarquía unidas completamente mediante un *acta*”.

(1578) “El hombre ha intentado convertir al *Estado* en una almohada *para su pereza* cuando el Estado, precisamente, debe servir para lo contrario. *Es un bastidor de la actividad general. Su objetivo es hacer a los hombres absolutamente poderosos y no absolutamente débiles*, convertirlos no en los seres más indolentes

sino en los más activos. El Estado no libera al hombre de ningún esfuerzo sino que, antes bien, multiplica hasta el infinito sus dificultades, no sin aumentar, claro está, su fuerza al infinito”.

(1579) “*El problema principal del político* es la adecuada y sistemática ocupación de la masa humana. Cuanto más grandes sean las contribuciones, cuanto mayores sean las necesidades del Estado, tanto más perfecto es el Estado. *No debe existir ninguna contribución que no suponga una garantía* para el individuo. ¡Qué elevadas serían las cantidades que un hombre debería gastar fuera del Estado para conseguir seguridad, protección jurídica, buenos caminos, etc.! Solamente quien no viva en el Estado se quejará de los impuestos. *Los impuestos pueden ser considerados como el salario del Estado, que es un hombre muy poderoso, muy justo, muy listo y muy divertido*”.

(1574 bis) “*La necesidad más perentoria del hombre es la necesidad de un Estado. Para llegar a ser hombre y continuar siéndolo, se necesita de un Estado. El Estado tiene derechos y deberes naturales, exactamente igual que el individuo. El hombre sin Estado es un salvaje.* Toda la cultura proviene de las relaciones del hombre con el Estado. Existen Estados salvajes, civilizados, morales e inmorales, geniales y filisteos. Los Estados se educan a sí mismos o son educados por otros Estados”.

(1584) “*La igualdad absoluta* es la obra de arte suprema, el ideal, pero no es natural. *Por naturaleza los hombres son relativamente iguales*, lo que equivale a la antigua desigualdad. *El fuerte tiene un derecho más fuerte*”.²⁸

(1584 bis) “Pocos hombres son realmente hombres. Por eso es sumamente incongruente presentar *los derechos humanos como si realmente existiesen*. Sed hombres; *entonces los derechos humanos os corresponderán automáticamente*”.

(1587) “*Libertad e igualdad unidas forman el carácter supremo de la república*, o de la auténtica armonía”.

(1588) “La república es el estado filosófico. El republicano es filosofismo político”:

(1589) “En general, la verdadera cultura hace disminuir el número de las leyes. *Las leyes son el complemento de las naturalezas y de los seres deficientes y, por lo tanto, son sintéticas*”.

(1591) “El Estado siempre ha sido dividido, instintivamente según el discernimiento y el conocimiento relativo de la naturaleza humana. *El Estado* ha sido siempre un *macroántropos*. Los gremios asimilados a los miembros y a las fuerzas individuales, los estamentos asimilados a los poderes. La nobleza era el poder moral; el clero, el poder religioso, los sabios el poder intelectual. El rey, la voluntad y *el hombre alegórico*”.

²⁸ Recuérdese a Calicles y la crítica platónica al “derecho del más fuerte”.

(1596) “Estado e Iglesia son solidarios en su subsistencia y en su caída. Los filósofos o los pensadores sistemáticos, son necesariamente monárquicos y religiosos”.

(1597) “En el Estado, todo derecho privado y toda propiedad deben ser documentados históricamente. Lo que no pertenece *expresamente* a alguien, pertenece al Estado. *El Estado, como el matrimonio, es un contrato sancionado por la Iglesia*, es una unión personal. Lo que posea el ciudadano particular lo ha recibido del Estado. Los impuestos son la remuneración del Estado”.

(1601) “El Estado se divulga raramente entre nosotros. Debería haber heraldos del Estado, predicadores del patriotismo. *Actualmente, la mayor parte de los ciudadanos están con él en pie de igualdad, en una actitud muy próxima a la hospitalidad*”.

El conjunto de las reflexiones anteriores de Novalis responde no solamente a una poderosa imaginación inquieta y a la herencia de la Ilustración, que permitía un examen menos dogmático de la política y el derecho, sino que lo hace también ante la realidad del lugar y del momento que le tocaron vivir. Alemania, como tal Estado, no existía aún, y la hegemonía en esa zona geográfica y espiritual sería pronto disputada entre Austria y Prusia, esta última inficionada de militarismo y belicosidad. Novalis está anímicamente más cerca de Berlín que de Viena, de ahí la inquietante y totalitaria manera suya de enfocar al Estado, ese “macroántropos” de su propuesta. El Estado mereció mucho más su atención que el derecho, pues la falsa dicotomía entre ambos no había podido todavía ser superada en aquel entonces.

No obstante la incapacidad teórica para asumir que el Estado es derecho para ser legítimo y eficaz y que no hay derecho sin Estado, ni puede haberlo, no falta mérito ni agudeza a sus concepciones, asombrosas en muchos casos, de las encrucijadas del derecho y la política, Novalis ofrece, ante todo, un ejemplo y una lección: la preocupación y constante vigilancia de las realidades estatales y la ductilidad intelectual para mirar ese universo sin el lastre de las preconcepciones y proponer nuevos proyectos de mejora de la mayor y más universal empresa colectiva que la historia registre. Aparece Novalis, cosmopolita y mercantilista y su fantástica concepción, como un heraldo mayor del romanticismo político. Campeón del claroscuro, quedó caracterizado desde que sus *Himnos a la noche* la hicieran a ésta inefable, y así con todo lo demás, incluido al Estado. A él le proporcionarán las insignias de la inmortalidad literaria. Ya se ve que fue algo más y algo menos que escritor y ensayista: fue, y sigue siendo, un enigma, quizá más abstruso que el encerrado entre sus críticas letras.

Novalis, Schlegel Schleiermacher son, en el romanticismo político-jurídico alemán, las figuras cimeras. Se aproximaron al liberalismo en la medida en que estimaban necesario poner límites a la actividad del Estado,²⁹ para defensa de lo social contra la supremacía de lo político:

Para los románticos los ordenamientos, políticos y sociales no se construyen sobre la base de elaboraciones racionales; son resultado de un desarrollo histórico, pero sobre todo *natural*... Lo que se quiere demostrar es una suerte de permanencia de los miembros fundamentales del organismo, las comunidades humanas, familia, clases sociales, nobleza, clero, monarquía, instituciones, que han existido siempre, siguiendo y asegurando un *libre juego de las fuerzas éticas y vitales*, cuando los hombres que las componen se identifican con ellas, *desarrollan coherentemente el tipo humano ligado a esas funciones* y no consideran posible reemplazarlo por otros. Sólo si existe este vínculo estable entre hombres e instituciones puede hablarse —dice Cesa— de *representación política, porque los diputados no serán los portadores de la cambiante opinión de una reunión de individuos, sino de los intereses de cuerpos sólidos y permanentes*.

Para el profesor italiano, la contribución teórica más interesante se encuentra en la *polémica contra el constitucionalismo liberal, calificada por los románticos como “la ideología de la burguesía financiera”*.

Baader pone en circulación la palabra “proletarios” como muestra del interés de los románticos por la condición social y económica de los obreros y se aprovecha de las reflexiones de Lamennais en *L’avenir*³⁰ contra la economía industrial.

Cesa sugiere *ver en la dialéctica, no trídica sino antitética, el rasgo distintivo del romanticismo político*. “Es el contraste de dos términos, ninguno de los cuales se resuelve nunca en el otro... Jamás se es *Hombre* sino campesino, eclesiástico, soldado, burgués y siempre en un ámbito territorial, lingüístico, religioso, nacional bien preciso. Y cuanto más en un Estado abundan los elementos antitéticos su vida será más rica y sana”.³¹

Para esta investigación comporta especial importancia advertir que en la elaboración conceptual romántica de Constant y Chateaubriand, la *rebelión individualista* es lo más fértil de sus obras:

El admirado *orden orgánico*, pasado o futuro, es siempre un arma para criticar el presente. Lo que explica que los románticos políticos, aún predicando el

²⁹ Cesa, Claudio, *op. cit.*, pp. 1473 y 1474.

³⁰ Cfr. el tema en Carrillo Prieto, *Derechos entre adversidades*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2014, especialmente el apartado sobre Lamennais.

³¹ Cesa, *op. cit.*, p. 1475.

orden, fueron en realidad, casi siempre, *elementos de desorden*. Fueron ellos, por ejemplo, quienes luego de haberse convertido en paladines de la Casa de Austria, contribuyeron a difundir, después de 1815, el descontento frente a la Restauración de Metternich³² que impidió a ésta tener algún prestigio entre las clases cultas y las jóvenes generaciones. En Francia —añade Cesa— las cosas no anduvieron de manera muy distinta: *Chateaubriand, Lamennais o Constant dieron lo mejor de ellos mismos en la oposición*.

³² Carrillo Prieto, *op. cit.*, especialmente el apartado sobre la política interior de Metternich.

CAPÍTULO SEGUNDO

GRILLPAZER: REBELIÓN FESTIVA, REPRESIÓN LUCTUOSA

Si 1848 es la cifra de una cesura histórica decisiva en Francia e irradiando desde ahí un decisivo parteaguas europeo (33), no debe pasarse por alto lo acontecido en Viena, que a partir del célebre Congreso (1812-14) habíase convertido en el eje del legitimismo metternichiano y en un crisol ferviente, en una compleja encrucijada del pensamiento, incluido el saber político y sus resultantes jurídicos, arropados por una aristocracia ilustrada y la cultura burguesa. Para entonces, el entendimiento sintético del nuevo pensamiento alemán en la literatura y en la literatura política (pues ésta puede auxiliar en la hermenéutica de ésta), se cuenta con la obra de Claudio Magris³³ y, recientemente, con la imprescindible monografía de Safranski.³⁴

La revolución vienesa de 1848-1849 fue “mucho ruido para nada”, dice Magris, mucho ruido y pocas nueces: “En réalité les événements autrichiens de 1848, malgré leur apparente incohérence ont une signification complexe, vertout d’un point de vue éthico-politique”.³⁵ Es la Viena imperial en la que, más tarde, Karl Kraus denunciara a través de las páginas de ese asombroso órgano periodístico unipersonal. Die Flackel: “Los derechos humanos son ese juguete de los adultos, fácilmente desgarrable, que ellos desean pisotear y, por eso, no quieren que se lo quiten”.³⁶ Para llegar hasta eso, hasta tal desengaño, era menester haber vivido otros, personales y colectivos. La encrucijada vienesa reconocía los distintos horizontes desde los que arrancaban aquéllos, y su naturaleza multinacional y pluricultural propiciaba una visión más colorida que las puramente nacionales enriquecidas además por la tradición (a veces exagerada por sus apologistas) intelectual, académica y

³³ Especialmente *Le mythe et l'Empire*, París, 1991.

³⁴ Safranski, *Romantik. Eine deutsche Affaire*, traducción española de R. Gabás, México, 2009: “El romanticismo, un asunto alemán”.

³⁵ Magris, *op. cit.*, p. 119.

³⁶ *Karl Kraus y su época*, Madrid, edición de Marezzi y Muñoz, 1988, p. 93.

artística de Vindobona, que vivía, esquizofrénica, un liberalismo sin nacionalismo, cuando esta dualidad era inseparable en el resto de Europa:

“Une nécessité fatale poussait les libéraux austro-allemands à s’opposer aux réindiqués des autres peuples de l’empire, aux quels un système libéral représentatif eût donné une écrasante supériorité numérique et politique”.³⁷ Es un lugar común sostener que la revuelta vienesa de 1848-1849 fue una suerte del 1868 francés: estudiantes, combates callejeros contra las fuerzas del orden, cierto infantilismo político y un adarme lúdico, necesario a veces para ir tirando. Grillparzer, poeta ya consagrado, se unió al coro literario que festejaba aquella rebeldía refrescante.

Un sentido de pertenencia solidaria encontró Grillparzer en la “fiesta vienesa, el festejo del alma” al que se abandonaba feliz.³⁸ Grillparzer —afirma Manzano— había sufrido la severidad paterna, el suicidio de su madre, la pena del amor frustrado y la soledad. El rictus severo de su afilado rostro, flanqueado por unos pómulos que parecían traspasar la palidez de su tez; el prognatismo cerraba los apretadísimos labios cual una fina línea horizontal que parecía resguardar herméticamente la tragedia secreta de su vida.

Fue el poeta un joven letrado en leyes al servicio de la monarquía habsburguesa y un beethoveniano vehemente, inspirado en la poética y moral del de Bonn. Grillparzer pareció compartir la concepción de Lenz, para quien, con la imitación de los grandes, se alcanzaba el propio arte. Epigrama, autobiografía y espléndidos retratos de hombres de letras y artistas acabaron por confirmar la calidad del autor de *La judía de Toledo*, *Safó* y *Los argonautas*. El teatro lo decepcionó y “vivió de mal genio —afirma Manzano— sus últimos años que concluyeron en 1872”. Kafka dijo que Grillparzer fue para él “un verdadero hermano de sangre”, lo que sin duda no es poco.

¿Una revolución la vienesa de 1848?: efímera y sangrienta revuelta fallida compuesta de numerosos estudiantes de una universidad que parecía haber conocido unas largas vacaciones de febril actividad que no se veía, bien a bien, a dónde conduciría; un indudable entusiasmo verbal por las libertades; unas “marsellesas” incesantemente entonadas día y noche, y la efusión sentimental irrefrenable, ofreciendo flores y listones multicolores y pastelillos de crema a esos valerosos combatientes; en suma, nada más alejado de lo heroico ni más cercano a una grande y larga *kermesse* popular. Las cosas comenzaron a tomar un cariz inesperado (abolición de la servidumbre), y las cabezas de los radicales de la izquierda liberal asustaron de veras a los

³⁷ Magris, *op. cit.*

³⁸ Manzano, Lorel, “Franz Grillparzer. El pobre músico, en Laberinto”, *Milenio*, México, 16 de febrero de 2013, p. 2.

pacíficos y melómanos vieneses y la “revolución” y “el heroísmo” desaparecieron, no precisamente como por ensalmo, sino gracias a la policía de guardias nacionales y a la sanguinaria severidad de Radetzky. El fracaso de la “revolución vienesa” fue la señal de una conservadora contraofensiva general en la zona alemana y en la de la crisis del dualismo austro-húngaro. El *Reichstag*, cansado de la fiesta popular, le suplicó a Fernando I que se dignara regresar a Viena, mientras el gobierno imperial proclamaba el estado de sitio en Hungría, disolvía la Dieta y nombraba, para los magiares, un comisario real.

Marx y Engels —dice Jean Sigmann—,³⁹ ellos tampoco, manifestaron ningún interés en el padecimiento húngaro, aunque la reacción intentó evidentemente aplastar las libertades, primero en Pest y después en Viena. “La multitud se procuró 30,000 fusiles en el arsenal”, pero la inexperiencia, los desvaríos y las indecisiones de los líderes demócratas, “incapaces de forjar, al calor de la acción, organismos adaptados a una situación que ellos habían creado”, llevaron a la ya acostumbrada tentación de encaramarse sobre los demás constituyendo el “Comité de Salud Pública”, remedo del jacobino. Blum y Fröbel fueron mandatados por la izquierda a fin de conseguir el apoyo alemán a la insurrección, sabiendo que, desde Olmütz, el emperador había decidido aplastarla “entre el 16 y 19 de octubre”. Hasta el 31 se desarrollaron combates callejeros. El 1o. de noviembre volvió a izarse en Viena el pendón imperial. Entonces murieron entre 2,000 y 5,000 insurgentes, 1,100 soldados y 60 oficiales.

“En Viena, como en París, la proporción de los vencidos masacrados después de la rendición es anormalmente elevada... Con amplia participación obrera —la guardia móvil proletaria es punta de lanza— la Revolución Vienesas, expresa las *aspiraciones políticas y nacionales* de las masas populares”.⁴⁰ El estado de sitio no se levantó sino hasta mayo de 1849. La represión de los proletarios y de los demócratas vieneses desencadenó esfuerzos paralelos por restablecer el absolutismo y el prestigio dinástico. Fernando I abdicó en su sobrino Francisco José, y Blum y Fröbel fueron condenados a muerte, el primero, fusilado y el segundo indultado, a pesar de la inmunidad parlamentaria de ambos, lo que anunciaban el ocaso de tal modo de gobernar, pues esa corporación, el parlamento, era impotente para proteger a sus socios, y no imponía ya respeto alguno (lo que hoy no es tampoco infrecuente).

³⁹ Sigmann, Jean, *Las revoluciones románticas y democráticas de Europa*, Madrid, 1977 (traducción del francés de V. Testa), pp. 242-249.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 248.

En aquella asonada, los escritores que la vivieron pasaron pronto del entusiasmo irrefrenado a un oportuno escepticismo, ante la radicalización del movimiento y la presencia creciente de proletarios y campesinos, que anunciaban otras reivindicaciones, mucho más onerosas y “disolventes”. Además, las pretensiones de los magiares se parecían ominosas para la cohesión del Imperio Imposible, aquel mosaico de lenguas y religiones sentido como confortable sólo desde los cafés de Viena, donde lectores compulsivos de decenas de periódicos de toda índole daban cauce a la futura “opinión pública” odiosamente falsa a los ojos de Karl Kraus. Pero, entretanto, seducía a los ávidos lectores de café (que eran legión), como los diarios lo eran también. Una actitud de recatada contención burguesa, y de un falso respeto a las instituciones, sobre todo a la Casa de Austria, que estrenaba a su joven emperador enamorado de Elizabeth de Baviera (“Sissi”, que acabaría siendo la víctima elegida por el terrorista separatista que traspasó su imperial corazón en el lago de Ginebra) que daría pie a retractaciones como la de Bauernfeld quien, en las jornadas vienesas de marzo, sólo veía “una agitación general e incoherente, en la que nadie sabía que debía hacerse ni lo que quería evitar u obtener”.

Durante aquellos días de incertidumbre y desconcierto, confundido el ánimo de los súbditos imperiales por el inusitado espectáculo, Johann Strauss componía alegres marchas y su padre alcanzaba la más alta cota de su popularidad con la “de Radetzky”, dos veces heroico restaurador del orden, severo padre militar de la normalidad burguesa austrohúngara y la garantía más confiable del régimen.⁴¹

Magris sostiene⁴² que la mayoría de los escritores vieneses, temerosos de la anarquía y preocupados por la unidad de la patria, abandonaron su inicial entusiasmo *progre* y llamaron a recuperar el orden y la antigua seguridad del Estado. Grillparzer convertía en irrisoria la debilidad gubernamental, comparable a sus ojos a la del pastor, tan amable, que no hace nada contra el lobo depredador de su disperso rebaño, por temor de importunarlo.

“En somme, la vielle idée conservatrice retrouvait la faiseur des écrivains et le document le plus remarquable de cet état d’esprit, ce sont les souvenirs de Grillparzer sur 1848, écrits entre septembre et octobre 1850”. La revolución vienesa había devenido una aventura exótica y extravagante, una manifestación de jóvenes necios, alentada por la proverbial vanidad de algunos hombres de letras; en suma, era una revolución “alegre”, más de lo que cabe imaginar.

⁴¹ Aquel título de la obra musical es también de la novela de Joseph Roth (1894-1939), que recrea literariamente el declinar imperial.

⁴² Magris, *op. cit.*, pp. 124-126.

Entre los recuerdos de Grillparzer no hay una sola palabra sobre los derechos del pueblo, considerando una masa pintoresca y agitada, contemplado con divertida curiosidad y superficialidad, típicamente vienesa. Grillparzer, cabe aclarar, había detestado a Metternich y su sistema policiaco-clerical, pero terminaba ahora por verlo como el único capaz de dirigir los acontecimientos y recuperar el orden perdido, apostándole a un funesto inmovilismo, progenitor idéntico al del célebre Congreso de hacía muchos años.

La obra de Grillparzer —afirma Magris— encarna “el mito habsburgués” en su perfección trágica, que el desastre de 1914 lo disolvería en sangre. Una *concepción antiliberal de la libertad es el fondo de su pensamiento político*, pensamiento refractario al progreso y a las virtualidades del derecho, adicto a una pasividad pesimista y despectivamente elitista. Hay que advertir que dicha *Weltanschauung* venía del hecho innegable de ser el sistema habsburgués una autocracia que no guardaba relación alguna con el autoritarismo represivo de los Estados alemanes, Prusia a la cabeza. Austria era otra cosa bajo la divisa “Bella gerant autrí, tu felix Austria nube” (“Que la guerra la hagan otros, tu Austria feliz, cástate”), pues las alianzas dinásticas matrimoniales son un tanto menos dolorosas que las guerras. En el sistema sobresale el ropaje burocrático de la dignidad imperial, deber imperioso pero claro, nada glorioso, una carga más que un privilegio, encarnado este ideal en el tristán Francisco José, que se sobrevivía a sí mismo, encadenado a su escritor Biedermaier, desde el que contemplaba, muy irritado, la nueva arquitectura de Adolf Loos. Pero aún siendo tan distinta Austria al resto de lo alemán, había quedado aherrojada por un fanático del orden y la inmutabilidad política, y entre Metternich, Castelreagh en Londres y Pozzo di Borgo en Moscú, habían tejido la telaraña para cazar revoltosos, una cerradísima red de atrapaliberales, una trampa para terminar por inmovilizar los derechos universales tan temidos.

La idea que se hace Grillparzer de la autoridad y el poder regios proviene de la crítica de un tipo de monarquía ilegítima y opresora, apoyada por sables y charreteras y en el orgullo nacionalista antes que en los derechos de la tradición y la legitimidad, como quería Metternich; un poder no sostenido ni afinado por la nobleza como misión secular ni por la conciencia de ser portadora de un orden superior. Nada más alejado de la dignidad bizantina de la Hofburg que las dictaduras personales, inquietas y ambiciosas, de los advenedizos de la época (Napoléon III, Bismarck) que, siéndolo, encabezaban empero la nueva supremacía política, desplazando la secular preponderancia de los Habsburgo.⁴³

⁴³ Magris, Claudio, *op. cit.*, pp. 139 y ss.

En su drama *Ein treuer Diener seines Herrn* (“Un fiel servidor de su rey”, 1828), Grillparzer evocó al Gran Canciller Clemente Metternich,⁴⁴ su falsa heroicidad y su fidelidad a los deberes del cargo y al ideal burocrático del Estado austriaco, antihéroe por antonomasia. Su único objetivo se tradujo en preservar al país de discordias y desórdenes, manteniendo la rutinaria regularidad cotidiana de la cancillería del Estado, tal como si el emperador despachara desde ella, aun cuando sólo le estuviera permitido leer y firmar “con silenciosa devoción, desprovista de todo énfasis”, política precisa y meticulosa, apegada estrictamente a las costumbres reglamentadas, ajena a todo deseo personal, enemiga jurada de cualquier innovación.

Mucho más tarde, Hofmansthal acuñará su tesis con estos materiales, afirmando que “toda dignidad humana está ligada a la constancia, a la fidelidad, a la memoria”, que había ya tenido su correlato en una frase sentenciosa del personaje de Grillparzer, al definir su sistema: “la conservación de la paz, de la tranquilidad y del orden, *la política de la resistencia*”. Fue, en verdad, tal y como lo dijo un día, “la roca del orden”. Saldría muy pronto corriendo hacia Inglaterra, en donde ya lo esperaba Luis Felipe y otros célebres fracasados.

Hay en Grillparzer otra idea central de su visión política, la de un pueblo en el que la alegría vienesa interminable hace desaparecer toda diferencia social, puesto que, en virtud de aquella “fiesta del espíritu”, se hacen a un lado los proyectos individualistas y se cobra así conciencia de ser parte de un gran todo en el que, al fin y al cabo, reside lo divino.

El sistema jerárquico de la monarquía danubiana era pensado por Grillparzer como aquel gracias al cual el hombre débil encuentra su fuerza en ese gran todo, en el que sus padres han crecido y en el que seguirán creyendo sus hijos.

“Ese —dice Magris— es el ‘pueblo’ sobre el que reposa la monarquía danubiana, al que envuelve un paternalismo de tintes religiosos”.⁴⁵

En la oda *In deinem Lager ist Österreich* (“Austria está en tu campo”), Grillparzer celebró a Radetzky, quien en julio de 1848 había destruido las esperanzas del *Risorgimento* austriaco. Prototipo del alto militar de la monarquía, groseramente rudo y letalmente eficaz, fue acompañado en su cabalgata represora por la chispeante tonadilla de Strauss. Nadie parecía tener la menor preocupación por la suerte de los revolucionarios, entonces ya fracasados, ni por las víctimas mortales de uno y otro lado. Radetzky llegó a simbolizar “la unidad de la patria”, y el ejército, mezcla de hombres de todas las naciona-

⁴⁴ Carrillo Prieto, *Derechos...*, el capítulo sobre Metternich.

⁴⁵ Magris, *op. cit.*, p. 147.

lidades, fue el instrumento para contener las irresistibles fuerzas centrífugas de aquel imperio.

En la fábula “Libusa” sostuvo Grillparzer un conjunto de ideas desconcertantes: al amor se opone el derecho de cada quien: “Derecho es la palabra, que, de todas las de la lengua, más detesto. Palabra odiosa cual ninguna otra”. ¿Tienes derecho a respirar y a vivir? Lo que yo veo, por todos lados, son dones gratuitos, no derechos. Ayudar al pobre, amar a tus hermanos; he ahí tu derecho, he ahí, ante todo, tu deber. “El derecho no es sino el nombre engañoso que se le da a toda injusticia sobre esta tierra”.⁴⁶ Se ha llegado a decir que Grillparzer tenía incurable aversión a toda reivindicación de los derechos, pues olvida, menospreciándolos, los sagrados deberes del hombre. Esta era también la idea habsburguesa —dice Magris— de la religión de la jerarquía, “esa democracia venida desde lo alto”. Contra la ley y el derecho inalienable que hace de cada persona un ciudadano, apelaba a la “armonía religiosa” y... a la gracia Divina. Desde la cima de un antihistoricismo conservadoramente ciego, Grillparzer postulaba que la marcha de la historia era, en realidad, el camino del envilecimiento radical de la felicidad primitiva, una progresión hacia la barbarie, enmascarada de ilusorias conquistas materiales, historia de las irrefrenables y destructivas ambiciones individuales. Hay aquí algo de Rousseau, sin la hondura de éste y sin sus equilibrios, un Rousseau de *kiosco* vienés,⁴⁷ sumiso, dócil, sin los tormentos interiores que hirieron e hicieron fuerte al ginebrino. A Grillparzer lo que le atormentó fue la tragedia de la previsible declinación habsburguesa, esa inútil lucha contra el tiempo, en la que sucumbiría finalmente la dinastía. En dicho combate la multitud no es sino una bestia; el pueblo, un conjunto inconstante de “ceros a la izquierda”, y la libertad, una aspiración destructora de los lazos sagrados, un desorden anárquico, del mismo modo que el derecho es una blasfemia contra la gracia, y la engañosa igualdad una barbaridad, “jusqu’à ce qui tout le monde soit égal parce qui tout sera tombé au plus bas”.⁴⁸

Grillparzer, según Magris, podría haber dicho, al igual que Metternich: “Yo soy el hombre de lo que era”, advirtiendo que lo que era consistía, en primer término, en la gloria imperecedera de la Casa de Austria, aun cuando su ocaso ya era patente, irreversible e inevitable. De ahí el empeño literario de Grillparzer por “conjurar el Destino desde la Literatura”, imagi-

⁴⁶ *Ibidem*, p. 154.

⁴⁷ Carrillo Prieto, I., *Ante la desigualdad social: Rousseau, precursores y epígonos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2012.

⁴⁸ Magris, *op. cit.*, p. 161.

nando lo imposible, fabulando la misión divina que la Providencia le habría conferido a Austria desde la noche de los tiempos ungiendo la diadema de Carlomagno a fin de que el fulgor del cristianismo alumbrara por siempre los ásperos caminos del hombre, fuera tan patético, tan hondamente desesperado, tan desoladoramente estéril, tan desgarradoramente imposible.

Grillparzer, dice Magris, “era totalmente ajeno a la ideología liberal”: fue un conservador educado, casi majestuoso, muy diferente a los de la corriente inglesa, tan insularmente ensimismados. Dicho de otro modo: el suyo era un conservadurismo idealista, ignorante de las “apoyaturas” político-económicas británicas, un conservatismo literario, desdeñoso del frío, pero fértil análisis de los teóricos allende El Canal. Sordo, hipocondriaco y ya aislado de la corriente de la vida real, tuvo la osadía de formar parte de la Cámara Alta, batallando a favor del centralismo y contra las reivindicaciones magiars y un clerical empecinado en el debate sobre el Concordato de 1855.

“Fueron años de pasión y de agitación que verían fracasar, una tras otra, diversas tentativas de organización”.⁴⁹

La *Ringstrasse*, abierta en 1865, daría nombre a la privilegiada burguesía del nuevo vecindario: *Ringstrassenbourgeoisie*, nombre tan largo como aquella avenida, favorecedora del arte y la cultura humanista y científica. (Más tarde, por aquellos rumbos, nacieron la teoría atómica, el psicoanálisis, la teoría del derecho “pura”, la filosofía lingüística, el positivismo lógico, las arquitecturas revolucionarias, con musicalidades inauditas y plásticas deslumbrantes, fundamentales del mundo actual).

Revela Magris que un soterrado conflicto en la familia imperial selló el destino de un hombre que fue muy cercano a Grillparzer: “Maximiliano de México”.⁵⁰

L'histoire tragique de cet *archiduc rêveur et raffiné*, emporté par des événements qu'il était impuissant non seulement à freiner mais même à comprendre ; est devenu l'un des thèmes les plus connus de la légende habsbourgeoise. Elle a inspiré Franz Werfel et Friedrich Schreyvogel, chorégraphes et metteurs en scène, au point que l'image mythique du prince a fini par effacer le visage de l'homme.

Magris ve en Maximiliano “un reaccionario romántico y un liberal ilustrado,⁵¹ harto del tedioso encanto de Miramar y nostálgico de lejanas em-

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 165 y 166.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 168 y 169.

⁵¹ (Así lo miró también el historiador Ruiz-Massieu, que gobernó Guerrero y acabó herido de muerte por un régimen político delicuescente, depredador, soberbio, de infeliz memoria).

presas”. Dice que fue un hombre interesante, muy vivo, preso entre contradictorios deseos, carente de firmeza. Viajó a Bahía en 1860 y escribió “páginas profundamente humanas y fogosas” contra la esclavitud. En Gibraltar supo Fernando Maximiliano los horrores carcelarios y supo criticar aquel inhumano sistema penitenciario. En Granada se dejó arrebatar por sueños de imposible grandeza ante la tumba de Isabel y Fernando. El investigador acucioso aquí no profundiza en las causas y los efectos que aclararían ese momento complejo que condujo a un Segundo Imperio mexicano.⁵² Se deja llevar Magris por una versión edulcorada del sangriento choque entre liberales y patriotas mexicanos, y los también patriotas mexicanos desencaminados y muy lastimados por la Guerra de Tres Años, cuyo resultado había sido concluyente, política, legal, moral y militarmente, aunque socialmente no había conseguido alcanzar la concordia nacional.

El mecanismo armado por los conservadores desarraigados del país real al llamar a Maximiliano de Habsburgo, recurso desesperado para los mejores de ellos y ocasión de medro, económico y político, para los otros, ambiciosos desaprensivos (en México y en Francia) hizo del sangriento episodio una ocasión incomparable para el progreso de la Doctrina Monroe, dejando heridos a los mexicanos. Las cicatrices de todo ello tardarían muchos años en cerrar, y no han desaparecido del todo. (Ejemplo de ello, la repulsión ridícula contra Juárez, lugar común de nuestra derecha, que llegó a pretender suprimir su recuerdo triunfante).⁵³

Con inocultable simpatía Magris ha recorrido los diarios y poemas del infausto archiduque, calificándolo de “escritor elegante”, en el estilo de Heine “a causa de esa lucha entre el anhelo de una vida pacífica y el amor a los espacios lejanos” que impregna su visión de las cosas y que tanto dolor causaría en la estúpida aventura a la que se prestó sin convicción, cosa que Magris parece preferir pasar por alto, como también soslaya que aquel *Walzrkönig* nunca tuvo la presencia de ánimo suficiente para deslindarse del Napoleón diminuto y del medio hermano lúbrico, el duque de Morny, antes, durante ni después de la ocupación francesa de México. Magris prefiere reducirse a ponderar las ensoñaciones de aquella mente indisciplinada y fantástica, tan opuesta a la del estadista auténtico, y que pagaría con sangre en el queretano Cerro de las Campanas, en donde los Habsburgo años después levantaron una fea capillita que solamente valdría hoy para recordar

⁵² Patricia Galeana, relevante historiadora, a quien debemos los más agudos y concluyentes análisis del tema.

⁵³ El merecido momento fúnebre de la derecha se llama “Estela de Luz” “la suavicrema”, la del Calderón aquel y sus rapaces corifeos, periquitos y periquitas aficionados a los más vulgares rictus de política, y al dinero ilícito.

a Miguel Miramón, “el Joven Macabeo” de la leyenda conservadora. Max, el poeta, terminó viéndose a sí mismo como “un ave con las alas heridas, vanamente deseoso de emprender el vuelo”. También guarda silencio ante el odioso edicto de pasar por las armas a todo aquel que entorpeciera a los invasores, sin necesidad de proceso legal alguno, que no abona en nada la tesis de la buena voluntad y del liberalismo del austriaco, que todavía alegan los nuevos alucinados.

El malogrado “emperador” estaba convencido de que “la rigidez no es sinónimo de fuerza”, reveladora frase, confesión de las debilidades de su espíritu, desordenado y mariposeador, como también lo es aquella en que sostiene que “los Estados viejos caen enfermos de sus recuerdos”, dictamen venenoso muy a propósito para pretender molestar a su mediocre e imperial hermano, que le dejó se aventurara a una muerte segura. Antes de caer ajusticiado ante el pelotón juarista (que Manet pintó, uniformado a la francesa, causando escándalo en París) condecoró Maximiliano a Grillparzer con el Collar de la Orden de Guadalupe, quizá porque el destierro que en el septentrión americano había padecido el archiduque en algo fue aliviado por las cartas que el escritor reaccionario le dirigía cálidamente desde la añorada villa danubiana a la que no volvería el Frívolo Iluso.⁵⁴

Valgan las líneas de Antonio Machado para mejor concluir una suerte de aforismos políticos de quien partiría “ligero equipaje, casi desnudo, como los hijos de la mar” al final de otra sangrienta guerra civil, aparentemente concluida:

“El individualismo romántico no excluía la universalidad, antes por el contrario, aspiraba siempre a ella. *Se pensaba que lo más individual es lo más universal y que en el corazón de cada hombre canta la humanidad entera*”.⁵⁵

“Comenzamos a reputar insinceros a los *románticos declamatorios, hombres que simulan sentimientos que acaso no experimentaban. Somos injustos. No es que ellos no sintieran; es más bien, que nosotros no podemos sentir con ellos*”.⁵⁶

Nunca la palabra “burgués” —decía Juan de Mariena— ha sonado bien en los oídos de nadie. Ni siquiera hoy cuando la burguesía con el escudo al brazo —después de siglo y medio de alegre predominio— se defiende de ataques fieros y constantes, hay quien se atrevía a llamarse burgués. Sin embargo, la burguesía, con su liberalismo, su individualismo, su ciencia positiva, su florecimiento industrial, mecánico, técnico; con tantas cosas más —sin excluir el

⁵⁴ Magris cita una curiosidad erudita, el ensayo de Oberdofer, “Massimiliano I del Messico, Scritore” (1914).

⁵⁵ Edición de Oreste Macri, Madrid, 1988, p. 1783.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 710.

socialismo nativamente burgués— no es una clase tan despreciable para que Monsieur Jourdain siga avergonzándose de ella y no la prefiera, alguna vez, a su fantástica gentil hombría.⁵⁷

Si bien es necesario reconocer sin deformaciones (aumentativas o diminutivas) los hechos y el derecho que se agrupan bajo el nombre que el socialismo literario y “precientífico” y después el marxismo-leninismo, el maoísmo y el tropical castrismo hicieron odiosos, es menester también tener presente el origen y el fundamento de esa repulsión a la hora del “corte de caja”. Machado también puede ser traído en auxilio de una suerte de “último análisis”:

De lo que llaman los hombres virtud, justicia y bondad, una mitad es envidia y, la otra, no es caridad.⁵⁸

⁵⁷ *Ibidem*, p. 1914.

⁵⁸ *Idem*.

CAPÍTULO TERCERO

GAUGUIN Y *BESSOIN DE FUIR*

Entre las sobresalientemente diversas personalidades de rebeldes individualistas cuenta la de Paul Gauguin atípico, como Novalis y Grillparzer y, como ellos, inclasificable autor de una nueva visión, de gran fertilidad.

Dice Hoog,⁵⁹ el mayor especialista de la vida y obra del pintor prodigioso, que

éste no era el cínico que impugnó los valores admitidos: rechazó, como Flaubert, el cretinismo; como Mallarmé, las convenciones literarias formales y como Rimbaud y Claudel el racionalismo reseco. Se reúne, con Van Gogh y Nietzsche, en el infierno desesperado de los héroes románticos en el que Maupassant y Toulouse-Lautrec eran devorados por la enfermedad. En sus motivaciones intelectuales, como también en sus opciones estéticas, rechazó el peso de la ideología dominante y prefirió innovar y empujar a otros a hacerlo también.⁶⁰

Su vida fue una tensa búsqueda, incesante travesía hacia lo diferente, larguísima singladura en la que corrió peligro de naufragar en más de una ocasión, viaje inacabable a su Cytheria desde íntimos y dolorosos desengaños y en medio de un océano infinito, cuyo hechizo le fue irresistible.

Al huir hacia lo remoto se buscó a sí mismo persiguiendo nuevas luces, formas y colores que redimieran lo grisáceo de su mundo tedioso, conformista y vacío de sentido, despojado de los heroísmos y las aventuras que llenaban su imaginación y sin los cuales no sabía vivir.

Una suerte de confluencia, una forma de “cristalización stendhaliana” de diversos impulsos y de hechos personales y colectivos contribuyeron a la peripecia vital de Paul Gauguin (1848-1903), cuya presencia aquí pudiera ser sorprendente a primera vista y que, empero, se explica por la necesidad de perfilar el sentido y los alcances de la rebelión individualista del romanticismo decimonónico y su reflujo en la confección de las nuevas conductas

⁵⁹ Hoog, Michel, *Gauguin Vie et œuvre*, Fribourg (Suisse), y Lausanne, 1987, 382 pp.

⁶⁰ Hoog, *op. cit.*, Avant-propos.

y demandas sociales y, por ende, de respuestas de distinta factura, jurídicas, políticas, estéticas.

Al despertar del “sueño de razón”, el monstruo seguía ahí, como en el siglo XVIII, idéntico al de las peores pesadillas, las más caprichosas y disparatadas. El aquelarre europeo lentamente iba congregando la danza frenética de 1914 y, de ahí en adelante, la danza de Gauguin surge de una “circunstancia” o de una “fuerza del destino”, que por unos cuantos años hizo peruano a un francesito que sería, llegado el tiempo, un inmortal revolucionario estético: el golpe de Estado del Minúsculo Napoleón III.⁶¹

Clovis, el padre de Gauguin, fue periodista del *National*, de tendencia liberal que, después de haber sostenido la monarquía de Julio, terminó opo-

⁶¹ Su bisabuelo era descendiente de la familia Chazal, familia de artistas, y venía de Thérèse de Lainsay, concubina del coronel español de dragones Mariano de Tristán Moscoso, dueño de un antiguo escudo de armas nobiliario. El hermano de don Mariano, Pio de Tristán, llegó a ser brevemente virrey del Perú. Thérèse, bisabuela de Gauguin, fijó con su marido el coronel su residencia en Vaugirard y ahí adquirió Le Petit Chateau, en 1802. Ochenta años después, Gauguin también vivirá ahí. Comenzó a tejerse entonces la leyenda: los Tristán descenderían de la familia real de los incas peruanos. La abuela de Gauguin, Flora, aprendiz del litógrafo parisino André François Chazal, casó con él en 1821. Así, el abuelo, algún tío y varios primos de Gauguin también fueron pintores, muy lejos, es cierto, del genial artista de Tahití. Aquel matrimonio resultó infelicitísimo, y, al nacer la madre de Gauguin, Aline, la ruptura era ya un hecho consumado. Flora abandonó el domicilio conyugal, y el marido, un jugador empedernido (ludópata, dicen hoy) la persiguió orillándola a embarcarse hacia el Perú, a fin de obtener de Pio de Tristán, su tío, la porción hereditaria a la que creía tener derecho. A su regreso publicó los recuerdos de aquella su temeridad, intitulándolos significativamente *Peregrinations d'une paria* (1835). El marido abandonado intentó recuperar a su hija Aline y, exasperado por la publicación del libro y el descrédito social, hizo por matar a Flora. El escándalo público consiguiente caso conmocionó a los periódicos de la época. El frustrado uxoricida fue condenado a veinte años de trabajos forzados. Flora recuperó su nombre de soltera arrancando una brillante carrera de periodista y escritora sumándose a un incipiente movimiento feminista y socialista saint-simonista. Fue, pues, una figura importante del socialismo francés. En *L'Union Ouvrière*, su periódico por suscripción, propugnó la unión política de los trabajadores y murió, agotada por esa lucha, en Bordeaux. En 1846, su hija Aline, protegida de George Sand, la feminista a ultranza y el oráculo de los Salones más famosos del Segundo Imperio, contrajo matrimonio con Clovis Gauguin. Con la tenacidad que le venía de las mujeres de su familia, Aline convenció a Clovis de la necesidad, a la que coronaría, según ella, el éxito de viajar a Perú y proseguir ahí la reclamación legal de su herencia española. Clovis, infortunadamente, no llegaría ni siquiera a olfatearla, pues falleció nada más llegados a la Patagonia, de crisis cardíaca, en un poblacho de siniestro nombre, “Puerto del Hambre”. Pio de Tristán acogió al pequeño Paul y a Aline generosamente, en un momento en que le sonreía la Fortuna, pues su hija mayor casó con José Rufino Echenique, quien en 1851 llegaría a la presidencia de la República del Perú. La estadia americana marcaría por siempre a Paul, y fue, sin duda, uno de los motores de su errancia incansante.

niéndose a ella y celebró la caída de Luis Felipe en febrero de 1848,⁶² sin tomar parte en las violencias de mayo y junio, enfrentamientos sangrientos entre republicanos y socialistas que acabaron por desacreditarla, contribuyendo involuntariamente al contragolpe del Napoléon Minúsculo. Víctor Hugo obtuvo de ella una “conversión” de fe política alineándose en adelante con la corriente socialista. Clovis, que no necesitaba, como el poeta, ningún “camino de Damasco”, se exilió al igual que el bardo: éste en Jersey, mientras el padre del artista se embarcó, con su familia, a Perú, pero sin verlo nunca. Clovis, para acabar de persuadir a los suyos de la necesidad de huir de Francia, advirtió premonitorio la fatal consumación del golpe de Estado de Luis N, que presentía lúcidamente como también la consecuente, inevitable persecución de que sería objeto, a causa de sus escritos y en virtud de sus relaciones liberales, odiosas a los ojos de ese régimen despótico que él veía venir inminente.

Visto de cierto modo el exilio voluntario de los Gauguin en Perú, puede sostenerse que el pintor “exótico” no hubiera probablemente fructificado en lienzos geniales de bellezas maoríes de no haber tomado contacto, en su niñez, con otro mundo, tan opuesto y alejado como era el de Lima, ciudad donde nunca llueve, y con la subterránea tradición oral que afirmaba que la cultura polinesia había tenido su origen en las alturas del Titicaca, hipótesis que también impulsó en el siglo XX a Heyerdal, quien para comprobarla efectuó el increíble viaje oceánico desde las costas peruanas hasta llegar, indemne, a Noa-Noa, a bordo de la balsa *Kontiki*, en la hazaña épica de los grandes navegantes.

Perruchot ha señalado⁶³ cuánto marcaron la infancia de Gauguin sus años peruanos: “vasta y lujosa morada, poblada por multitud de servidores, grandes recepciones, altas personalidades de aquella República Sudamericana. Sin el golpe de Estado de Napoleón, Gauguin no hubiera sido sino un francesito de la medianía”. Hasta la edad de seis años, la lengua de Gauguin fue no el francés, sino el castellano. Ni encinas ni robles, sino palmas, magnolias y jacarandás, llamas, zopilotes y vicuñas, flora y fauna asombrosas que encendieron su imaginación infantil, dejando sus huellas en las telas por venir.

Cuando Echenique fue arrojado del palacio presidencial limeño por el general Castilla, la madre de Gauguin, ya viuda, juzgó prudente regresar a

⁶² En *Derechos entre adversidades*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, 2013, hemos abordado las resultantes jurídico-políticas de la revolución de 1848, inaugural de las subsecuentes insurrecciones proletarias.

⁶³ Citado por Hoog, *op. cit.*, p. 13.

Francia. Al morir Pío de Tristán dejó a Aline la jugosa renta de 25,000 francos, impugnada inmediatamente por la codiciosa parentela peruana. Aline se vio obligada entonces a encontrar trabajo para la subsistencia de sus dos hijos, y el contraste entre la abundancia de ayer y las estrecheces parisinas del retorno influyeron en el ánimo y en la educación del joven Gauguin.

“No fue Paul, de regreso en París, un estudiante brillante, como Cézanne o Rimbaud, ningún ‘genio salvaje’ había en él. Por la dinastía Chazal, era de familia artística y de un medio familiar más abierto que el de Monet o Renoir”.⁶⁴ Aline hubo de apoyarse en Gustave Arosa, el tutor de sus hijos, para salir adelante, y esto también fue decisivo, pues Arosa era un enterado del arte y un opulento y avisado coleccionista, propietario de valiosos lienzos: Delacroix, Corot, Coubert, Pissarro, Daumier y la Escuela de Barbizon. Se sabe a plenitud de la influencia de Pissarro en la carrera de Gauguin y de sus desencuentros lamentables, que concluirían en una dolorosa y rencorosa ruptura. Lo cierto es que el joven Gauguin pudo frecuentar, en la casa de su tutor, algunas firmas de la vanguardia parisina, ventaja para quien no acertaba todavía entonces a fijar el rumbo de su navegación vital, que explica la intempestiva decisión de hacerse a la mar y no como alumno de la Ecole Naval, pues sus matemáticas no daban para ello, sino como “pilotin”, como *matelot* de un buque mercante. Seguía así, inconscientemente, los pasos de Manet, que escandalizaría al Segundo Imperio con el cuadro (1867) *Ejecución del Emperador Maximiliano*, en el que los soldados del pelotón mortífero están ataviados a la francesa, disparando a quemarropa, a tres derrotados, tres extraviados. El reproche de fondo de la aventura sangrienta era inculcable y señalaba al auténtico culpable, el *Empereur*, diminuto y lascivo y a su cobarde servio, Achiles Bazaine, futuro traidor en Sedan. Gauguin embarcó, la primera vez, el 7 de diciembre de 1865, con el grado de subteniente segundo. De octubre de 1866 a diciembre de 1867 dio la vuelta al mundo, llegando a Panamá y pasando de ahí a Oceanía. Hoog se pregunta los motivos de esta decisión ¿mero deseo juvenil de aventuras?; ¿búsqueda del paraíso perdido de la infancia?; ¿búsqueda del padre, muerto en una Patagonia hostil e inabarcable? En todo caso, fue “la première décision personnelle affirmée” del artista en ciernes.⁶⁵

Había algo más duradero en el trasfondo de su navegación. Para cumplir con el obligatorio servicio militar, Gauguin eligió, en 1868, la Armada Naval bajo la insignia del “Jérôme Napoléon” (nombre del cómic “Primazo”, conocido como “Plon-Plon”). En todo caso, el gusto de Gauguin

⁶⁴ Hoog, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 63.

por los mares interminables no puede ser atribuido únicamente a una mera *besoin de fuir*. No eran pocos los peligros, las dificultades e incomodidades de los trayectos de entonces. Conrad también tuvo al mar como suelo, y en él encontró, al igual que Gauguin, el vehículo de su poética. Al cabo de seis años de navegación, fue liberado en Toulon el 23 de abril de 1871, un año después de la derrota francesa, obra de las armas prusianas que derrocaron al napoleoncito. El filtro ensoñador ya había hecho su efecto en el alma del artista, y sus restantes desplazamientos no serán de descubrimiento, sino de recobramiento, para recuperar lejanas tierras, unas ya conocidas y otras, las apenas entrevistas, todas un potente imán para su brújula, que apuntaba hacia el sol de los trópicos inspiradamente liberadores y todavía no tristes como los vio desencantado Levi-Strauss.

Gustave Arosa, tutor generoso, a la muerte de Aline (1867), valido de sus relaciones bursátiles, colocó a Paul en las oficinas de Bertin, influyente agente de cambio. Durante una docena de años, Gauguin vivirá sedentariamente, contraerá un matrimonio burgués, triunfará profesionalmente y practicará la pintura como simple amateur “pintor dominical”. El péndulo de su vida llegaba entonces a uno de sus extremos ¿recordaría, su oscilación, las soberbias insumisiones de su padre y de las mujeres de su raza? Lo cierto es que sus decisiones centrales de entonces, Mar y Bolsa, no apuntaban para nada a la pintura.

El año 1833, a raíz de una grave crisis bursátil, Gauguin lo abandona todo. Es patente que se había enriquecido gracias a su comercio de divisas de la bolsa, y que ya había logrado hacerse de una pequeña colección de buenas y valiosas telas. Pero le *besoin de fuir* la persigue incesante, como a Mallarmé: *fuir la bas, fuir!*

¿De que huían aquellos hombres, privilegiados de habitantes de la ciudad más deseada, la más refinada y culta de Europa? ¿Qué horizontes admiraban lejos de Francia y del envejecido continente? Huyen, desencantados, de los odiosos -ismos: realismo, racionalismo, materialismo, progresismo... Han aprendido, con el Rousseau que hay en el trasfondo de su educación intelectual y sentimental, que el optimismo racionalista del siglo XVIII, al tomar contacto con la realidad del mundo, salta en arruinados pedazos, y que la fe ciega en un progreso indefinido de la especie es sólo espejismo, tal y como lo advirtiera el Ginebrino en su día. El *dictum* de Hugo de que “abrir una escuela es cerrar una prisión” no pasaba ya de ser una frase electoral, una consigna política, un facilón aserto, falso de toda falsedad. No sólo otro paisaje físico y humano alienta la huida: también el mundo interior es el destino de su fuga, que el simbolismo alimenta y reproduce: huida al inte-

rior de cada uno para arribar al reino de los sueños y asomarse a los abismos del inconsciente.

Gauguin, además, huye de la sociedad que maltrató, desconsiderada e injustamente, a su bisabuela Thérèse, reprochada por la unión carnal, arregliosa, con Tristán Moscoso. Una burguesía codiciosa, ramplona, inmisericorde, mezquina, expulsó a su abuela Flora, la socialista; hizo imposible la vida azarosa de su madre viuda por gentes “bien pensantes” para quienes el episodio de la tentativa uxoricida de su abuelo estaba más allá de su capacidad de comprensión y de su exigua tolerancia; huye de la realidad social que hizo posible y convalidó el golpe de Estado del *Ínfimo*, y que su padre vio venir a tiempo y que terminó matándole; huye de un matrimonio deshecho y de la dictadura de los críticos y periodistas, de los marchantes de cuadros, inescrupulosos traficantes del talento de otros; quiere evadirse, en busca del tiempo perdido, hacia el sol imponente de su infancia, océano máximo de una tierra infinita, siempre igual y siempre diferente. Huye también de las estrecheces de la pobreza, que, periódicamente, llama a su puerta. Pero, en el fondo y como la mayoría de los rebeldes, huye del tedio, del monótono discurrir de días infecundos y vacíos de sentido: ¿huye así de él mismo, evasión tentadora que asoma a veces, en cosa de segundos, experimentando en carne propia el “el hondo disgusto de sí mismo” que dijo el Poeta del Desierto en el rancho de mi sangre frente al Nazas?

Lo cierto es que terminó fugándose, no sin vacilaciones, pero definitivamente, encontrando no el Paraíso Terrenal, pero un trasunto de éste en la Polinesia de fin de siglo, poblada de personajes equívocos, refractaria al entusiasmo de los aventureros, para quienes el misterio de las Islas permanecía inviolado e inaccesible, como todos los auténticos misterios. De ahí los enigmas que evocan las telas de Gauguin, pues aun cuando expresen un dulcísimo paisaje y la inocencia engañosa de esos paraísos insulares, irrumpen a veces en ellos figuras inquietantes, alguna incluso repulsiva entrevista por Gauguin en sus noches insomnes, al tañido de la armónica de su triste música solitaria, más sombría aún que la de aquella mandolina irreparable que le acompañó en su aislamiento. ¡Podía decir, como lo dijo Charles Cross, genial inventor de la fotografía a color, que “Au plus grand nombre, je déplaís, car je semble tombré des nûes, Rêvant des terres inconnues D’où j’exile les gens”.

No hay que olvidar que Gauguin huía del diletantismo, del conformismo, a fin de alcanzar “la perfección formal, una exigencia estética y moral”.⁶⁶

⁶⁶ *Ibidem*, p. 28.

A la tesis rousseauista del “buen salvaje” le siguió la del explorador al encuentro de lo indígena mirado, ya peligroso, ya amistoso, pero de todos modos dueño de un saber empírico y mágico, a la vez compensador de los supuestos beneficios de la civilización.⁶⁷

Aquellas fugas imaginadas a Madagascar, a la Martinica, a Tonkín, a Oceanía, eran resultado de un fenómeno de la época.

Les motivations de celle-ci sont de plusieurs natures. Le développement du commerce, l'ambition personnelle et, dans les milieux religieux, l'évangélisation, toutes ces motivations se rattachent, plus ou moins, a l'idée de la supériorité de la civilisation occidentale et du véritable devoir qu'l'homme blanc a de diffuser, par la persuasion ou par la force, ses idées, ses produits et ses religions.

Pero también contaron otros motivos, de unos cuantos: el rechazo a los escándalos de la política del Segundo Imperio, los extravíos del boulanggerismo ridículo y las dimensiones morales de la burguesía liberal. Hubo una suerte de coalición estético-anarquista ante el derrumbe francés de la Tercera República y un vigoroso rechazo al adocenamiento de las necesidades políticas, sobre todo a la incapacidad de las elites para superar las consecuencias sociales de la amarga, pero muy explicable derrota ante los prusianos belicosos. Con objeto de resistir a Boulanger y a su inminente dictadura, se fundó una “Liga de los Derechos del Hombre” (1888), que defendía un amplio programa de reformas. Figuraban en él viejas consignas políticas (impuesto sobre la renta, la elección de jueces); figuraba también la separación de la Iglesia y el Estado y figuraba, asimismo, la reforma de la Constitución”.⁶⁸

Paul Claudel, en sintonía con Gauguin, dejó dicho en las *Memorias improvisadas*:⁶⁹ “Je trouvais dans l'anarchie un geste, presque instinctif, contre ce monde congestionné, étouffant, qui était autour de nous”. Arte y anarquía se coligaban para ponerle fin al tedio francés de aquel entonces.

Para 1883 Gauguin ha llegado a un callejón sin salida, y su proyecto vital se atasca: la estancia en Dinamarca, en la que había puesto su esperanza, resultó en un triple fracaso de vida familiar, de pintura y de finanzas. Pronto apuntaría la brújula interna hacia Pont-Aven, y su vida ahí daría un nuevo giro, otro, asombrosamente fértil, y sería el camino a la gloria artística, tal y como hoy se le reconoce.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 32.

⁶⁸ Brogan, D. W., *Francia. 1870-1939*, México, 1947, p. 246.

⁶⁹ Citadas por Hoog, *op. cit.*, p. 32.

Bretaña era, ante todo, la patria del “correo chuán que remaba La Mancha con fusiles” (como el jerezano lo veía en su Patria Suave y desde la ribera opuesta). Bretaña era, primero que nada, “un pueblo de hombres independientes”, una nación de mujeres y hombres conscientes de sus derechos, orgullosa de sus libertades inmortales, de su inmortalidad literaria que Chateaubriand hizo posible con las *Memorias* suyas desde el más allá. Es “la región solitaria, triste, tormentosa, envuelta en grisaseas nieblas donde la costa, erizada de peñascos ha sido batida eternamente por un helado Océano salvaje”. Bretaña es, a no dudarlo, un país aparte, sin mezclas, y de particularismo político. Los trajes de sus aldeanas no podían sino atraer poderosamente a Gauguin en su *besoin de fuir*.

Flaubert también la amó buscando ahí, en el país todavía *virgen de burgueses*, un cambio de paisaje humano solemne, ciertamente, pues estaba empapado de profunda religiosidad.

Todo esto no era suficiente, y, en 1887, parte con Charles Laval a Panamá, cuando ya había desentrañado los secretos del arte pictórico de Pissarro (originario de las Antillas danesas, y al que ya conocía gracias a la colección de cuadros de su tutor Arosa). Pissarro fue, además, el portavoz del conjunto de tesis anarquistas y libertarias que hicieron fortuna entre los artistas de la época. El desencuentro definitivo entre los dos aún estaba lejos, en un porvenir incierto que se abría ante Gauguin, abandonando el “impresionismo purificador”, cobrando impulso para efectuar su síntesis personal entre las aportaciones de sus predecesores y sus propios gustos. Llegó, incluso, a soñar con un falansterio de producción (individual y colectiva), para artistas y artesanos. Quiso verse a sí mismo como un “trabajador manual”, pintor, vitralista, ceramista, diseñador y escultor, y se negaba a ser encasillado en el reducido círculo de Los Pintores. Ya había calado en su ánimo el papel central que los trabajadores habrían de jugar en adelante.

Panamá fue para él Taboga, isla centroamericana donde su cuñado había montado un negocio frustrado. Este fracaso lo empujó a la Martinica, la Perla de las Antillas francesas: ahí conoció a Lafcadio Hearn, el divulgador de la cultura extremo-oriental; y aunque no logró ningún lienzo en Panamá, Martinica le inspiró una decena de telas, seducido por siluetas femeninas con bandejas de frutas sobre la cabeza, o abrazando el agua de sus cántaros, canéforas cimbreadas, cuyo caminar trazaba un delicioso ballet hipnótico. Comienza apuntar el mar y surge una nueva paleta de violetas, púrpuras y bermellones antes nunca vistas. “Recherche de rythmes nouveaux, cloisonnement des formes et adoption d’une gamme coloré et sont les apports essentiels du travail de Gauguin a la Martinique”.⁷⁰

⁷⁰ *Ibidem*, p. 73.

La estancia en la Martinica representa la primera toma de contacto de Gauguin con un mundo tropical, el de su infancia y juventud recuperados, que aumentó su apetito por recobrar ese idílico jardín, fraguado en imaginación poderosa de formas y colores.

Tanto que, en 1888, produce el asombroso lienzo *La visión après le sermon*, en él ya está plenamente, y que, aunque *mafait* (decía), sin embargo le complacía. “Cette composition étrange, choquante pour les contemporains, demeure déroutante pour le spectateur d’aujourd’hui”. Pissarro pretendió descalificar su carácter innovador, sosteniendo en la prensa que “esta manera ya la usaron japoneses y chinos. Se la ha hurtado (Gauguin) a ellos”.

Para dar una imagen aún imprecisa del extremo ideologizante y de la polarización de la sociedad francesa del fin del siglo XIX, después de tantas y tan desventuradas aventuras militares y políticas,⁷¹ está el juicio lapidario de Pissarro, convertido en pontífice estético-político (como más tarde, doméstica y caricaturalmente lo sería Siqueiros el pistolero en estos tristes trópicos): “Gauguin no es el vidente, sino el astuto que ha olvidado el paso hacia atrás de la burguesía después de las grandes ideas de solidaridad germinadas en el pueblo inconsciente y *que son las únicas legítimas*”.⁷²

Lo que a Pissarro resultaba inadmisibile era el reintroducir, en temas pictóricos, lo religioso, ya que el anticlericalismo francés del que procedía era irreductible a toda concesión en dicho terreno: equivocadamente, Pissarro identificó lo religioso con lo clerical, esto último muy repulsivo para Gauguin. Su estancia en Papeete lo confirmaría en dicha aversión, que expresó también en pleitos con el obtuso obispo del remoto universo maorí.

La visión es uno de los mayores momentos artísticos de Gauguin, resultado de una primera síntesis y de las rupturas concomitantes a ella; expresión de innegable originalidad, la de un nuevo lenguaje estético.

“En choisissant l’un des passages les plus mystérieux de la Bible, Gauguin ne s’est pas déterminé au hasard Jacob, C’est l’homme qui, luttant, se pose en être responsable et libre de ses choix, en face de Yahvé tout-puissant”.⁷³ En la obra es patente el alto momento al que había llegado el artista y la asombrosa composición y perspectiva, únicas e irrepetibles, que transforman el cuadro en misterio inquietante, bañado de luz poética, una mirada inaudita y escandalosa. También expresa el punto de vista moral y político de Gauguin: la rebelión del hombre ante el poder omnipotente, todopoderoso, el conflicto prometeico del individuo ante los poderes cons-

⁷¹ Carrillo Prieto, *Derechos entre adversidades*, cit.

⁷² Hoog, p. 81.

⁷³ *Idem*.

tituidos que lo aherrojan en un mundo de convencionalismos irracionales, fuente de grande infelicidad vedando conocer su verdadero rostro, ocultando ante ellos su verdadero nombre, orillándolos a dimitir el imperativo de erigirse en seres soberanos y solidarios, imponiéndoles la falsa ineluctabilidad de las cadenas que los mantienen presos en una red tejida de prejuicios y supersticiones, obligándoles a retractarse del ideario de la Ilustración, inutilizando el explosivo arsenal eidético acumulado por ella y por la Revolución y sus secuelas liberadoras antes que libertinas. La historia de aquel combate mortal proviene de Génesis (32:22-32): es la lucha de Jacob contra Dios,⁷⁴ o, de otro modo, el eterno batallar de los insumisos para liberarse de la opresión que el poder ejecuta sobre una multitud alienada y habitualmente dócil.

James Hall⁷⁵ ha glosado el paisaje bíblico sosteniendo que

durante el viaje (a Canaán) Jacob cruzó el vado de Haboc, afluente del Jordán. Cuando hubo pasado la caravana, él se quedó solo y un hombre peleó con él hasta la aurora. El hombre, que no conseguía vencerle, tocó a Jacob en la articulación del muslo, rigidizándola. Jacob le pidió que lo bendijera antes de marcharse; así lo hizo su adversario diciendo: “Ya no te llamarás Jacob sino Israel, porque has luchado con dioses y con hombres y has podido”. Este encuentro misterioso que parece más bien un sueño, se ha interpretado en muchos planos, el de la religión, el del mito y el del folklore. *En el arte cristiano primitivo, el antagonista de Jacob era Dios mismo, pero luego se le representó con la figura de ángel*, y su lucha simbolizará la lucha espiritual del cristiano sobre la tierra. En el arte medieval el oponente eran algunas veces un demonio, convirtiendo el tema en un combate alegórico entre la Virtud y el Vicio. Se consideró también como un nuevo caso de conflicto entre la Iglesia y la Sinagoga, donde el muslo paralizado simbolizaría a los judíos, ciegos para reconocer que Cristo era el Mesías.

El texto, en la versión citada, dice:

23 | Aquella noche se levantó, tomó a sus dos mujeres con sus dos siervas y a sus once hijos y cruzó el vado del Yaboc. 24 | Los tomó y les hizo pasar el río, e hizo pasar también todo lo que tenía. 25 | Y habiéndose quedado Jacob solo, estuvo luchando alguien con él hasta rayar el alba. 26 | Pero viendo que no le podía vencer, le tocó en la articulación femoral y se dislocó el fémur de

⁷⁴ Hemos utilizado la versión de la Biblia de Jerusalén (edición española de 1999), de la escuela bíblica del mismo nombre y de ella el capítulo 32 del Génesis, denominado: “Jacob lucha contra Dios”.

⁷⁵ *Diccionario de temas y símbolos artísticos*, Madrid, 1987, p. 176.

Jacob mientras luchaba con aquél. 27 | Éste le dijo: suéltame, que ha rayado el alba. Jacob respondió: no te suelto hasta que me hayas vencido. 28 | Dijo él otro: ¿Cuál es tu nombre? —Jacob. 29 | En adelante no te llamarás Jacob, sino Israel *porque has sido fuerte contra Dios y contra los hombres y les has vencido*. 30 | Jacob le preguntó: Dime por favor tu nombre — ¿Para qué preguntas por mi nombre? Y le bendijo allí mismo. 31 | Jacob llamó a aquel lugar Penuel, pues (se dijo) “He visto a Dios cara a cara y tengo la vida salva”. 32 | El sol salió así que hubo pasado Penuel, pero él cojeaba del muslo. 33 | Por eso los israelitas no comen, hasta la fecha, el nervio ciático, que está sobre la articulación del muslo, por haber tocado a Jacob en la articulación femoral y el nervio ciático.

El agudo contraste entre el bermellón que domina la parte superior del lienzo y los blancos y grises de las cofias bretonas es también sorprendente, como lo es la congregación campesina alrededor de los combatientes, pues Bretaña es cuna de un catolicismo de devociones, liturgias, ritos de culto externo; su cándida feligresía improbablemente habría reparado el hondo misterio del relato y el extraño diálogo entre Jacob y el Ángel de Dios, que no revela su nombre, puesto que Israel bien sabe que es Yavhé. De ahí la importante fuerza de esa bendición, que, más que implorada, parece exigida con impaciencia impetuosa por quien pareciera creer firmemente tener derecho a ella. La visión después del sermón dominical que los bretones tendrían sería más probablemente la de las anécdotas menores del relato bíblico antes que la de ese duelo cuasi sacrílego y hermético, más la renquera del patriarca que el triunfo arrancado a Dios por la fuerza. Los bretones aquí son pretexto visual; la visión es la de Gauguin, consciente de su propia lucha personal moral, política y estética, a la hora del perfilamiento definitivo de su obra y de su vida. El cuadro es un emblema de la rebelión individual del fin de siglo, la de Gauguin en primer término como la de Delacroix pudiera ser la revuelta colectiva, guiada por *La Belle Marianne* revolucionaria, quien, al superar la barricada, conduce al pueblo hacia la libertad.

Habría que añadir que el cuadro fue ofrecido al cura de la iglesia vecina a Pont-Aven, Nizon, con una dedicatoria: “Donado por Tristán de Moscoso” (el bisabuelo peruano del pintor). El párroco rechazó el donativo y Gauguin terminó vendiéndolo en noventa francos. Hoy forma parte de las colecciones de los museos nacionales de Escocia, y cuelga de algún muro de Edimburgo.

Hoog⁷⁶ juzga que la primavera y el verano sin esfuerzo lúcidamente, a su estilo propio, *La Visión Après le Sermón* constituye su resplandeciente puesta en práctica. Después vendría el dramático episodio navideño en el que Van

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 106.

Gogh, fuera de control, intentará lastimar a Gauguin con la misma navaja de barbero con que horas después se cortaría la célebre oreja, ofrecida inmediatamente como homenaje a una *demi mondain* de Arlès.

Arlès fue algo más que ese truculento episodio, pues le llevó a pintar dos espléndidos autorretratos, uno de los cuales le representa como Jean Valtin; consecuentemente, lleva la inscripción “Les misérables”. También vendrían los “grandes pies” patagónicos de la composición de *La famille Schuffenecker* y de *Les deux fillettes*.

En la Exposición Universal de 1889, Gauguin es ya la figura dominante; su juicio favorable a la estética de las estructuras de hierro (Eiffel) es consecuente con su mirada, venida de una estética viva, un lenguaje revolucionario y rupturista: “Les constructions métalliques —dijo Gauguin—⁷⁷ tirent leur beauté de elles-mêmes et qu’elles n’ont pas cacher leurs structures ou leur apparence sous une décoration surajoutée” (que también fue la tesis de Loos, el arquitecto vienés, quien llegó a titular uno de sus libros con el programático nombre de “El ornamento como delito artístico”, para desesperación del emperador, encadenado a la Hoffburg y a su mundo rococó, que pronto volaría en pedazos).

Bretaña, región natal de la “Visión”, hizo cobrar conciencia a Gauguin de la excepcionalidad de su obra. Se veía a sí mismo como “un insurgente”, rebelde individualista en un mundo conformista y frívolo, que era sordo o indiferente a sus hallazgos y a la novedad de su lenguaje pictórico, piedra de escándalo para una Academia envejecida, rutinaria y estéril, que con maestría técnica se limitaba a recrear recetas antiguas muy acordes con el mediocre gusto de los recién acomodados en lo alto de la escala social frente al tablero de controles de un Estado lesionado gravemente por la derrota de Sedán.

Se ha subrayado la influencia de las estampas japonesas en la composición y uso del color de la *Vision après le semon*: un punto de perspectiva elevado, composición en diagonal, colores planos, “cloisonismo”...; no es infundado el aserto, pues las “japonerías” estaban de moda (Pierre Loti, los Gouncourt) desde 1858, fecha de apertura de los puertos japoneses a los navíos occidentales. Pero Gauguin no era ni copista ni plagiarlo. Ejemplo sobresaliente de su capacidad de síntesis creativa es el lienzo *Nature morte aux trois petits chiens* hoy en el Metropolitan, tela mitad cezariana y mitad nipona.⁷⁸

Su búsqueda estética y su *besoin de fuite* llevarían a Gauguin finalmente a Polinesia: “il s’agit aussi de trouver de nouvelles images et de nouvelles

⁷⁷ Citado por Hoog, *op. cit.*, p. 126.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 136.

couleurs qui le changent de la grisaille parisienne”. Además, había padecido la miseria material. Los ingresos por la venta de su obra eran más que modestos, y su capacidad de gastar a manos llenas era incorregible, incapaz de austeridad. Pensó llegar a Madagascar y “vivir ahí treinta años con 5,000 francos” y se informó lo necesario como para solicitar al ministro de las Colonias ser enviado a Tonkin, sin éxito. Atribuyó la negativa a su condición de *artiste revolté*, que le hacía un candidato imposible. Ha decidido Gauguin ir a Tahití, esperando terminar ahí sus días. No le había sido indiferente el *locus classici* de Pierre Loti, quien encontraba en Tahití “le charme pénétrant, la poésie intense, l’énervante douceur de Tahiti, cette nouvelle Cythère, le soufflé de séduction sensuel qui caresse cette île enchantée”.⁷⁹

El prestigio idílico de aquellas islas aseguraba que “les mœurs sont sans contrainte, où la Nature fournit la nourriture gratuitement”.

Tournefond, autor de un libro sobre las misiones católicas en Oceanía, había dejado dicho: “Nos poètes Chamfort, Delille, Victor Hugo, chantèrent ces îles fortunées, et nos philosophes pensèrent y avoir enfin rencontré, pour pouvoir les y contempler à leur aise, des peuples encore du berceau, ces enfants de la Nature que JJ Rousseau a si bien mis a la mode”. Para cuando Gauguin emprende el viaje polinésico, el Paraíso se ha ido perdiendo “por la multitud de aventureros, hijos de nuestra civilización, rebeldes contra todas las leyes”.

Loti (Julian Viaud-1850-1923) pertenecía a la misma raza y generación de Gauguin, y también había sido suavemente mordido por la Esfinge de la Aventura. El paralelismo con Gauguin causa asombro: pertenecía a una familia de marinos, y su hermano Gustavo fue cirujano de la marina, autor de las primeras fotografías de Tahití. Loti era pintor amateur, también atraído por Bretaña, “en donde pintó mucho”. El viaje lo llevó a las islas de Pascua, en donde multiplicó los bocetos y apuntes de las patrias cabezas gigantes que tanto asombraron a Cook y La Prouse. Después, llegaría al Senegal, a Indochina, Egipto y Estambul, releyendo a Chateaubriand. No le causó el menor escozor participar en el pillaje de los templos de Ma-King en China (como tampoco lo tuvo después Malraux en Cambodia y por la misma causa). Gauguin perecía de envidia por la afortunada singladura de Loti, “con todo un barco a su servicio”. Tahití le tienta hasta en la Exposición Universal de 1889 en el centenario de la Revolución, pues en ella hubo un pabellón que reconstruía las habitaciones y viviendas polinesias. Dicha exposición fue pretexto para cantar la gloria del imperio francés en ultramar y “su misión civilizadora”, punto este que no compartía en absoluto el pintor.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 140.

La Tour Eiffel fue el símbolo de esa “religión del progreso, y Gauguin sufrió repulsión idéntica a la de Claudel y De Foucauld por la “religión del maquinismo”. Los tres concibieron el viaje a lo ignoto, como una suerte de ascesis.

Estas rebeliones individualistas no son protagonizadas por “excluidos”, pues ni Rimbaud ni Cezanne lo eran, como tampoco lo era Gauguin: son burgueses bien comidos y vestidos, alumnos sobresalientes de las estrictas escuelas. “La mise en question des valeurs occidentales, sclérosées ou non, au moins leur relativisation, n’est, donc pas, au XIXe siècle le fait de demi-sauvages, mais de personnalités de haute culture, qui avaient au préalable assimilé et goûté ces valeurs et qui en avaient, d’autant mieux perçu les limites”.⁸⁰ Con todo y su entusiasmo por partir, por soltar sus amarras (que llegó a ser objeto de sarcasmos de sus amigos: “il faut partir, cher Paul, oui, il faut partir pour aller a Tahiti...”) la cosa no era tan fácil ni se resolvería tersamente el desprendimiento definitivo. Los dineros necesarios para la aventura no se dejaban reunir fácilmente, y fue imprescindible una venta pública de sus telas por Druot, con un monto total de 7,350 francos para contar con los medios necesarios a tal fin. Pidió y obtuvo del Ministerio de Instrucción Pública una autorización oficial para facilitar su instalación en el archipiélago. En su solicitud decía que el propósito de su viaje era “fixer le caractère et la lumière du pays polinesienne”. Salió de Marsella cuando Rimbaud regresaba de África para morir en Francia. Mientras que a Rimbaud el destierro lo esterilizó, a Gauguin le hizo llegar a la plenitud.

Se embarcó en aquel puerto el 10. de abril de 1891, para una travesía que sería de dos meses y medio. Su producción en Tahití aparecerá como la confirmación y el despliegue de principios, cuya primera manifestación había sido *La visión après le sermón*. Papeete, Matacía y Paea fueron los lugares de su residencia, y en la primera estancia en la isla produjo alrededor de sesenta cuadros. Como Van Gogh, Gauguin estaba sostenido por una certidumbre moral. No se podía transigir con los valores generalmente admitidos y era menester tanta energía seguridad y perseverancia para ello que resultaba imperioso estar plenamente convencido de *son bon droit*. Pintó, entre otros, el *Retrato de Suzanne Bambridge*, la mujer inglesa de Pomaré V, el último rey de Tahití, una matrona de grandes habilidades políticas, tan grandes como sus físicas proporciones, que logró en 1897 sofocar una peligrosa sublevación indígena. Conocedora profunda del alma maorí, hablaba tahitiano como si fuera su lengua materna y fascinó a Gauguin, quien hizo el aprendizaje de la psicología maorí con otro retrato: *Vahine no te tiare*.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 144.

El 12 de junio de 1892 pidió ser repatriado, “esperando que sus trabajos sobre las costumbres y los paisajes del país fueran juzgados favorablemente”. La vida en Tahití se le había vuelto insoportable, y la falta de dinero le impedía adquirir telas. Su afán creativo le llevó, a falta de lienzos y pinceles, a esculpir en madera.

De aquellas sesenta telas, cuarenta demuestran que estaba ya en posesión plena de su arte⁸¹ sin nostalgia alguna de lo europeo, deslumbrado, maravillado ante la exhuberancia de la naturaleza ecuatorial de refulgente colorido. Había vivido dieciocho meses entre ella, en busca “del carácter oceánico”, mientras Gilbert Aurier, crítico de arte parisino, le consagraba como iniciador incontestable del simbolismo, lo que le alentó a regresar, pues la nueva generación le reconocía ya como el primero, y el impresionismo parecía cosa del pasado.

Mallarmé puso en juego sus influencias y consiguió para Gauguin el boleto de retorno, pero la mala voluntad del gobernador Lacascade demoró muchos meses el viaje de regreso, para una última estancia en Francia, del 30 de agosto de 1893 al 3 de junio de 1895. Se conduce —dice Hoog— con una mezcla de cálculo y de ingenuidad. Se instala en Montparnasse; hereda de Isadora, hermana de su padre, a quien apenas conoció, treinta mil francos que debía compartir con su hermana, que entonces vivía en Colombia. Con Charles Morice, escritor, periodista, crítico de arte, comienza a redactar su ensayo *Noa-Noa*, relatos de la vida y el folklore tahitianos. Prepara también el *Cahier pour Aline*, su hija, que perdería muy dolorosamente siendo aún una niña. Lajeneusse (Viellard era su obvio sinónimo-antónimo literario) le señalaba como expresión de un “alto intelectualismo pictórico”: “C’est là une conception solide, de mysticisme hautain a la parlée d’un bien petit nombre ; bien loin nous sommes en effet des énervantes mièvreries d’un Loti, décorations fanées de salon bourgeois ; c’est tout un monde ignoré, une humanité inconnue que nous révèle Gauguin, cela fortement, sincèrement, sans défaillance comme sans flatterie”.⁸²

Vuelve a Bretaña, a Pont-Aven, y las distintas nacionalidades forman alrededor de Gauguin un círculo de admiradores. En Cocarneau, a causa de Annah la javanesa, tuvo un pleito callejero, y la fractura de una pierna, que lo inmoviliza y lo lleva al alcohol y a la morfina. Annah lo abandona, no sin antes dismantelar el estudio de París. Gauguin, desolado, decide entonces regresar a Tahití, esta vez para siempre. Hay un anticipo del cubismo en un cuadro de aquellos días: *Le moulin Devid a Pont-Aven*, y una horrible figura

⁸¹ *Ibidem*, pp. 198-201.

⁸² *Ibidem*, p. 212.

de cerámica, *Ovirí*, un monstruo que engendraría a Séráphitus-Seráphita, nombre de la novela esotérica de Balzac, basada en Swendenborg. Duda un momento entre Samoa y Tahití. Rompe definitivamente con Mette, su esposa, quien no se ha cansado de especular con sus cuadros y de robarle sistemáticamente. Viaja a Tahití por una ruta distinta a la primera: el Mediterráneo, luego el Mar Rojo, el Océano Índico y, de ahí, a Oceanía. Le tientan las lejanas islas Marquesas. De nuevo en Tahití gasta lo poco que obtuvo en una última subasta y vive de crédito. Se junta con una joven bahiné. Atraviesa severas crisis depresivas y llega a acariciar la idea del suicidio. Encuentra algún consuelo en la música, a la que siempre recurría y que gozaba desde siempre: mandolina y armonio fueron instrumentos que no lograron alejarlo de su ciclotimia crónica; en 1897 intenta matarse con arsénico, pero el exceso lo hizo vomitar y salvarse. Arriba a un nuevo momento pictórico con su lema “¡Abajo la pintura de caballete! ¡Muros, muros a decorar!” (que recuerda algo del México de Rivera y de Orozco). Entonces surge, único en su magnífica belleza, el gran lienzo, de rigurosa arquitectura ¿*D’où venons-nous? ¿Qui sommes nous? ¿Où allons-nous?*, una suerte de fresco al estilo renacentista de Giotto o Rafael, que hoy forma parte de la colección del Boston Fine Arts Museum.⁸³ En él, un extraño pájaro blanco sujeta con una pata la lagartija, que representa la inutilidad de las “vaines paroles”. La impresión general es de una resignada serenidad antes que de las angustias sobresaltadas en que iban discurriendo los últimos días de Gauguin, que encuentra una salida a su crisis en las islas Marquesas, concretamente en Hiva-Hoa, en donde halla paisajes incógnitos, elementos totalmente novedosos y *plus sauvages* con los que se propone “faire des belles choses”. A partir de 1897 aparecen los caballos en su pintura, corceles de gran belleza, teniendo a los del Partenón como modelo: *Le cheval blanc* es uno de los cuadros más innovadores y más ambiciosos del final de su vida⁸⁴ con el que se cierra su rebeldía creativa. Gozaba finalmente de reconocimiento influyente, consagración que los años subsecuentes confirmarían, exaltando el impacto de su legendaria aventura. La descomposición política francesa habida, entretanto, extendiéndose rápidamente, y las libertades y derechos, proclamados en 1789, corrían grave peligro desde el golpe de Estado del príncipe-presidente, que alteró el régimen constitucional emergido de la revolución parisina de 1848. Una grave crisis moral atravesaba el alma de Francia: el escándalo de la traición de Bazaine y la derrota ante Prusia, primero y el boulangismo populista y reaccionario, después, y el escándalo de

⁸³ *Ibidem*, p. 260.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 272.

Panamá y *l'affaire* Dreyfus fracturaron dolorosamente a muchos grupos sociales poderosos, y sus secuelas inficionaron a la sociedad entera de indignos reflejos xenófobos, que aflorarían plenamente en el Vichy del infausto mariscal. El problema de un ejército pugnaz, irreductible al control ciudadano, mucho empeoró las cosas durante largos años. La persecución contra Zolá, quien instaba a reparar la ignominiosa injusticia con que Dreyfus había sido maltratado por el gobierno y los jueces, llevó a Trarieux a proponer y convocar una *Liga de los Derechos del Hombre*, en febrero de 1898, amenazados ahora por los militares.⁸⁵ Su propósito era agrupar a todos aquellos que sin distinción de creencias religiosas deseaban “una unión sincera entre todos los franceses y estaban convencidos de que toda forma de acción arbitraria o de intolerancia amenaza con disturbios civiles y constituía un peligro para la civilización y el progreso”.

La nueva liga —sostiene Brogan— había de servir como una especie de Estado Mayor de los revisionistas (del proceso a Dreyfus). Se distinguía de la masonería por su neutralidad oficial y la publicidad de sus actividades... La Liga agrupó a todos los que creían que en aquel *affaire* estaba en juego algo más que la inocencia de un hombre: que había peligro para las conquistas fundamentales de la Revolución, provocada por la acción arbitraria de los generales, los juristas a sueldo del gobierno y los políticos complacientes. Se resucitó el recuerdo de los tradicionales “errores judiciales” del pasado, de Calas y de Sirvent. Fue esta poderosa tradición, que se remontaba hasta Voltaire, lo que llevó a la nueva Liga a tantos diletantes. Fue esta tradición lo que convirtió al epicúreo ex-boulangista y reaccionario Anatole France en defensor de Zolá, figura simbólica en las grandes manifestaciones de los obreros parisienses.

Habría que recordar aquella primera Liga, a la que hemos aludido arriba, que sirvió para resistir al personaje equívoco por todos conceptos que fue Boulanger, oculto tras las faldas de su *mâîtresse* a la hora decisiva que llega siempre para todos. Era preferible irse a otra parte, lejos de aquel aque-larre, como lo hizo a tiempo Paul Gauguin.

El muy lejano y ajeno espectáculo político para Gauguin ya francés era un vodevil rutinario y amorcillado que había seguido su curso fatal, hundiendo en el desprecio público al alto mando militar y a buena parte de una clase política incapaz de ponerle fin a las atrocidades perpetradas contra Dreyfus y al más elemental sentido de la justicia y la verdad. El Consejo de Guerra de Rennes, reunido para la revisión del caso el 7 de agosto de 1899, fue una chispa de esperanza que se extinguió casi al instante. Uno de los

⁸⁵ Brogan, D. W., *Francia 1870-1939*, México, 1947, p. 408.

periodistas empeñados en cubrir el caso, Maurice Barrès, nacionalista dogmático e intolerante, progenitor y adalid de la derecha francesa antisemita y archicatólica, “afirmaba creer que Dreyfus no era un compatriota, que apenas era un semejante, puesto que era miembro de una raza con diferentes pautas y diferentes concepciones de la vida buena”.⁸⁶ Se decidió indultar a Dreyfus, logrando así la más enconada repulsa de los *dreyfusards*, cuya indignación ante la medida legaloide y tramposa superó las multitudinarias protestas a favor de Sacco y Vanzetti. “Aceptar el indulto, abandonar el derecho a apelar un nuevo proceso, era aceptar una nueva iniquidad”.⁸⁷ Pero la familia acabó aceptándolo, así fuera a regañadientes, a pesar de que el indulto implicaba, en realidad, una amnistía a los culpables del criminal enredo. El general Gallifet, en su proclama al ejército del 21 de septiembre, hizo uso de un recurso que desde entonces ha sido contraproducente: ordenó olvidar el crimen. “Os pido y, si fuere necesario, os ordenaría, olvidar este pasado para no pensar más que en el futuro”. Ordenaba algo imposible, imposible ayer y hoy, imposible absolutamente (inauguraba una línea inmoral e ilegal que finalmente hizo trizas a la transición española y que ha herido grave y permanentemente a México, sobre todo durante los infaustos gobiernos calderónico y peñanietista, que si no hubieran sido antipáticamente odiosos, como acabaron siéndolo, moverían a risa amarga y a una inevitable y sonora befa universal).

Tácito —afirma Brogan— había observado hacía mucho tiempo que era más fácil callar cuando así se ordena que olvidar... No era posible aceptar un acto de olvido...

En 1906, la Cour de Cassation casó la condena de Dreyfus, quien fue reintegrado al ejército con pompa y ceremonia... Hacía mucho tiempo que la persona de Dreyfus había dejado de estar a la vista en el gran debate entre los partidos: había sido más bien un símbolo que un hombre...⁸⁸

Francia se había partido en dos mitades, que parecieron un su momento irreconciliables, mientras Gauguin renunciaba a formar parte del rebaño ciego que era conducido al matadero de la Gran Guerra. Ésa fue su lección: no transigir ante la indignidad y la estulticia que imperaban en su patria desventurada.

Los Asuncionistas, congregación sacerdotal fundada durante aquellos años, carente del prestigio histórico de dominicos y jesuitas, encabezó sin

⁸⁶ *Ibidem*, p. 424.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 426.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 427.

embargo un contragolpe a fin de “salvar el honor del ejército”, insistiendo en la culpabilidad del judío Dreyfus, marioneta del “sindicato” mosaico internacional y en la imposible inocencia de Esterhaz, turbio personaje, él sí, un traidor auténtico, banal y cobarde. Con gran imprudencia, el conventillo clerical se alineó tras los prejuicios, convalidando incontables atrocidades que el *affaire* había dejado a su paso a lo largo de décadas, mientras fue hirviendo la conciencia moral colectiva de los franceses. Afloró de nuevo el malestar por la dependencia de Roma en que siempre habían estado las órdenes religiosas y estorbosa su inmunidad frente a la autoridad de los obispos, la que sólo valía para el clero ordinario y no para “ciertas organizaciones militantes que —al decir del presidente Waldeck-Rousseau— estaban creciendo constantemente, haciéndose cada vez más agresivas”. La congregación Asuncionista terminó siendo disuelta, a pesar del éxito social de sus escuelas. Para poner fin a la peligrosa preponderancia católica en la educación, el gobierno presentó un proyecto de ley a fin de impedir que ingresara al servicio del Estado “cualesquiera que pudiesen ser sus cualificaciones, ninguna persona que no hubiese pasado por las escuelas del Estado”.⁸⁹ La propuesta tenía algo de sectario, y académicamente era desastrosa, amén de claramente demagógica, pues la coacción que pretendía supuestamente ejercerse resultaba materialmente imposible de realizar.

Fue un nuevo enfrentamiento, del pleito secular entre el Estado y la Iglesia en el estratégico bastión de la instrucción juvenil, el punto más valioso para la reproducción del equilibrio político conseguido hasta el momento para mantener su reflejo en la estabilidad social, siempre precaria. La mayor conquista revolucionaria, la escuela laica, estaba en riesgo, y ello resultaba intolerable en una Tercera República trastabillante, pero no ciega del todo, que sabía muy bien lo que se jugaba. El proyecto, injusto e impolítico, pronto cayó en el olvido. En cambio, el de la reglamentación de las asociaciones corrió con mejor suerte, y las religiosas, así como las políticas, las filantrópicas, las culturales y otras quedaron estrechamente sujetas a permisos y autorizaciones. Esa regulación, excesiva y burocrática, amenazaba con invadirlo todo, y de esa tristeza también huyó Gauguin, reacio a dejar asfixiar su vida en un país de ordenanzas, que apenas ayer había sido el de las esperanzas.

Los clasicistas creían, en palabras de Winckelmann, que el arte debe buscar la noble simplicidad y la sosegada grandeza. Por su parte, los románticos decían que el arte debía suscitar emociones, en particular la emoción del miedo, para

⁸⁹ *Ibidem*, p. 431.

ellos fuente de lo sublime. A medida que se fue desarrollando, el Romanticismo propuso una nueva serie de valores humanos. Llegó a ser una rebelión contra la estática conformidad (?) del siglo XVIII (juicio de Clark controvertible y generalizador sin matices y por ende, engañoso) pues el Jacques-Louis David fue también clasicista; con todo, su clasicismo se alimentó del contacto con la naturaleza y de un apasionado compromiso con la vida de los individuos y la sociedad. Tanto en política como en arte fue un rebelde a la antigua usanza.⁹⁰

Y como él fueron apareciendo otros en distintos momentos y lugares a lo largo del siglo XIX: Wilde, Shaw, Thoreau, Trotsky. Fue su rebeldía fuente de amplios movimientos para la confección de nuevos y distintos órdenes normativos y de novedosos momentos políticos. Cada uno requeriría de estudios por separado, de los que ya hay miles de páginas, algunas insuperables. Mencionarlos aquí es útil y necesario, pues representan, en grado eminente, la rebeldía individual, la insumisión radical que originaría nuevas concepciones de la sociedad y del individuo moderno apenas salido de la Ilustración.

Para el propósito del argumento central de estas líneas, a saber: constatar que no hay generación de reglas jurídicas y políticas nuevas sin que alguno que las tuvo antes como válidas resuelva públicamente ponerlas en crisis para encontrar otros horizontes y nuevas soluciones con eco social. Los tres altos ejemplos, Novalis, Grillprazer y Gauguin, acompañados de aquellos que aquí no podemos sino nombrar, recordando que el sello del siglo XIX es ambivalente: rebelión individualista y revolución popular; reivindicación del individuo y pasión violenta por lo social; larga paz europea (1814-1914) y movimientos sociales cruentos para afianzar nacionalismos. Siglo que fue decisivo para la sedimentación gradual en la conciencia colectiva de la necesidad de contar con garantías políticas para asegurar el gran invento del siglo XVIII: los derechos universales. La historia intelectual de esa hazaña es objeto de las páginas que siguen.

⁹⁰ Clark, Kenneth, *La rebelión romántica. El arte romántico frente al clásico*, Madrid, 1990 (edición original en inglés de 1973, pp. 24 y 25).

CAPÍTULO CUARTO

LA FÁBRICA DE LA IMAGINACIÓN REVOLUCIONARIA

En el imaginario colectivo de la Revolución francesa, gracos, horacios y pompeyos son los ancestros políticos y morales de Dantón, Marat, Robespierre y Saint-Just. Mucho hizo por esta trasposición la literatura de la época, y, más directa y eficazmente, el arte pictórico de David, quien se veía a sí mismo como pintor revolucionario, comprometido con la causa de la libertad personal y la igualdad social. Kenneth Clark⁹¹ ha abordado los grandes cuadros del autor de *La muerte de Marat* bajo esta perspectiva.

Fue *El juramento de los Horacios* el lienzo “que convirtió a David en uno de los principales líderes de la vida nacional. A partir de entonces, cada cuadro suyo tenía la importancia pública de un manifiesto”. Fue la suya una posición a la que, por desgracia, habían aspirado varios artistas desde la época de Rafael, y que ninguno había logrado. David vio cumplido el sueño que ha resultado fatal a tantos pintores de poco talento —e incluso a pintores tan notables como Rivera y Orozco—, a saber: utilizar los cuadros para *influir en la conducta de los hombres con idéntico propósito al del orden jurídico, con aspiración semejante a la de la ley*.

A diferencia de Gauguin, David no propone una mirada renovadora y la nueva paleta colorida: postula un diálogo de heroicidades, cual pedagogo del pincel revolucionario, pendiente de la “pureza moral radical” de esa gesta. Todo un mundo de distancia entre dos grandes, rozado por el ala del águila emblemática de la Revolución, uno, y el otro, revolucionario en su rebeldía, el individualista que prefiere la opulencia del plumaje del pavorreal esmaltado, ambos persuadidos de la exigencia incesante que el arte reclama: la excelencia, no sólo como valor estético, sino, antes que nada, moral. De ahí su conexión con el mundo normativo del derecho, y ante todo con la moral inconformista y autónoma que había postulado Kant. El profeta del movimiento, Jean-Jaques Rousseau, había sido, él mismo, más artista que filósofo.⁹² Se descubría una doctrina en obras que hoy parecen inocuas.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 29-44.

⁹² Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

Suele pensarse que *Las bodas de Fígaro* fue escrita sólo para distraer y alegrar; sin embargo, en 1785 fue considerada como una bomba política auténtica. En efecto, entre 1780 y 1790 no hubo obra estética, ni siquiera ballet que no se interpretara desde una perspectiva política: eran Plutarco y sus héroes un motor, una nueva óptica que David pretendió acompañara a sus contemporáneos revolucionarios, compañeros suyos en la propuesta de un mundo luminoso, aunque trágico, exigente hasta el absurdo, pues en él había que hacer felices a los hombres aun en contra de su libre voluntad. “La tragedia del hombre —dice Roth— es que no está hecho para la tragedia... esa es la tragedia de cada hombre. Los revolucionarios no quisieron admitirlo a ningún precio”.

En su cuadro célebre aparecen los *lictors* trayendo a la casa de Bruto los cuerpos sin vida de sus dos hijos, a los que él había condenado a muerte. Es un episodio de la historia romana que no dice mucho de humanitarismo, pero que en 1789 representaba un dechado de virtud patriótica. Está concebido con la intención calculada de enardecer a la opinión pública ya que aborda el problema de la *traición, patología típica del fervor en épocas de crisis* o de revolución. El éxito del cuadro como objeto de propaganda fue inmediato... Los *Horacios* y el *Bruto* son sendas invitaciones a sacrificar el sentimiento en aras del deber. Sin embargo, esto sólo se produce tras un forcejeo interior con el pintor de *Madame Recamier*. En esta tela, que el propio David consideró su obra maestra, lo femenino triunfa sin paliativos... En sus obras maestras ha dicho Clark, *el verdadero núcleo del drama es el conflicto entre el espíritu masculino y el femenino...*⁹³

David juró en el *Jeu d’paume*, fue convencionista y votó la muerte de Luis XVI. Su tarea de organizador de celebraciones patrióticas se vio desfavorablemente criticada; la imaginación no le daba para eso ni para diseñar uniformes oficiales. En cambio, supo proteger eficazmente a los miembros de la Academia, pues ninguno fue guillotinado. Fragonard fue condenado por él sin sombra de sospecha.

“Marat Assassiné es, a mi juicio, el cuadro político más importante jamás pintado”.⁹⁴ Pintado el tribuno de memoria, toda la composición —añade Clark— posee esa dosis de concentración y de finalidad que suele ser el resultado de una prolongada eliminación. La formación clásica de David le permitió llegar a un pacto honorable con el “ideal”. El personaje, así como la caja de madera, la pluma en la mano desmayada y la daga homicida caída a los pies de la bañera, son convincentemente realistas, “aunque todos

⁹³ Clark, Kenneth, *La rebelión...*, cit., pp. 31 y 32.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 32.

sabemos —concluye Clark— que el rostro y el cuerpo de Marat se hallaban estragados por una enfermedad que David no se atrevió a representar...”. *Marat Assassiné* prueba que el arte en un Estado totalitario ha de adoptar la forma del clasicismo (por ejemplo, el estadio de Hitler y los proyectos arquitectónicos para el nuevo Berlín debidos a Albert Speer, el conjunto fascista de EUR en la Roma de Mussolini, aunque la contrapartida argumental sea el conjunto arquitectónico jeffersoniano en Washington y en Monticello, clasicista e inverosímil, surgido en medio del advenimiento de la libertad de las antiguas colonias y de la ribera pantanosa del Potomac).⁹⁵ “El Estado, fundado en el orden y la subordinación exige un arte con una base similar”.

La pintura romántica, a pesar de ser popular, expresa la rebelión del individuo. El Estado también exige un arte de razón a tenor del cual se produzcan obras en su momento oportuno, y aunque la inspiración escape al control del Estado no ha de perderse de vista que las obras patrocinadas políticamente han de favorecer una disposición de fe ciega a los dogmas oficiales.

Añádase a esto el hecho de que el arte totalitario ha de ser suficientemente real para agradar al ignorante, suficientemente ideal para ensalzar a un héroe nacional y suficientemente bien pintado para plasmar una imagen memorable, y se reconocerá lo perfectamente bien que *Marat Assassiné* cumple con este cometido. El que también sea una gran obra de arte lo torna en un cuadro peligrosamente equívoco.⁹⁶

Se ha llegado a decir, sin ningún fundamento objetivo, que David se dejó corromper por Napoléon. Resultaría así, erróneamente, a mi entender, que todo mecenazgo oficialista es destructivo, lo que de ningún modo se sostiene. Lo que sí se sostiene, y con gran fuerza plástica, es el triunfalista *Napoléon cruzando los Alpes en el San Bernardo*, obra a la altura de aquella hazaña, y que estuvo a punto de costarle la vida al corruptor, émulo de Aníbal, cuyo nombre queda inscrito en la gran laja inclinada, roca plana sobre la que el blanco caballo repara y caracolea, haciendo de su movimiento uno y lo mismo que el de la capa militar, agitado en torbellino por el viento helado y embravecido de la alta montaña que envuelve al orgulloso y valiente conquistador cual si fuera el tremolante estandarte del “Hombre del Destino” que dejara atónito alguno de sus enemigos austriacos.

⁹⁵ Carrillo Prieto, *El primer momento angloamericano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.

⁹⁶ Clark, *op. cit.*, p. 34.

El artista, emigrado a Bruselas a causa de la Restauración, fue apagándose lentamente. En sus últimas obras (*Marte desarmado por Venus*) hay sólo un reflejo, desprovisto de emoción, una composición coreográfica del todo inadecuada al tema y ciertamente muy lejos, y aun contradictoria, de la leyenda gloriosa de la Grand Armée, que permanecía viva en Francia.

La decadencia del estilo de David no solamente se debió a razones personales; fue también el reflejo de la incapacidad general del clasicismo, a la vez como estilo y como filosofía, para expresar el espíritu de la época revolucionaria... El clasicismo dependía de una filosofía fija y racional mientras que en el espíritu de la Revolución primaba el cambio y la emoción. *Lo que nosotros llamamos Romanticismo fue así e inevitablemente el impulso vivo del siglo XIX.*⁹⁷

Los problemas que conlleva toda datación histórica no son ajenos a la del romanticismo artístico. ¿El origen se remonta a 1764 con *El Castillo de Otranto* de Horace Walpole? ¿Se encuentra en 1755 en el *Candido* de Voltaire, y el miedo ahí reflejado que produjo en toda Europa el terremoto mortífero de Lisboa, que llevó a la Pompadour a renunciar (un ratito solamente) al maquillaje? Piranesi con el buril daría nueva forma al Maligno, creando un fascinante universo, opresivo asfixiante, el de sus *Cárceles*, obsesiva pesadilla que en otro orden llevaría a Bentham a proponer una ordenación racional del caos medieval del encierro mediante el *Panóptico*, que Foucault desmontaría en el siglo XX para descubrir la relojería del control social que late bajo la superficie de la institución carcelaria y su perversa y moderna operación e ideación, sueño de una razón extraviada. Clark apunta la hipótesis de influjos opiáceos en la obra del italiano, escenario perfecto para literaturas fantásticas, la de Borges singularmente, pues se corresponde y dialoga con Piranesi a tres siglos de distancia. Pareciera como si los ecos de esas *Láminas* resonaran al fondo de fatigados pasillos, de corredores envueltos en una hueca penumbra, que Georgie explora con su báculo indeciso “lento en su sombra” y entre los renglones del poema mayor de Borges.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 44.

CAPÍTULO QUINTO

LAS PESADILLAS DE GOYA

Goya, a los cincuenta años, quedó sordo de golpe, sordo como una tapia; él, que había vivido intensamente la vida, se encontró repentina e inesperadamente apartado de ella. Por alguna razón, los seres humanos, entonces privados para él de voz, le resultaron grotescos y repugnantes, y en la soledad de su sordera se vio invadido su sueño por horribles monstruos. En los años siguientes dio inicio a la serie de aguafuertes que agrupó bajo el nombre de *Caprichos*, el mismo que utilizará Piranesi en sus *Prisiones*.

Publicados en el último año del Siglo de las Luces uno de ellos “que parece concebido como para figurar en un frontispicio”, muestra a Goya dormido sobre su mesa de dibujo, con la cabeza entre los brazos. En la parte delantera de la mesa se advierte una inscripción “El sueño de la razón produce monstruos”, que admite una interpretación: “los seres humanos, cuando dejan a un lado la Razón, caen en las horribles prácticas que esos grabados muestran tan crudamente”.⁹⁸ Cabe otra: la desmesura racionalista, la mera lucubración *in vitro* no es garantía alguna de cosas mejores para el hombre; por el contrario, esa razón razonadora lo vuelve monstruoso al olvidar la preciosa fuerza del Árbol de oro de la Vida, suplantándolo con una Gris Teoría, que dijera Goethe. El grabado célebre recuerda los monstruos que imaginó Victor Hugo en *Los duendes*: la negra tuna raza de criaturas fantásticas, el murciélago gigantesco que sobrevuela a las espaldas del pintor durmiente y cuyas alas cartilaginosas semejan velos negros y membranosos que amenazan con envolver al soñador; el enorme gato, en cuyos ojos trasluce un horror inexplicable, símbolos ambos de oscuras magias malignas. Son los terrores del hombre en su lucha contra la “turba endiablada”, de sus fantasmas interiores y de su soledad esencial, sus trágicas tinieblas, la tempestad recóndita de las pasiones de la que es imposible guarecerse. El romanticismo brota del erial racionalista, reacción vital ante la altiva soberbia de una razón, instrumentada en dogmas de pretendida observancia universal, con ambición idéntica a la vez de los derechos y libertades frente a las coerciones

⁹⁸ *Ibidem*, p. 77.

utilitarias del poder y sus poderes: político, jurídico, económico, religioso, ávidos por perpetuarse reproduciendo privilegios que la desigualdad asigna tramposamente a unos cuantos, entristeciendo a los restantes, cuyo malestar cotidiano, sin salida y sin horizonte, la trasmutará en contradictoria de buena parte de las disposiciones normativas impugnadas por quienes militan en las filas mayoritarias y por los que irán incrementándolas a lo largo del tiempo.

A Kenneth Clark se debe una tesis que mira el conflicto Razón-Emoción con originalidad. Al analizar el retrato de *La Condesa de Chinchón* de Goya, obra maestra fruto de perspicaz penetración psicológica, deja entrever la actitud del artista ante el *miedo a la razón* y la fascinación de los contemporáneos de aquél por alineaciones y desvaríos, tanta que visitaban los manicomios como si fueran parques temáticos a fin de experimentar estremecimientos con la locura de otros. La aristócrata del retrato, engalanada con un laborioso tocado de espigas, desde su minúsculo sillón asoma una mirada desorbitada, pero que no ve nada como no sean sus propias alucinaciones, surgidas entre las sedas de su brillante atuendo, que la aísla del mundo, dejándola librada a fantasmas interiores que parecen desfilar detrás de esa frente estrecha que remata el pronunciado óvalo de su desasosegado rostro.

La invasión napoleónica terminó por envolver a Goya en horrores que *Los desastres de la guerra* transmiten todavía hoy, lamentable la perversa peripecia del ejército que un día defendiera la Revolución, ya convertido en el ciego instrumento de una ambición egoísta incontinente y opresor mecanismo de muerte y desolación. La razón ha concluido destruyendo su propia obra al negar a otros lo que reivindicara para los suyos en sus primeros pasos triunfales. Aquella guerra no hizo sino confirmar una dimisión trágica y la dialéctica indefectible, que se repetirá a lo largo del siglo siguiente, cuando los triunfos revolucionarios pasen a ser plataformas para asentar otras opresiones, precisamente a nombre de la libertad y la igualdad. La fraternidad, feliz y generosa, fue entonces cosa prescindible e inservible ante la nueva regla suprema, la del egoísta poderío personal, económico y político, como fin y meta última de la condición humana, sin que parezcan ni de lejos necesarios los lazos entrañables que podrían surgir entre los hombres.

Goya fue un hombre del Siglo de las Luces y, tras su enfermedad, empezó a obsesionarse por todo lo que le sucede a la humanidad cuando pierde el control de la razón. En *El tres de mayo de 1808* nos ofrece un aspecto de la *irracional y predeterminada brutalidad de los hombres que llevan uniforme*. Supo contrastar de manera genial la feroz repetición casi abstracta de las posturas de los soldados, la acerada línea de sus fusiles y el duro aspecto de sus gorros con el des-

moronomamiento irregular de sus víctimas. Pero las víctimas del poder no son abstractas: parecen tan informes y patéticos como sacos viejos; están apilotonadas como animales y frente al pelotón de fusilamiento del otrora glorioso Mariscal Murat, se cubren los ojos o juntan las manos en oración. En medio de ellas hay un hombre de rostro moreno cuyos brazos alzados, confieren a su muerte el carácter de una crucifixión: una blanca camisa abierta ante los fusiles es el fogonazo que le da luz a la composición entera... *El tres de mayo*, pintado quizás en 1814, muestra que el talento del pintor siguió aumentando y desarrollándose incluso después de haber cumplido los sesenta años...⁹⁹

Los cuadros “privados” de *La Quinta del Sordo* están pintados —añade Clark— con una libertad que no volverá a darse en el arte europeo hasta la época de los impresionistas.

Rebelde individualista, supo Goya, con arte supremo, recordar la cara feroz del poder. Malraux sostiene el carácter crítico de la obra de Goya: “Goya met en question le primat de la peinture italienne, mais d’abord la figure de l’homme accepté par les grandes monarchies”.¹⁰⁰ En *La pradera de San Isidro*, una multitud endomingada, ataviada “a la francesa” yacente sobre el césped y protegida por quitasoles en el primer plano; tras ella, una muchedumbre a la que contiene la ribera del Manzanares y Madrid, albo y luminoso, como telón de fondo de la panorámica. La tela no consagra a las efigies más altas del poder; presenta a la celebridad del momento y del siglo, a la burguesía festejando su emancipación. Ya no las sacras individualidades de los reyes y príncipes, de conquistadores y aristócratas, pues ese mundo fue extinguido en 1789 para dar vida y reconocer otra realidad, que venía gestándose desde el Renacimiento y la Reforma: la del hombre autónomo, moral y políticamente, la de la soberanía personal que Kant consolidó en su ética laica y que Weber terminó por aclarar teóricamente para el derecho y la política.

Goya supo que la vida ya estaba en esa porción de la sociedad y no en la ribera opuesta, como en su cuadro. La “Grandeza” había acabado por ser minúscula, y los pequeños de apenas ayer eran los nuevos amos de la situación; en todo caso, tenían ya la fuerza suficiente para acabar siéndolo.

Pero los bailes de aquel idílico paseo campestre no lo eran todo en el mundo goyesco: la violencia interclasista también lo constituyó esencialmente. *Riña en el Nuevo Mesón* pinta una pelea muy lejana a la mitología de los héroes vencedores del mal: es un pleito feroz entre gañanes que se propinan puñetazos y coces mientras la vida continúa entre las ferocidades que estallan cuando menos se las espera: asumir la esencialidad del conflicto fue tam-

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 89 y 90.

¹⁰⁰ Malraux, André, *Saturne. Le destin, l’art et Goya*, París, Gallimard, 1978, p. 9.

bién revolucionario. El perro que ladra a los combatientes es mero espectador, azuzador de los batacazos, y del caballo desciende, dando la espalda al pintor, un hombre de más elevada condición, un burgués pacífico que nada quiere tener que ver con esa riña vulgar. Sin embargo, es consustancial para la composición pictórica y social, jurídica y política, la presencia e interacción, activa o pasiva, de todos los protagonistas. Es una consagración de las violencias cotidianas y fútiles como ingredientes indispensables del caldo social: Goya —dice Malraux— advirtió “l’absurdité d’être homme, pour une fois conquis, ne peut plus que donner son accompagnement d’océan au cri d’un héros sans nom”.¹⁰¹ La fraternidad —agrega— fecunda el arte de Goya, pero no lo determina... Una interminable procesión de dolor, que avanza desde el fondo de los siglos hacia esas figuras atroces de *Los Desastres de la guerra* acompaña sus torturas con un coro subterráneo; por encima, ante el drama de su país, este hombre que ya no puede oír nada quiere dar su voz al silencio de la muerte. La guerra francesa concluía con lo absurdo de todas ellas y los vencedores perdonaron a Goya en razón de su talento; él los tenía como viles aprovechados de la lucha contra el ejército invasor, y su perdón le resultaba irrisorio. Expresó su posición en el aguafuerte *Divina Razón, no dejes ninguno*, pero el hecho es que los reaccionarios habían vuelto, encabezados por Fernando VII y a pesar de Cádiz.¹⁰² En el grabado aparece una Razón con los atributos de la justicia: la toga impoluta, la balanza de platillos, pero Goya la hace empuñar un látigo mientras levantan el vuelo negros pajarracos de mal agüero, turba fanática que reclamaba a gritos nuevas cadenas al Deseado, presto para aherrojar gustosamente a sus gritones súbditos.

“La condition humaine est aussi une prison, et ceux qu’el y hait d’abord, ce sont les trafic quants d’espoir. Devant politiciens et médecins, el se contentait de ricaner: si les moines l’obsèdent, c’est parce qu’ils sont imposteurs au nom du Christ”. Pero en ello no había nada anticristiano; al contrario, la tradición católica, teniendo a Erasmo como su más alto exponente, ha satirizado a monjas y frailes, a curas y obispos, que, indignos de ser portadores del mensaje evangélico, arrastran sus vidas en la molicie entre las riquezas de sus monasterios y conventos opulentos, conviviendo con poderosos mecenas y protectores influyentes que buscaban el perdón divino para sus tristes pecados. No hay mera coincidencia en que fuera española la mayor reformadora religiosa del Renacimiento, Teresa de Ávila, Teresa de Ahumada, Santa Teresa de Jesús, única Doctora de la Iglesia. Dice Malraux

¹⁰¹ Malraux, *op. cit.*, pp. 123 y ss.

¹⁰² Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

que el Cristo de Goya no es su enemigo, pero tampoco es el Hijo de Dios. “Ce monde est souvent le monde chrétien sans la Grâce, un monde dont la rédemption n’est pas encore venu, où il ne peut pas venir. Et parfois la vie même-et d’abor la sienne-semble a Goya une imposture de Dieu”.¹⁰³

Goya también plasmó, en otras planchas, el mundo carcelario. Su visión de los prisioneros, encadenados y desfallecientes, fue otro modo de aludir a la realidad de la condición humana, pasible de toda suerte de sujeciones físicas y anímicas intelectuales y morales. “¡No los despertéis! pues solo el sueño les alivia de sus miserias”, que fue la inscripción de Miguel Ángel para *La noche* de las Capillas Mediceas, y que Goya repitió en estos aguafuertes, sin saber del ilustre antecedente.

La serie de los *Disparates* (es decir, las locuras) convierte a Goya ante Malraux en “le plus grand interprète de l’angoisse qu’ait connu l’Occident”, había encontrado el canto profundo del Mal, fetos, enanos caníbales, naufragos y prostitutas, flagelantes de la Inquisición junto a locos y ahorcados y una zoología fantástica de hombres-esqueleto; hombres-gallina, hombres mutilados en cuerpo y alma. Era España. Nadie más se atrevió a pintarla con esa profundidad, con el más ilustrativo inventario de las desdichas y las maldades del hombre. En esto confluyó Goya con la corriente crítica (y a veces subterránea) de la Ilustración, a la que Feijoo ya había abierto una brecha, sin atreverse, por cierto, a ir muy lejos. “Es, a la vez, otro mundo y nuestro mundo, mundo nocturno, iluminado por un astro muerto, que arrastra en su órbita implacable un torbellino de sueños, tan sordo, viejo e invencible como el corazón del hombre”.¹⁰⁴ Fue una radical insurrección *Los Disparates* con que Goya abrió los ojos a otros para mirar el trágico mundo de la opresión y el fanatismo, poblado de monstruosidades. Crítica social con un lenguaje que esa Ilustración alcanzó gracias a sus pinceles. ¿“Crítica política en los retratos cortesanos encabezados por la fascinante Familia de Carlos IV”? Kenneth Clark no la ve y da sus razones, que son convincentes. Una obra capital, *El entierro de la sardina*, representa el Miércoles de Ceniza, “los funerales del Cardenal, la muerte del tiempo cuando los hombres se creyeron libres y fueron felices”. Pero hay el extravió inverso, el de las Saturnales de pesadilla. Ambas constituyen el mundo y sus nocturnidades, el inquietante mundo de las pasiones y obsesiones humanas, incansables sístoles y diástoles, ansioso mundo en que resuena un resuello fatigado e incesante, como si marchara en pos de la multitud enardecida de nuestras pulsiones y repulsiones. El tiempo carnalesco fugaz no ha

¹⁰³ Malraux, *op. cit.*, p. 127.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 138.

durado, no puede durar nunca; de ahí la radical infelicidad del hombre y engañosas sus empresas y su bogar sin rumbo fijo, sin brújula confiable, a veces hibridado con aves gigantescas, alas de su temerarios deseos y sus vanas aspiraciones como los pájaros del disparate 13.

El decimoctavo disparate, *Viejo errando entre fantasmas* es el propio Goya extraviado entre sus preguntas y dudas “Goya —dice Malraux— en la Casa del Sordo, ya sabe que si existe una soledad en la que el solitario es un abandonado, existe otra en la que se es solitario porque los hombres no han acudido a su encuentro. Comprende por qué los profetas encuentran su fuerza en el desierto y su «desierto» le dio fuerza para imponer sus espectros”.¹⁰⁵ A la jerarquía del revolucionario David, Goya la recusa o la ignora, así como desprecia las elegancias y primores de la pintura de Gainsborough. Goya, pintor de Cámara, sabía, asimismo, que las realezas siempre eran y serán la pesadilla que fue Fernando VII, y que todo príncipe es símbolo del absurdo universal, un loco enemigo de Dios. No se quiso pintor aristocrático, pero tampoco se vio a sí mismo como pintor burgués. Le importó poco la sociedad de Fragonard y de Gualdi: lo que le tocó hasta el fondo fueron los sueños colectivos que sin descanso llenan la imaginación nada ingenua, de la gente del común, propagandista de los valores plebeyos. Los que él opuso a los aristocráticos no eran populares —sostiene Malraux—, sino artísticos. “Su arte no tenía, como admirador ideal ni al papa ni al rey sino a otros artistas. Lo que le ligaba al pueblo fueron sus pasiones”.¹⁰⁶ Atacó el orden del mundo en beneficio de sus misterios, y así contrapuso sus últimas obras a la Ilustración que decía venerar, tal y como Sade lo hizo en sus literaturas.

L’homme de la Raison tentait d’occuper la place du saint et du héros, et le monde de Saint-Just n’était pas aux yeux de celui-ci mois cohérent que le monde de Louis XIV. Et David s’accorde à Saint-Just, mais à qui s’accorde Goya ? A l’idée que l’art peut obtenir l’adhésion du spectateur, vivant ou à naître, *par des voix qui ne sont pas rationalisables*. Pour que ce fût vrai, peut-être fallait-il que s’écroulât la notion de l’homme sur laquelle avait vé cu l’Europe... Son guide, c’est l’instinct que, tout sacré, repose *sur la conscience de l’autre monde*... Le seul moyen qu’ait l’art d’en tenter l’expression, c’est de rétablir le contact avec tout ce qui ne fait de l’artiste qu’un passage : le sang, le mystère, la mort... Ce sacré n’affleurant ou ne surgissant pourtant qu’en *bouleversant les rapports établis par les hommes*, contraint Goya aux choix des instants, imaginaires au réels, où nos rapports sont bouleversés : les jeux, le carnaval, la folie, la corrida, les monstres, l’horreur, les tortures et la nuit... Or, si Goya doit sa libération du

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 152.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 156.

style traditionnel à *sa poursuite du mystère*, il ne doit évidemment son génie qu'à la conquête de son propre style. Ce style n'était pas concevable sans la lutte contra la civilisation, doit Goya était l'annonciateur ; mais, *la civilisation mise en question, l'harmonie du monde récusée*, la fonction de la peinture changeait... Elle n'est au service, ni d'un monde rationnel ni d'un monde ordonne... Il préfigure tout l'art moderne, parce que l'art moderne commence à cette liberté.¹⁰⁷

El grito desgarrador de Prometeo tuvo en Goya el agudo acento que lo trasmutó en colores y formas y en los sombríos aguafuertes con que dio cuenta del horror de un mundo fatalmente encadenado a sus fantasmas y quimeras, compañeros constantes, noche y día, de todos los hombres en una inversa Gran Corrida que fue para él, finalmente, la historia de la humanidad.

Ha tenido Goya que padecer desengaños y enfermedades y mirar a la guerra, la locura y la muerte de frente para que el espectador actual de su obra logre explicarse el largo trecho que separa el deslumbrante *Retrato de Jovellanos* (1789), el ilustrado español más eminente, reformador político su amigo, de sus *Caprichos*, sus *Desastres de la guerra* y sus *Disparates*. El soberbio retrato aquel es la imagen misma de la Ilustración racionalista, impecablemente ataviada por Goya ante la mesa de los complejos papeles ministeriales. “A mis amigos ilustrados —advierte Helman—”¹⁰⁸ los retrata en el momento de auge de su carrera pública, celebrando de esta manera la elevación del amigo; por ejemplo, a Don Bernardo Iriarte, nombrado en 1798 ministro de la Real Junta de Agricultura, Comercio y Navegación de Ultramar, le dedica su retrato con la inscripción “Dn Bernardo Yriarte, Vice Protr de la R'Academia de las tres nobles Artes, retratado por Goya en testimonio de mutua estimación y afecto año de 1797”. Y en el mismo año le dedica “A Meléndez Valdés su amigo Goya” un soberbio retrato cuando se traslada el poeta y magistrado a la Sala del Alcalde de la Villa y Corte... Goya retrata al ministro Saavedra; pero hace el retrato por encargo y no por gusto, como quince años antes había pintado el de Floridablanca y le falta a aquél, como a éste, la vida intensa que rebosa el de Jovellanos o el del doctor Andrés Peral, del que en 1798 se dijo: “solamente el retrato de don Andrés del Peral executado por el incomparable Goya, bastaría para acreditar a toda una Academia, a toda una Nación, a toda la edad presente...”. Son retratos de poder, el intelectual, menos decaído que el político. El orbe de sus grabados al aguafuerte y sus litografías (recién inventariada por Seneffelder), en cambio, el reverso de idéntica moneda; está ahí la mirada más

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 156 y ss.

¹⁰⁸ Helman, Edith, *Trasmundo de Goya*, Madrid, 1983, p. 13.

incisiva y crítica de la Ilustración que llegaba a últimas consecuencias, y en cuya dialéctica implacable —ya lo dijeron Horkheimer y Adorno— caben también los sofismas y trampas menos luminosos, al punto de pretender no sólo mostrar a los hombres los fines a los que debemos aspirar todos y los valores que la condición humana reclama como propios y universales, sino, además, proclamar que la llegada del reino de la razón (de la libertad, la igualdad y la fraternidad) el fin del Éxodo, sea impulsada por factores independientes de la voluntad de las Siete Tribus de la Humanidad entera. “Seréis felices y el camino ello os lo mostraré os plazca o no, que eso es lo de menos pues no hay, no puede haber otro”. Robespierre, Cromwell, Lenin y Trostky, Porfirio, Franco, Mao, Kim Il Sung y Castro se agrupan por propio derecho bajo esa divisa, paradójica y abominable. También caben ahí los profetas relativamente recientes del engendro letal que se llama “neoliberalismo”, sin parar mientes en lo absurdo de tal calificación, que ha significado sacrificar y sumir en la pobreza, y la desigualdad, en nuevas esclavitudes a millones de seres humanos en todo el mundo, sobre todo en uno que hasta hace poco se identifica como El Tercero. En el de Goya de los grabados ya está el Gulag, los campos alemanes de exterminio racial, Guantánamo y Abu Graib, Ciudad Juárez, los vuelos australes de la muerte, el internado Marista de la Isla Secuestrada, la Tierra de los Indignados, la xenofobia hacia el islam, los horrores que Bachar El Asaad ha infligido a su pueblo, el carnaval de corrupciones cupulares de los poderosos del mundo y las saturnales de quiebras y fraudes provocados por un capitalismo financiero especulativo, privatizando las ganancias y socializando las pérdidas. Eso y otras cosas odiosas con las que hoy se entristece el mundo, el baño de sangre de esta insensata y teatral “guerra” contra el fabuloso comercio de estupefacientes, que ha enredado la vida de cientos de miles de mexicanos sin provecho alguno y con grave fractura de la sociedad nuestra.

Ortega y Gasset¹⁰⁹ no pudo pasar por alto la inquietante singularidad del arte de Goya. Su punto de vista es chispeante y ocurrente, como casi todos los suyos, pero carece de sustento sólido, tanto que la pintura negra, la del último periodo del aragonés, estaría integrada, según él, por “pavorosos chafarrinones”, lo que dice mucho de su radical incapacidad para descifrarla. Asíomase a ella con ojos de un gusto añejo, condicionado por “su circunstancia”, que no era ni remotamente propicia a las finuras del enfoque estético:

¹⁰⁹ Ortega y Gasset, José, *Goya*, Madrid, 1958, pp. 14 y ss.

Ahí está un “cuadro negro” de Goya... Entender a Goya implica que, una vez visto ese cuadro, nos volvamos de espaldas a él y nos pongamos a analizar nuestras hipótesis, a articular unas en otras, a eliminar las que, por tal o cual razón, son inaplicables. ¿Se trata de una broma pesada con que Goya quiere sorprender al visitante? ¿Se trata de que Goya era un sifilítico y a los sesenta años sufrió estados anormales de mente? ¿Se trata de un *odium professionis*, una antipatía hacia las bellezas de la pintura, que se descarga en una voluntad de cocear todo arte? ¿Se trata de una confesión en que se expresa una insólita pero auténtica y lúcida conciencia trágica de la existencia humana?... El ejemplo es violento, porque se refiere a un caso extremo en la historia de la pintura. Ha pintado todos los temas divinos, humanos, diabólicos y fantasmáticos... Lo interesante de su figura artística es precisamente ver cómo, de cuando en cuando y en tiempos ya tardíos, la cotidianidad de su oficio experimenta extrañas perforaciones eruptivas de caprichosidad, que es como entonces era visto lo que el siglo diecinueve va a llamar *genialidad*. En Goya brota repentinamente el romanticismo, con su carácter de irrupción convulsa, confusa de misteriosas y demoniacas potencias que el hombre llevaba en lo subterráneo de su ser.¹¹⁰

Por otro lado, Ortega sostiene que

no hay pretexto para levantar una leyenda de heroísmo aventurero e indómito... En 1790 entra en contacto frecuente con la sociedad aristocrática y en amistad con los grandes intelectuales de su tiempo... Cuando otros quince años después aparecen en España los efectos de la Revolución Francesa, Goya se encuentra envuelto en una tercera atmósfera (distinta de la palatina y de la intelectual) y, a pesar de sus años, y de su sordera, reaccionará con nuevas emanaciones de su interior arcano... Se daba cuenta de la nulidad de la nobleza. Había perdido ésta toda fuerza de creación, no solo para la política, la administración y la guerra; se mostraba incapaz, también para renovar, o siquiera sostener con gracia, las formas del cotidiano existir. Dejó, pues, de ejercitar la función principal de toda aristocracia: la ejemplaridad.¹¹¹

Goya pintó aquella aristocracia decadente desde un conjunto de ideas del mundo y del hombre, las de la Ilustración primero y desde las suyas propias surgidas en su peripecia vital.

En las de la Ilustración hay el radical reformismo. Una actitud incómoda ante la vida que comienza siempre con un *no* para construir sobre su ruina el

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 25.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 27.

si de una idea.¹¹² En las de Goya hay, finalmente, desencanto que linda con lo misantrópico, ante el Teatro del Mundo. La hipótesis que Ortega propone es que el contacto tardío con “disciplinas de vida” más elevadas intelectuales y aristocráticas produce en él efectos contrapuestos. Por un lado disocia su persona, que queda escindida para siempre en un alma popular —no “popularista”— que era de nacimiento y juventud, y una confusa presencia de normas sublimes, un poco etéreas, que le arrancan de la espontaneidad nativa y le comprometen consigo mismo a vivir *otra* vida. Esta dualidad no logrará nunca fundirse y Goya vivirá sin adaptación a ninguno de los dos mundos —el de la tradición y el de la cultura de la Ilustración— y, por tanto, sin mansión cobijadora, en perpetua desazón e inseguridad. La sordera llevará todo esto hasta los confines de la patología, reclusándolo en una soledad atormentada... El *shock* vital tiene una virtud maravillosa: al desencajarle de las tradiciones, incluso de las pictóricas en que pervivía instalado, al proponerle rehusar lo primerizo, retirarse a zonas más profundas y reflexivas de su ser, Goya liberta y despabila su originalidad... hasta dar con los límites del arte, traspasarlos y perderse en la manía y la pura arbitrariedad.¹¹³

Ortega pretende definir el “capricho” como “todo aquello que un pintor hace al margen de su oficio”, y que Helman asume validar.¹¹⁴ “Pintor de capricho, o sea, pintor original, y creador de caprichos, es decir, de acciones, escenas y figuras humanas concebidas en el idioma universal de la sinrazón”. Pero, ¿no tenía fe Goya en la razón humana, credo inexcusable de la Ilustración europea? Desde luego; *sin fe en la razón humana no habría vivido tan obsesionado por el “capricho”*. En sus dibujos y grabados caprichosos revela e interpreta los supuestos y creencias vigentes en su tiempo, pero también *las dudas y desilusiones de sus contemporáneos ilustrados*, en los últimos años del “Siglo de las Luces”, que es lo que aquí hemos venido sosteniendo. (El título original y completo de los *Caprichos* es *Colección de estampas de asuntos caprichosos inventadas y grabadas al aguafuerte*). Goya —afirman Helman y Sánchez Cantón— “conocería el uso del término *caprichos* para designar cierta clase de aguafuertes y habría visto estampas de Callot, tituladas *Capricci di vari figuree*, así como los más recientes de Giovanni Battista Tiepolo, los Diez «Capricci» y otras estampas suyas que recogieron sus hijos a *Scherzi di fantasia*”.¹¹⁵ Habría que decir también que de los autorretratos suyos van emergiendo diversos rostros, fuertes y vivos todos, hasta llegar al autorretrato a lápiz que atesora el Metropolitan, pleno de fuerza, marcado por las

¹¹² *Ibidem*, p. 46.

¹¹³ *Ibidem*, p. 50.

¹¹⁴ Helman, Edith, *Trasmundo de Goya*, Madrid, 1983, p. 10.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 40. Es imprescindible leer a Roberto Calasso y su *El Rosa Tiepolo*, Madrid.

crisis de su vida y de su tiempo, que mira de frente y fijamente al espectador, grandes ojos los suyos enmarcados por una desordenada melena y cejas circunflejas, y el de la Colección Hofer, de Cambridge, con un fondo negro que realza su oblicua e inquieta mirada.

La vida de Goya corrió peligro en 1792, como se sabe, y las secuelas de ese quebranto fueron la perlesía, la sordera y una depresión honda.

Las repetidas crisis del gobierno español de 1792 desconcertaban a todos, primero la caída de Froridablanca, reemplazado por Aranda, que tampoco pudo mejorar las relaciones con la República Francesa y cayó a los siete meses. ¿Será pura casualidad que la enfermedad de Goya coincida con el proceso de Luis XVI y el fracasado esfuerzo por parte de Carlos IV de interceder a su favor? Los “excesos” de los revolucionarios franceses aumentaban en España la fuerza de los enemigos de la liberación y enfriaban el entusiasmo de sus más ardientes partidarios. “Estos sucesos y los efectos que causaban en Madrid bastarían para perturbar un genio menos arrebatado que el de Goya”.¹¹⁶

Por medio de los dibujos y grabados, como de los cuadros que pintaba para sí (y que Ortega y Gasset calificaba torpemente de “pavorosos chafarriñones”, es decir, cosas viles y chabacanas, juicio que Edith Helman prefiere pasar, por alto) afirma Goya su protesta y rebeldía contra el principio único y universal de la belleza impuesto por el neoclasicismo de su época.

Sin la crisis desquiciadora e iluminadora de su enfermedad es posible que Goya no hubiese descubierto —o por lo menos explorado con tanta intensidad— los mundos posibles *más allá de la realidad observada y de la razón tan exaltada en aquel momento*, ni habría tal vez presentado las infinitas transformaciones que podía sufrir lo humano. Al renunciar a la imitación de la naturaleza, alza el vuelo hacia esferas desconocidas, no sabiendo cómo ni dónde habría de aterrizar, y a ésto se debe en parte lo enigmático de algunas de las estampas. En otras, el sentido ambiguo o equívoco resulta de un repentino viraje en el punto de vista y por ende en la perspectiva del artista, el cual en aquellos azarosos años de 1790 a 1799, existe entre dos mundos y vive la tensión agónica entre dos visiones de la realidad radicalmente opuestas de la realidad. Cuando acaba de grabar su colección de estampas caprichosas a últimos del siglo, Goya está ya de espaldas al siglo XVIII y de cara al XIX, de manera que los *Caprichos* ofrecen una recapitulación del modo de pensar y de sentir de toda una época, ya terminada, epílogo de la Ilustración y a la vez prólogo, visión anticipada de una nueva época por venir.¹¹⁷

¹¹⁶ Helman, E., *op. cit.*, p. 39.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 45 y 46.

Hechos políticos de diversas dimensiones, y de variable trascendencia influyeron en la obra de innovación literaria y plástica de Novalis, Grillparzer, Gauguin y Goya, protagonistas modélicos del romanticismo rebelde, aunque muy distintos entre sí, y, sin embargo, partícipes todos de impulsos que caracterizan el resurgimiento poderoso de las “razones del corazón que la razón no conoce”, del aforismo pascalino.

CAPÍTULO SEXTO

SOBRE EL ROMANTICISMO

Siglos antes que hiciera eclosión el romanticismo de Byron, Goethe, Herder, Beethoven y Schiller, nombrado así a las mayores constelaciones de aquel universo, que no fueron las únicas por cierto y que refulgieron en el vastísimo espacio-tiempo que es, para el estudioso, el siglo XIX, cuyo análisis es indispensable a fin de “pensar el siglo XX”,¹¹⁸ que consagrara a la mitad de su carrera una Declaración Universal de los Derechos del Hombre (1948), nuevas teorías sobre el derecho y la política (Schmit, Kelsen, Kant y Foucault), que ya forman parte consustancial del canon occidental, enraizadas en el *humus* del siglo XIX; que tiene mucho que decirle al mundo que hoy vivimos, inquietante y desolador.

Es clásico el *dictum* de Berlin:¹¹⁹ “Creo que hacia la segunda mitad del siglo XVIII —antes de que naciera propiamente el Movimiento Romántico— hubo un *cambio de valores* que afectó al pensamiento, el sentimiento y la acción del mundo occidental...”. El profesor de Oxford, enaltecido por conspicuos conservadores y ennoblecido por la Corona, sostiene que “la Revolución Romántica fue, comparada con todos los cambios ocurridos en la vida de Occidente, *la más profunda y duradera*, no menos trascendental que las tres grandes revoluciones cuyos impactos son indisputables —la Revolución Industrial de Inglaterra, la Revolución Política francesa y la social y económica de Rusia, con las que está conectado, a todo nivel—”. Es claro que la Revolución francesa no fue solamente una “revolución política”, fue una global: política, jurídica, económica y social, ideológica y artística a Berlin le es tan anticipo lo francés, sobre todo lo del siglo XVIII, que es tan incapaz, él, tan contundente y erudito, de recordar correctamente el histórico lamento de Talleyrand, y ahí donde éste dijo de “la *douceur de vivre*” que empalidece y trivializa la expresión del Gran Intrigante. “La importancia del romanticismo —subraya Berlin— se debe a que constituye el mayor movimiento reciente destinado a transformar la vida y el pensamiento del

¹¹⁸ Judt, Tony, *Pensar el siglo XX*, Madrid, 2012. Muy útil y hoy en boga.

¹¹⁹ Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Madrid, 1999, pp. 13 y ss.

Mundo Occidental. Lo considero el cambio puntual ocurrido en la conciencia de Occidente en el curso de los siglos XIX y XX de más envergadura... Mi tesis es que el Movimiento Romántico ha sido una transformación tan radical y de tal calibre que nada ha sido igual después de éste". Dice además Berlin que los valores que los románticos tenían por más preciados fueron los de "la integridad moral, la sinceridad, la propensión de sacrificar la vida propia el empeño en un ideal por alguna iluminación interior, el empeño en un ideal por el que sería válido sacrificarlo todo, vivir y también morir", lo que parece una mirada más bien superficial a los estereotipos, útil sin embargo para adquirir una "visión" esquemática de una popularizada actitud romántica; la otra tesis de Berlin de que no sabían los románticos bien a bien lo que hacían y hacia dónde dirigían sus pasos, personales, artísticos y políticos es, en cambio, deplorablemente frívola e indemostrada.

Berlin reproduce definiciones sobre el tema:

Heine dice que el romanticismo es la flor granate, nacida de la Sangre de Cristo, un volver a despertar de la poesía sonámbula de la Edad Media... Los marxistas dirán que fue una huída de los horrores de la Revolución Industrial y Ruskin estaría de acuerdo al decir que es un contraste entre un presente monótono y un bello pasado. Taine, en cambio sostiene que es una revuelta burguesa contra la aristocracia, posterior a 1789, expresión de la energía y la fuerza de los nuevos *arribistas*... Schlegel el mayor, dice que surge en el hombre un deseo terrible e insatisfecho por dirigirse a lo infinito, un anhelo febril por *¿romper los lazos estrechos de la individualidad?* Brunetière dirá, hacia fines del siglo, que el Romanticismo es egoísmo literario, *¿él énfasis de la individualidad a expensas de un mundo más amplio?*... Schlegel el menor y Mme de Staël estuvieron de acuerdo en sostener que el romanticismo provenía de las naciones romances o, al menos, de las lenguas romances; que se originaba en una modificación de la poesía de los trovadores provenzales... Para Chateaubriand *es el secreto e inexpressable gozo del alma jugando consigo misma*.¹²⁰

¿Y si se le opusiera al listado berlinesco la tesis de que "romántico" es precisamente todo lo que no se aprehende mediante definiciones sino a través de emociones excepcionales, las que suscita la naturaleza y el espectáculo social? ¿Que para obtener aquellos estados anímicos hay que poner por delante de la *razón razonadora una actitud, la de la emoción conmovedora?* ¿Que las emociones llegarían a cobrar tal importancia entre los hombres que se invalidaría todo lo que intentara sofocarla? ¿Que la *política dialogante* de genealogía democrática llegaría a ser desplazada por una política emocionante, por

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 34-36.

el patetismo sin el cual deja hoy de ser eficaz? ¿Que quizá en ello estribe uno de los rasgos distintivos de la modernidad? ¿Y que el lenguaje jurídico y la letra de la ley han acogido, prolongada y profundamente, al léxico romántico en el delinear de sus instituciones y el declarar sus principios solemnes...? ¿No fue el Code Civil fuente de rigor literario para Stendhal, escuela de la más perfilada, de la más nítida y precisa lengua francesa, la de sus juristas?

Aun sin tales osadías, la profundidad del troquel romántico es inigualable, tal y como sostiene Berlin. Su resonancia no se ha extinguido todavía, ni parece tener para cuándo llegar a dicho extremo. Forma parte inseparable del modo occidental de pensar y sentir, por lo que no es aconsejable desdeñar “lo romántico” como algo entre pueril y trivial, entre superficial y artificioso; no es nada de eso de modo alguno. Como no lo son ni son erradicables apetitos y pasiones que el punto de vista “romántico” permite dejar circular socialmente con más o menos condescendencia. Esas *tácitas autorizaciones son normas, preceptos y reglas no formalizadas ni codificadas pero tanto o más eficaces que las edictadas explícitamente*, por ejemplo, las que indulgan comportamientos atrabiliarios de jóvenes y de artistas y figuras populares. A fin de cuentas, como lo sospechó Darío, “¿quién que es no es romántico?”.

Para el romanticismo toda pregunta tiene su respuesta. Que las respuestas son cognoscibles y puedan descubrirse mediante métodos susceptibles de ser transmitidos a otros, que son capaces aprenderlos; las respuestas que deberían formar un todo coherente, una utopía, un ideal de sabios. El único medio para obtener respuestas es el uso de la razón deductiva, como en la matemática. “No existe argumento alguno por la que tales respuestas, que tan exitosas han sido en la física y la química, *no pueden ser igualmente aplicables a campos más problemáticos de la política, la ética y la estética*”.¹²¹

La Ilustración desbrozó el camino de la razón al advertir enfáticamente que esas deseables respuestas no advenían mediante la tradición o la Revelación ni podían deducirse dogmáticamente. Inducción como en las ciencias de la naturaleza o deducción matemática, he ahí el método que invariablemente ha de seguirse si se quiere llegar a las respuestas aquellas, pues el mundo es una suerte de “rompecabezas”, cuyas piezas encontramos desordenadas y que demandan ser coordinadas mediante la razón a fin de descubrir sus correspondencias. Todas las preguntas, ya sean de carácter fáctico o normativo, pueden ser respondidas por aquel que es capaz de colocar en su lugar todas las piezas del *puzzle*.

Los más exitosos ejemplos de tal método son Newton y Kant; los dos pertenecen plenamente al impulso racional que confluye en el siglo XVIII

¹²¹ *Ibidem*, pp. 43-45.

al ímpetu cognoscitivo de la Ilustración. “¿Qué debo hacer?” O la interrogación sobre la que al hombre cabe esperar, ¿son cuestiones susceptibles de ser despejadas con aquel método exitoso? En principio no hay por qué descartar la afirmativa.

De pronto llegó el romanticismo, llegó con respuestas inesperadas, invitado sin requerimiento, huésped que irrumpe, a mitad de la noche, en la elegante morada de la razón. Cundió la alarma y hubo grandes sobresaltos, mientras los dueños del helado palacio racionalista se reunían confusamente en turno al intruso, frotándose los ojos, llenos de curiosidad por el desenfado del incómodo visitante, que se presentaba sin peluca ni casaca ni medias de seda ni botonadura de oro, una auténtica facha con su chaquetón raído, su cabellera desordenada, esos zapatos de basta vaqueta, coronado todo por una especie de chistera abollada y un pañuelo tachado de lamparones y anudado al cuello.

Recuerda Berlin que Montesquieu, a diferencia de Voltaire y Hume, sostuvo que aun siendo los hombres iguales básicamente, las diferencias culturales los hacen distintos entre sí, y que, en consecuencia, ha de procederse con gran cuidado en la confección de las leyes, puesto que ellas deben tener en cuenta, sin desdoro de su generalidad, las particularidades autóctonas, distintas de una nación a otra. Para Berlin, ésta es la “grieta profunda” en el muro granítico de la antropología de la Ilustración. Por ahí comenzó a cobrar fuerza el romanticismo, deslizándose al interior de la vida artística y literaria europea. El eco de esa invasión en recintos del derecho y la política alteró la silogística atmósfera del primero y la hierárquica de la política restaurativa metternichiana.

No puede negarse que el romanticismo es relativismo en acción, que, al mismo tiempo, coloca altos los listones de la calificación ética, lo que no es, en absoluto, contradictorio. Una cosa es cobrar conciencia que las diferencias entre los seres humanos son fuente de creación literaria y artística, y otra la necesidad de construir “estados de alma”, empatías que hagan menos áspera y más “lúdica” la vida, abriéndole vía franca a las “razones del corazón”, al gozo ante las maravillas de la naturaleza y su espectáculo glorioso, a la emoción intensa de jornadas marcadas por una feliz camaradería. La literatura y el teatro que construyen en la imaginación de multiplicados lectores y espectadores, los prototipos del amor imposible y fracasado, de “la fuerza del destino” que contra su voluntad conduce a los hombres al desastre o al sacrificio.

El Childe Halod byroniano, el Pirata de Espronceda, el joven idealista, el rechazado, el valiente aventurero, son prototipos que expresan “lo romántico”, que hace del sentimiento, del compromiso con uno mismo y del

altruismo, el ideal con que el *tedium vitae*, la “Melancholía” y los días grises de lo socialmente correcto quedan derrotados ante una audiencia constituida mayoritariamente por burgueses (y burguesas), aun cuando la aristocracia declinante encontró disponibles algunas butacas. *Rigoletto* y *Lohengrin* llenan de música fantástica un mundo que prefiere no ver que el patético retrato de la explotación infantil en los galrones de las fábricas de Manchester que Dickens conoció de primera mano: cuando voltean hacia otro lado es para saborear las lágrimas de *La Traviata* y en la cima del delirio estetizante, visitar el templo de Bayreuth y los castillos encantados del Cisne bávaro.

Berlin hace tropezar su ensayo con una grata diatriba sobre el supuesto e indemostrado “complejo de inferioridad” de la nación alemana (impropio fácil de explicar en su caso, habida cuenta de los sufridos y lamentables antecedentes personales del microfilósofo): ¡inferioridad, contando con Bach, Beethoven, Schiller y Kant! ¡Provinciana la música que surgió del órgano monumental de santo Tomás en Leipzig! Sólo Berlin pudo atreverse a publicar sin rubor dichas ocurrencias tramposas, que usó descalificando a Rousseau, calculando, supongo, ganarse así el favor de un público “bestsellerista”, que de esos y otros temas lo ignora casi todo y que él supo seducir facilonamente. ¿Será que el “fuero nobiliario”, que le regaló la Casa Windsor (“The Firm” como gusta de llamarla su dueña actual) y creyó le aseguraría que no habría réplica a tales despropósitos?

Sea lo que fuera, para muestra basta el botón siguiente: Diderot provenía verdaderamente de la pobreza. Rousseau, en cambio, *era suizo* y en consecuencia no cuenta en ésta categoría (?). Y, para rematar el extravío, cierra Berlín su discurso hablando “del *pozo* entre alemanes y franceses” (¿habrá querido decir *foso*?) para sostener que una de las raíces del romanticismo es dicha histórica discordia¹²² lo que es, cuando menos debatible, si no es que improbable.

No obstante lo anterior, Berlin logra un hallazgo feliz al explicar la oposición entre Ilustración y romanticismo, sosteniendo que “cuando los dioses olímpicos se vuelven demasiado mansos, racionales y normales, la gente comienza naturalmente a inclinarse por dioses más oscuros, más subterráneos. Esto es lo que sucedió en el siglo III en Grecia y fue también lo que empezó a tener lugar en el siglo XVIII”.¹²³ Si no se hubiera enredado Berlin con la compleja madeja de la obra de Rousseau, de quien hace una peculiar lectura prejuiciada, antipática, obviamente subjetiva, su juicio sobre Diderot tendría mayor interés filosófico:

¹²² *Ibidem*, p. 65.

¹²³ *Ibidem*, p. 73.

Diderot se encuentra entre los primeros en predicar que hay dos tipos de hombre. Está el hombre artificial, que pertenece a la sociedad, que funciona según sus prácticas y que busca conformar (?); esta es la típica figurilla artificial y remilgada que representaban los caricaturistas del XVIII. Dentro de este hombre ésta encierra *el violento, dramático y oscuro instinto criminal (¿?) de un hombre que desea liberarse*. Este es el que, controlado adecuadamente, *es responsable de magníficas obras de genio*. El genio de este tipo no puede ser sometido... a las leyes y convenciones racionales que rigen (la ortodoxia) en el arte.^{124, 125}

Lo anterior no deja de ser útil para la identificación del romanticismo, del que Rousseau sería el progenitor de la *Carta sobre los ciegos*.¹²⁶ Tampoco es menos apreciable la atinada sentencia:

una obra de arte es, para Herder¹²⁷ y Hamann, la expresión de alguien, siempre es una voz que nos habla. Es la voz de un hombre dirigiéndose a otro hombre, sea una taza de plata, una composición musical, un poema o un código de leyes... cualquier artefacto creado por manos humanas es, en alguna medida, la expresión, constante o inconsciente de *la actitud de vida* de su creador.¹²⁸

Es lo anterior —dice Berlin— “la doctrina del arte como expresión, como comunicación”. Herder advirtió la importancia que “la pertenencia” tiene para los hombres, quienes buscan enraizarse en un grupo, una secta, un movimiento, precedido en tal aserto por Vico, de la “ciencia nueva”. Tenía que rechazar Herder el cosmopolitismo, tan caro a los *philosophes*, pues “la pertenencia” a un grupo define y condiciona las obras del espíritu, que son inteligibles sólo si se tiene en cuenta su *hic et nunc*, su condicionamiento social, postura ésta distante del racionalismo universalista de la Ilustración.

El romanticismo identifica y consagra las potencias nocturnas, la cara más auténtica del hombre fracturado por violentas emociones, fascinado ante el espejo que le devuelve una imagen caprichosa, en la que difícilmente puede advertirse el orden geométrico de Spinoza y su voluntad racionalista, ni el imperativo kantiano que se adivina regañonamente pueril, ingenioso mecanismo trasmutado en juguete que se puede llevar y traer para termi-

¹²⁴ *Ibidem*, p. 79.

¹²⁵ Carrillo Prieto, I, *Cuestiones jurídico-políticas de la Ilustración. Una lectura actual*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2011.

¹²⁶ Carrillo Prieto, I., *Ante la desigualdad social: Rousseau, precursores y epígonos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2012.

¹²⁷ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

¹²⁸ Berlin, *op. cit.*, p. 87.

nar por quedar arrumbado en algún rincón del cerebro cuando las cosas se tornan adversas al deseo y a los apetitos desordenados, coro ensordecido de intereses que forman la trama de hierro de un mundo hostil, infectado de prejuicios y tediosos convencionalismos, y en el que no hay alivio: la ausencia, el opio, la huida, el arte, la revolución útiles serán para escapar de la abrumadora realidad que nos recuerda, a cada paso, sus leyes inexorables y lo hilarante que resultan los intentos humanos por desdeñarlas: náusea, absurdo, nihilismo serán, en adelante, sus pertinaces compañeros a lo largo del camino, largo trayecto al que aún le aguardaba mucho tiempo para concluir, término que en realidad no ha llegado todavía hoy.

No siendo pertinente aquí abordar el problema gnoseológico del “sujeto-objeto”, solamente diremos que este asunto es central para conocer la profundidad que alcanzó la revolución romántica en todos los órdenes: estético, ético, jurídico, político, religioso.

Berlin sintetiza y simplifica la cuestión: los hombres son creadores de valores y no meros receptores de los mismos:

El núcleo del proceso consiste en la invención, en la creación, en el hacer. El Universo no es un conjunto de hechos, ni una guía de sucesos ni tampoco el mundo de cuerpos en el espacio y en el tiempo de la física, la química y la biología: “es un *perpetuo proceso de empuje hacia adelante*, de autocreación, que puede llegar a ser concebido como algo hostil al hombre”. Puede ser concebido como algo amigable, porque al identificarnos con él, al crear junto a él, al arrojarnos en ese gran proceso y descubrir en nosotros mismos las fuerzas creativas que también descubrimos afuera, al reconocernos, por un lado, como *espíritu*, y por otro, como *materia*, al ver la totalidad de las cosas como un *vasto proceso autoorganizador y autocreativo*, seremos finalmente libres.¹²⁹

Ese romántico subjetivismo explicaría en parte la aguda necesidad que llevó a construir —en los dominios del derecho y la política— al *sujeto* de la democracia, al ciudadano, mediante exhaustivas y detalladas reglamentaciones electorales, que en la Constitución gaditana de 1812 llegan al paroxismo y son el ejemplo más acabado de respuesta para aquella necesidad política.¹³⁰

Hubo de buscarse, asimismo, al sujeto central de la economía, el nuevo consumidor sistemático. El nuevo sujeto de la plástica ya no sería el individuo glorificado y herético diluido en lo abstracto, como también se diluirán los nuevos sonidos del compositor musical y sus auditores. No más música

¹²⁹ *Ibidem*, p. 161.

¹³⁰ Carrillo Prieto, Ignacio, *Derechos...*, cit.

cos de cámara principesca ni como audiencia selecta elegantes aristócratas. Hay un nuevo Dios, la libertad: una nueva patria inabarcable, la mar entera y “una sola Ley, la de la fuerza del viento”, como quería Espronceda.

Más allá de la pretensión frustránea que las definiciones siempre conllevan, la del romanticismo político tendría que considerar el hecho generalizado de la reticente desconfianza, creciente día con día, al juego de la política burguesa y a sus manoteos parlamentarios, cháchara que los artistas acabaron por menospreciar, y que hoy llega hasta nosotros en el hastío de los “indignados” y por el reflujó conservador que explica las nostalgias románticas por el medievo, por sus misterios alquímicos y sus ordenación trascendente, refugio mental en aquella crisis axiológica. Dice Hugh Honour¹³¹ que para la caracterización del romanticismo la sentencia de Washington Alloton esclarece la cosa: “escucha tu voz interior y, más tarde o más temprano, ella no sólo se hará comprender por ti, sino que te permitirá traducir su idioma para el mundo y en esto reside el único mérito verdadero de una obra de arte”. Por otra parte, también sostiene Honour que

la trayectoria de la Revolución Francesa agudizó enormemente la conciencia de la historia. Puso de manifiesto la complejidad de ideas que hasta entonces parecían sencillas: los ideales de libertad personal y de libertad política no eran idénticos y hasta podían excluirse mutuamente. Demostró la debilidad de la razón y la fuerza de la pasión, la insuficiencia de las teorías y el tremendo influjo de las circunstancias en el desarrollo de los acontecimientos... El Romanticismo fue, en gran medida, una respuesta a tal situación, o más bien *una diversidad de respuestas individuales* sin más punto común que el de partida y constantemente sometidas a revisión en un mundo de transformación constante.¹³²

La sentencia de Hugo puede resumir lo esencial del impulso de la actitud, del modo de sentir “romántico”: “Tous les systèmes sont faux; la génie seul est vrai”.

A final de cuentas,

la palabra romántico se ha aplicado a una desconcertante variedad de cosas, como insulto o alabanza, como categoría filosófica, cronológica, estética o psicológica, para designar emociones eróticas o procesos puramente cerebrales. Como ninguno de estos usos resulta totalmente indefendible y todos ellos se remontan a los primeros años del siglo XIX, es lógico que los que

¹³¹ Honour, Hugh *El romanticismo*, Madrid, 1984, p. 17.

¹³² *Ibidem*, p. 19.

han intentado establecer una definición precisa hayan tenido que dejarlo por imposible.

Ya Valery había advertido que “nadie puede embriagarse ni apagar su sed con etiquetas”. Y la del licor romántico no fue la excepción. Convenía más bien al mundo aquel la divisa: “jamais deux personnes n’ont lu le même livre, ni vu le même tableau” (A. Preault).

Así, *Los naufragos de la fragata Medusa* (1819) de Gericault puede ser descifrado como el gran giro de la pintura monumental, su giro romántico. “En esta obra se aplican por vez primera el gran estilo y la escala heroica reservados hasta entonces para temas grandiosos, narraciones bíblicas, proezas de los héroes griegos y romanos, hazañas de los gobernantes y sus generales a la representación de los sufrimientos del hombre corriente”¹³³ cuando abriga falsas esperanzas las de los desahuciados de aquella balsa caníbal, avistando el navío que no habrá de salvarles, para sumirse en un profundo desaliento al verlo alejarse irremediabilmente, hasta perderse en el horizonte.

No resulta fácil determinar si la elección de Gericault comportaba o no alguna significación política. Por el simple hecho de elevar un tema de baja condición, que antes sólo se consideraba merecedor de un cuadro de pequeño tamaño, bien pudo estar atacando simultáneamente a la añeja jerarquía académica de géneros y a la reciente Restauración... Pero no cabe duda de que el cuadro se entendió como una alegoría política. En una serie de conferencias, suspendida por las autoridades de la tambaleante Monarquía de Julio de 1847 (un año antes la revolución republicana), Jules Michelet iba a citarlo como símbolo de Francia: “c’est la France elle-même, c’est notre société toute entière qu’il embarqua sur ce radeau.

El lema “le romantisme est le libéralisme en littérature”, acuñado en 1826, indica que al movimiento estético le acompañaron fanfarrias políticas; para Baudelaire, “decir romanticismo es decir arte moderno, o sea, intimidad, espiritualidad, color, ansia de infinitud”. No queda claro que este juicio hubiera sido suscrito por todos los que con nuevos ojos y oídos escrutaban la pintura, la literatura, la música y el teatro; el romanticismo en todo caso ya era una corriente de gran fuerza, que pronto sería arrolladora. En esto nadie discrepaba, liberales y conservadores acordados como pocas veces antes lo habían estado. En un antiguo *locus classici* en investigaciones acerca del cuerpo vertebral de los temas pictóricos y literarios que el roman-

¹³³ *Ibidem*, p. 43.

ticismo consagra, sostener el carácter principalísimo y preponderante entre ellos del “paisaje”.

“Con el trasfondo del mito de la Edad de Oro, que había obsesionado la imaginación europea desde la Antigüedad, estos cuadros de tranquilas praderas con dulces vacas bicolors, rebaños de mustias ovejas y de pastores arcádicos habían recibido un nuevo sentido con el primitivismo bucólico de Jean-Jaques Rousseau”.¹³⁴ Se trataba de modificar el catálogo tradicionalista de los mismos, es decir, el conjunto de los “géneros aceptados”, aun cuando muchos artistas románticos — sostiene Honour — sentíanse muy cómodos entre los consagrados desde antaño.

Los románticos le dieron otro planteamiento al paisaje, tanto que Honour se refiere a una “moral romántica del paisaje”. La naturaleza admirable, suprema fuerza didáctica que canta la grandeza de su Creador ante el artista que la enaltece, y, así dará a conocer al mundo la buena nueva: Constable, Turner, Caspar, David Fiedrich responden a lo que Novalis¹³⁵ llamó “romantizar”: “Cuando confiero al tópico una significación elevada, a lo ordinario un aspecto misterioso, a lo corriente el merito de lo insólito, a lo finito el aspecto de lo finito *estoy romantizando*”. Éstas y otras ideas acerca de la naturaleza exterior derivaban — sostiene Honour — de la tradición neoplatónica que había sobrevenido en los escritos teológicos. Calvino había predicado que la naturaleza exterior era la suprema prueba de la bondad de Dios. Escribió lo anterior en Ginebra, en donde lago, montaña, río y bosque en perfecta armonía no puede dejar a nadie de conmover profundamente, en torno de epifanía sagrada que inspiró a Rousseau, Schlegel y Chateaubriand y una célebre pareja romántico-intelectual,¹³⁶ la integrada por Mme de Staël y Benjamin Constant, quienes, desde Copett, adivinaban en lontananza la colina ginebrina alzarse, coronada por las macizas torres de Saint-Pierre.

Cuando, a finales del siglo XVIII, los jóvenes empezaron a notar que la Razon no había dado respuesta a unas cuestiones que a ellos les parecían más apremiantes que nunca, se volvieron precisamente hacia los autores protestantes, bien que heterodoxos, como Jakob Böhme. De aquí, tal vez, que *la actitud protestante hacia Dios se transfiera a la Naturaleza y que se concediera una importancia antes desconocida en los países protestantes especialmente, al paisajismo como expresión de la reacción del individuo ante el resto de la Creación y de su relación con ella*.¹³⁷

¹³⁴ *Ibidem*, p. 62. Véase Carrillo Prieto, I., *Ante la desigualdad...*, *cit.*

¹³⁵ *Idem*.

¹³⁶ La otra fue la Chopin-Sand.

¹³⁷ Honour, Hugh, *El romanticismo*, Madrid, 1984, p. 75.

Se trataba de descifrar *los jeroglíficos de Dios*, es decir, Su paisaje, el paisaje ofrecido por El al hombre para su elevación espiritual y, a la postre, para auxiliarle en la tarea de su salvación. El paisaje quedó así investido de trascendencia moral, y las reglamentaciones legales para preservarlo no tardarían en aparecer urgentemente. Hoy ya sabemos lo que ha representado su implacable destrucción por la mano del hombre, codicioso ladrón de la casa universal, habiendo recuperando, de otro modo, la conciencia de su índole sagrada, y llegando, por otra vía, a su proclamación como valor supremo, en una batalla inconclusa que viene enfrentando a depredadores y conservatistas de todo punto irreconciliables desde que el romanticismo abrió los ojos del hombre europeo a las misteriosas bellezas del mundo natural, asunto no sólo estético, sino también moral.

Mme de Staël hizo famoso el aforismo romántico (Schelling y Goethe) de la arquitectura como “música congelada”, “música muda”. Walter Pater diría, mucho después, que “la mera *melodía* de la arquitectura griega se distingue y contrapone a la *armonía* del gótico, la música más exquisita generada por la oposición de sonidos coincidentes en el tiempo”, que revela la “nueva vía” de la sensibilidad moderna, capaz de amalgamar distintos estímulos a fin de alcanzar un estado de alma arrebatador, fecundamente creativo, alejado de convencionalismos artísticos que ya nada decían a los consumidores de aquel tiempo. Los críticos hicieron su tarea, y el canon cambió hasta para la escultura, “la menos romántica de las artes”. El impacto del poderoso huracán romántico alcanzaría también la concepción del derecho y las conductas políticas,¹³⁸ y nada quedaría igual cuando acabara de pasar por Europa.

En esa extraña inquietud del espíritu gótico —escribió John Ruskin— estriba su grandeza, ese desasosiego del alma soñadora... El griego podía contentarse con su surco de triglifo, y quedar en paz pero la obra del arte gótico... ha de seguir adelante hasta que su amor por el cambio se vea apaciguado para siempre en el cambio que debe venir, igual para los que despiertan que para los que duermen.¹³⁹

En vigilia o entre sueños, los románticos introdujeron en el circuito occidental un conjunto de ideas-vehículo, que transportarían, a lo largo del mundo, un grupo de nuevos valores y actitudes que forman parte del imaginario colectivo de hoy, aunque pintadas de otros colores y pigmentos, con

¹³⁸ Carrillo Prieto, Ignacio, *Derechos...*, cit.

¹³⁹ Citado por Honour, *op. cit.*, p. 160.

distintos aditamentos y reformuladas desde diferentes perspectivas, a las que obliga el velocísimo del tiempo.

Las autoridades de la Restauración¹⁴⁰ eran perfectamente conscientes de que las imágenes visuales podían avivar y muy eficazmente, recuerdos del idealismo revolucionario y del heroísmo napoleónico... Los artistas siguieron pintando escenas revolucionarias pese a que no tenían la menor oportunidad de ser expuestas en el Salón y circularon ampliamente los grabados de veteranos de la Grande Armée realizados por Charlet y otros, contribuyendo a la formación de la leyenda napoleónica. No tuvieron gran éxito los intentos de crear una contraimagen, aunque produjeron una obra maestra: el cuadro de Pierre-Narcise Guerin del gallardo y bien parecido joven general Henri de la Rochejaquelein, con la bandera blanca borbónica a sus espaldas y la insignia del Sagrado Corazón en el pecho (la misma que la de los “cristeros” de aquí...).

Alfred de Vigny, en el prefacio a su *Cinq-Mars* (1826) opinaba que todos los males de Francia provenían de la actuación de Richelieu contra el poder de la nobleza. Un episodio de esa novela proporcionó a Delaroche tema para una de sus pinturas más logradas: Richelieu, anciano y enfermo, en su falúa oficial, remolcando la barca en que Cinq-Mars y de Thou, dos conspiradores jóvenes y rebosantes de salud, son conducidos a morir en el cadalso. Cuando se expuso en 1831 junto a *La muerte de Mazarino* un crítico comentó la felicísima idea de M. Delaroche de resumir en dos cuadros la larga lucha de la aristocracia francesa contra el establecimiento del poder absoluto, una lucha que acabaría por enfrentar a la monarquía en solitario contra el pueblo en un conflicto de intereses sociales y conduciría a la Gran Revolución en que pereció.¹⁴¹

En la música de Verdi, la política y la historia son grandes temas. Verdi era militante del *Risorgimento* por las libertades y la unidad italiana, imbuido de un nacionalismo vibrante y emotivo. Hasta la decoración interior de las mansiones principescas se vio tocada por esa manía “histórica”, y se imitaron los muebles de bronce encontrados en Pompeya y la joyería griega y etrusca. El príncipe Napoleón, oscuro y mediocre, se hizo construir una casa romana, como las del Vesubio, en la que se imitaba a Rachel, la actriz trágica que Proust llegaría a venerar, inmortalizándola en *A la Recherche* con rasgos de otras divas también célebres.

El romanticismo pictórico es política” —afirmaba Auguste Jal, el crítico del Salón de 1827— “es un eco del cañonazo de 1789”. La asociación entre

¹⁴⁰ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

¹⁴¹ Honour, H., *op. cit.*, pp. 210-223.

arte vanguardista y política —sostiene Honour— inició en el compromiso de David con la Revolución, así como —habría que añadir— la tendencia a descubrir en las obras de arte mensajes políticos que pudieran o no estar en la intención de sus autores. Pues fue en ese momento cuando por vez primera se difundió la idea, rabiosamente romántica, de que el artista proyectaba su particular cosmovisión filosófica, religiosa y política (y hasta jurídica, agregaríamos). *Weltanschauung* es uno de los neologismos de aquellos años.¹⁴²

El romanticismo es, ya se sabe, un producto muy alemán en letras y artes. *Sturm und Drang*, que es una de sus manifestaciones cimeras, expresó un rechazo radical a la cultura aristocrática, subrayadamente francófila, pero acogió, entusiásticamente, el programa revolucionario de libertad, igualdad y fraternidad, y la transformación de la vida cotidiana gracias a la implantación del Code Civil de 1804, Code Napoleón.¹⁴³ Las concepciones políticas revolucionarias fueron el trasfondo ideológico, explícito o no, de aquel renacimiento artístico, con lo que el Romanticismo quedó singularizado como una excepcional alianza con la política.

El extraño mundo pictórico de *Casper David Friedrich* también tuvo su trasunto político. En 1814 le escribió a su amigo Moritz sobre un proyectado monumento a Scharnhorst, héroe de la batalla de Leipzig (1813), en donde las armas prusianas derrotaron a lo que quedaba de la Grande Armée: “Mientras sigamos siendo criados de los príncipes nunca llegaremos a ver nada grandioso de este estilo. Si el pueblo no tiene voz, no le será permitido ser consciente de sí mismo y respetarse”.¹⁴⁴ Una tela ultrarromántica como su cuadro *La tumba de Ulrich von Hutten* (1823) alude —según Honour— a la nueva situación política, mostrando una capilla gótica en ruinas, con una estatua de la Fe decapitada en uno de los muros y un hombre meditando sobre la tumba de Hutten, humanista, partidario de Lutero, y que había exigido la creación de un Estado alemán fuerte y centralizado. Friedrich escribió en el sarcófago que ocupa el centro de la composición los nombres de varios liberales en el exilio o en la prisión: Jonh (1813), Arndt (1813), Stein (1813) Görres (1821).¹⁴⁵

“Es el cuadro de Friedrich —concluye Honour— más claramente alegórico y probablemente el último en portar un mensaje político explícito”. En *El Sermón Husita*, Lessing representó a todas las clases sociales teniendo

¹⁴² *Ibidem*, p. 225.

¹⁴³ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

¹⁴⁴ Citado por Honour, pp. 230 y 231.

¹⁴⁵ Görres, político neocatólico que animó la restauración de la catedral de Colonia, que veía como el símbolo del *Risorgimento* alemán en el Reich. Fue autor de un opúsculo: *Alemania y la revolución*.

como fondo una iglesia en llamas interpretado todo cual si fuera un alegato por la libertad religiosa y social de la nación emergente.

El compromiso político de escritores y artistas tuvo un emblemático caudillo en Byron; su filohelenismo pronto creció en “un culto intelectual”, moda del mundo literario y pictórico que así tomaba partido por las libertades. Delacroix pintó *Las ruinas de Missolonghi*, sin duda un homenaje a la Grecia insurrecta y a su más notorio evangelista. Y nadie negaría el impacto político inmediato de su obra maestra: *El 28 de julio: la Libertad guiando al pueblo*, “tal vez la más famosa imagen visual de la Revolución jamás creada”.¹⁴⁶ Su carga explosiva orilló a embodegarla hasta después de 1861, cuando se puso al alcance del público permanentemente. “El cuadro parece un reflejo del conflicto no superado entre la libertad personal y artística que Delacroix reclamaba y un *liberalismo político* que, al decir de Honour, cada vez le resultaba más de temer”.¹⁴⁷ Fue, concluye el erudito inglés, un conflicto al que, conscientemente o no, hubieron de enfrentarse todos los románticos, y que acabaría por llevar a muchos de ellos a refugiarse en el reducto del “arte por el arte”. Hubo incluso un *pasagiste patriotique*, como Daumier bautizó a Paul Huot, antiguo carbonario y “barricadista” en 1830 junto con Alexandre Dumas: su *Amnistía de 1832* fue una inequívoca protesta pública a la política represora orleanista. El propio Luis Felipe intervino personalmente para vetar un cuadro de Chenavard que representaba la firma de la sentencia de muerte de Luis XVI, por obvias razones.

Al concluir el *Arco de Triomphe de l'Etoile*, Luis Felipe no puso ninguna objeción al más notable de sus grandes relieves, *La Partida de los Voluntarios* (conocido como *La Marsellesa*), de François Rude, “que capta perfectamente el espíritu heroico del Ejército de 1792” (ejército jacobino, defensor de la Revolución frente a las agresiones de los príncipes europeos, los de Coblenza). Rude no fue, sin embargo, más que un artista a sueldo del poder, incapaz de rehusar erigir el monumento a Cavaignac, represor inmisericorde de las barricadas parisinas de 1830.¹⁴⁸ Tampoco le pareció incongruente el esfuerzo y la maestría que invirtió en 1847 para representar a Napoleón “despertando en la inmortalidad” en Santa Elena, coronado de laureles de oro, engalanado de charreteras y botonaduras refulgentes conducido al Emperio en alas del Águila de la Victoria, envuelto entre los últimos pliegues del sudario.

¹⁴⁶ Honour, *op. cit.*, p. 242.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 244

¹⁴⁸ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

Pierre-Jean David d'Angers, otro escultor republicano fervientemente comprometido, condenado a salir de Francia camino del exilio durante el Segundo Imperio. Decía D'Angers que “las ideas políticas (habían sido) la fuerza motriz de su vida artística”¹⁴⁹ (tesis que hoy y antier escandalizaría a la triste legión los escépticos puristas estéticos), había logrado una interpretación netamente liberal de la monarquía constitucional en el frontón del Pantheon parisino en 1837, así como el relieve por la abolición de la esclavitud del Monumento a Gutenberg en Estrasburgo. Sus medallones de las efigies de los revolucionarios del 89 son aún más decididamente radicales en su adhesión al doloroso proceso, apoyado en sus laudatorios comentarios sobre Robespierre, Sainte-Juste, Carnot, Babeuf y Marat. Fueron también héroes suyos Michelet, Louis Blanc, el abate Gregoire y Blanqui. Dedicó mármoles y bronce a la Virtud, al Valor Heroico, pero —constata Honour— nunca a los tiranos ni menos aun a los Rotschild.

Los cantos y encomios a la libertad se multiplicaron, y “los bandidos” al estilo de Robin Hood o Karl von Moor ocuparon la atención de escritores y pintores como paladines de una vida libre, reactores de las injusticias sociales; en la música, *Carmen*, *Fra Diávolo* y *Harod en Italia* hicieron lo propio.

Pueden ahí ser encontradas las manifestaciones de los vasos comunicantes entre pintura, política, literatura y derecho, música y sociología y sus distintos entrecruzamientos, que valdría la pena puntualizar y establecer, con la precisión que ello exige.

(Una investigación de tal índole permitiría una mejor intelección del funcionamiento del derecho, ya no *in vitro*, sino en *ánima vilis*, lo que no es mucho pedir. Didácticamente, contribuiría a despertar el interés de los jóvenes por lo jurídico, hoy caracterizado malamente como un tedioso galimatías, multidisciplinalidad sin el imperio necesario para hacerla inexcusable).

A la hora de un precario y provisional “balance conclusivo” no sería desacertado quintaesenciarlo diciendo, otra vez con Honour, que “mientras los románticos habían tratado de explorar la relación entre la razón y la imaginación, entre la percepción y la idea, entre lo que veían y lo que sentían, la tendencia de sus sucesores fue a concentrarse en las apariencias visuales o en la visión interior”.¹⁵⁰ El *cliché* de románticos desastrados, de poetas lacrimosos y sentimentales desfiguró, ridiculizándolos, la solidez y el vigor del romanticismo, pues así fue que *la palabra* “romántico” se volvería contra la idea poderosa que el romanticismo sembró, y que hoy todavía ofrece abundante cosecha en el mundo del arte y en otros, aquí apenas en-

¹⁴⁹ Honour, *op. cit.*, p. 247.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 331.

travistos, entre los que “no hay objeto tan horrible que una luz intensa no pueda volver hermoso”, luz de la física y también la de la razón y la del sentimiento, aunados en el haz brillantísimo de lo bello, lo justo y proporcionado, lo apolíneo y lo dionisiaco por igual, aunque en distintas proporciones. En el sistema del derecho bastaría con advertir cómo la visión romántica llevó a la compleja teoría que Fichte urdió sobre el orden jurídico, obligando a repensar el origen y los fundamentos de la ley, construida obedeciendo a un sustrato ideológico en el que el romanticismo fue ingrediente importante.

En su extensión territorial, el Romanticismo no sólo afectó todas las partes de Europa, con la excepción de Turquía, sino también, en menor grado, las propias Américas. *Su alcance fue el más vasto imaginable*. Lejos de quedar limitado a la literatura en general o a la poesía en particular, también se manifestó, en diversos grados, en la música y las artes visuales, en la historiografía y en el pensamiento social, así como en la cosmovisión general del hombre sobre la vida en este mundo y en el siguiente.¹⁵¹

Afectó —dice Schenk— hasta el estilo de jugar al ajedrez. Han ensayádose más de cien definiciones de “romanticismo” sin que ninguna alcance consenso generalizado. Schenk opina que hay, empero, un elemento que nadie objeta: “el espíritu de aventura”. Búsqueda incesante de nuevos aires creativos, de experiencias sensoriales e intelectuales diferentes a lo antes, y de cuya fuerza dependería llegar a arribar a otro mundo, distinto del monótono y rutinario día con día en que se ahogaba la sociedad europea, la “Europa que se aburría”, sumida en una tediosa mediocridad, la de los valores burgueses más convencionales, entre ellos el del avance o progreso ilimitados, en el que se dejó de creer mayoritariamente, dándole la espalda a uno de los postulados centrales de la Ilustración del siglo XVIII, excepción hecha de Rousseau, quien advirtió, vanguardista, dicho espejismo¹⁵² y la contradicción filosófica que ahí radica inevitable, pues nace de una de índole económica y social que tiene más que ver con el modo de producción, con las fuerzas productivas y sus relaciones, clarificación de Marx y Engels, mucho tiempo después de que el romanticismo ya bogara, a todo trapo, en aguas procelosas, las de las literarias, las plásticas y las musicales.

¹⁵¹ Schenk, H. G., *The Mind of the European Romantics. An Essay in Cultural History*, Londres, Oxford University Press, 1979, traducción de Juan José Utrilla (versión española, México, 1983).

¹⁵² Carrillo Prieto, I., *Ante la desigualdad social: Rousseau, precursores y epígonos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2012.

Una cosa es cierta, a saber: ambos movimientos, el Romanticismo, como la Revolución, estaban unidos en un apasionado afán de libertad... Aunada a la exigencia de libertad política fue la búsqueda de *la espontaneidad* en la literatura y en las artes. Esto no fue simple coincidencia. Madame de Staël¹⁵³ tenía razón en sostener que la libertad habría de conducir a reformar la literatura.¹⁵⁴

Pero la esperanza de que la Revolución condujera a una época de federalismo europeo y descentralización había resultado —dice Schenk— un engaño. (Chateaubriand no quería ni oír hablar de una Sociedad Universal, que hiciera uniformes a todas las naciones, y con Walter Scott proponía, en cambio, que quedáramos como la naturaleza nos hizo. “No seríamos mejores si nos pareciéramos unos a otros, como monedas nuevas”).

La desilusión romántica fue más profunda aún. La Revolución no sólo había dejado de realizar las majestuosas esperanzas de libertad, igualdad y fraternidad, sino que para algunos había inaugurado una época siniestra. Dijo Schlegel (quien también integró El Círculo de Ginebra) que “un fenómeno que por primera vez hizo despertar los más profundos teóricos y observadores políticos del mundo de su ilusión y, como peligroso signo de los tiempos, les llenó de horror, fue *la aparición de crímenes cometidos desinteresadamente*, que nacieron de una idea confusa y errónea del fanático e implacable *Zeitgeist* (el espíritu de la época)”.¹⁵⁵

Schlegel no acaba por identificar cuál idea era, entre muchas, la “confusa, la errónea”, ni aclara cómo fue que aquellos crímenes se perpetraron “desinteresadamente”, y precisamente cuáles fueron éstos. En todo caso, es patente su toma de partido, que abjura de la Revolución.

Se ha llegado a decir que si el siglo XVIII fabrica ideológica, política y jurídicamente los derechos del hombre y del ciudadano, el XIX se inventa los “derechos de la personalidad”, por su mayor hincapié en la peculiaridad o singularidad, personales, regionales y comunitarias. Los románticos postularon la idea de que el carácter peculiar de cualquier nacionalidad se expresa en el *Volkgeist*. Ambas nociones, *Zeitgeist* y *Volkgeist*, hubieran hecho sonreír sarcásticamente a los racionalistas franceses del siglo anterior. En el siglo XX causaron repulsión y vergüenza, sobre todo la cruel dialéctica del *Volkgeist* invocado por el nazismo como (imposible) coartada a sus crímenes nefandos.

¹⁵³ Quien agrupará alrededor de ella lo que hemos llamado “El Círculo de Ginebra”, que merece ser investigado, pues su infancia teórica fue muy fértil.

¹⁵⁴ Schek, *op. cit.*, p. 34.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 37.

El campeón de la romántica singularidad humana fue Fredrich Ernst Daniel Schleiermacher, que llevó al extremo la tesis escolástica de la “inefabilidad de los seres”.

La idea del alemán que “todo hombre es único e irrepetible” no fue mera ocurrencia de su extremado individualismo; hoy la genética la ha confirmado, reformulada de otro modo. (La “lotería de la herencia” —dice Schenk— se basa en una eterna permutación de características heredadas. Con un ritmo promedio de generaciones de treinta años se necesitan nueve billones de años antes de que se agoten todas las permutaciones). De la tesis antropológico-romántica al *Kindergarten* (1837) de Froebel (el suizo pedagogo, émulo de Rousseau) no hubo más que un paso, y “los juegos espontáneos” cobraron la gran importancia educativa que hoy todavía conservan.

Schleiermacher impugnó los estatutos juridizantes de su tiempo: el de la ética kantiana y el del código civil en lo tocante a las relaciones afectivas,¹⁵⁶ y propuso una idea: el *pensamiento* como conversación en la tarea hermenéutica. Su *hermenéutica* resulta “un reflejo estimulante de la contemporaneidad” —afirma su traductora, quien sostiene que la hermenéutica de Schleiermacher hace del pasado un presupuesto esencial de la tarea del pensamiento, que debe ser adecuadamente comprendido e integrado en el presente—. “El fin de la hermenéutica será alcanzar, en modos distintos, un consenso, entre interpretaciones, modelado sobre la forma dialógica”.¹⁵⁷

Manfred Frank, en su *Was ist Neostrukturalismus?* sostiene que Schleiermacher no piensa al individuo como un lugar de plenitud, un núcleo de identidad indescomponible o un ser que tras un proceso de deducción podría ser desarrollado a partir de un ideal de la razón. Más bien al contrario, es el sentimiento individual (es decir, la familiaridad de un ser individual consigo mismo) es el complemento de una falta... Esta falta es suplida y es completada la unidad carente, con un movimiento por el que la conciencia singular busca representarse, en ella misma, la condición general de la verdad. Así se llega hasta Gadamer y su postulación de que “el único ser que puede ser comprendido es el lenguaje”, por ende, el hermeneuta jurídico es indispensable para la intelección de la ley como lenguaje, a mitad de camino entre la *lingua vulgaris* y los lenguajes de la lógica y de la matemática. La hermenéutica moderna, a partir de Schleiermacher, subordina la primera a la segunda: autonomiza el mecanismo de la comprensión como metodología especial no restringible ya sólo a las lenguas extrañas y a los textos clásicos, bíblicos y jurídicos.

¹⁵⁶ Poca, Ana, *Introducción, traducción y notas de los monólogos*, Barcelona, 1991.

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. XVI y ss.

La hermenéutica deviene con él, el arte y el análisis del mismo acto de comprender.

La oposición tradicional interior a la hermenéutica, entre *interpretación psicológica o alegórica* (examen de la palabra en relación con el pensamiento del que la profiere) e *interpretación gramatical* (examen de la palabra en relación al sistema lingüístico al que pertenece) resulta también trastocada. La primera desplaza a la segunda, y el arte de comprender se concentra en *la oscuridad del tú*, ya no en la oscuridad de una histeria.¹⁵⁸

Cada acto de comprender es comprensión de un acto de habla o de una intuición estética. Schleiermacher —añade Poca— describió el acto de comprender como inversión del acto de hablar, y definió la hermenéutica como una “gramática invertida”.

La figura mitológica de Hermes “sombra de un Dios y Ángel caído, herido y desgarrado por el sinsentido”, remite a la posibilidad de una medición recreadora, cancela la diferencia entre intérprete y autor, e inaugura una distancia que permite mantener una perspectiva sobre lo interpretado, lo que posibilita contemplar el modo en que el pensamiento se ha expresado de la mejor manera posible, a fin de dilucidar, también y aun mejor que su mismo autor, el modo de la armonía construida, lo que todavía es útil en la actual teoría pragmática del lenguaje y para la psicolingüística.

En consecuencia, el que conoce transforma la realidad y se transforma a sí mismo, lo que supone la relación de lo racional y lo irracional bajo un solo lema: el relato, pues incluso lo que no puede afirmarse lógicamente puede ser relatado verbalmente. La razón hermenéutica es la emergencia de una fuerza mediadora, libre para poetizar, fingir, metaforizar, que desplaza el criterio de la verdad por el criterio de la vida. “Lo que está en cuestión no es la verdad o falsedad de algo, sino en qué medida ese algo es ventajoso para la vida”.¹⁵⁹

La gran virtualidad teórica de este planteamiento pasa por Nietzsche, por la noción de *Bildung*, la del *Superhombre* como sujeto escindido en muchas almas mortales; por Heidegger y la circularidad típica de los procesos interpretativos, el interminable remitir recíproco de la interpretación gramatical y la psicología; por Gadamer y su noción de la experiencia de la verdad, experiencia del diálogo interpretativo, que transforma de forma radical las posiciones iniciales de la dialogantes; por Benjamin y su crítica literaria para hacer percibir la sinfonía cultural que la obra inscribe, como un vaivén

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. XVII.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. XX.

—dice A. Poca— entre la subjetividad del autor y un colectivo dinámico; por Barthes y su tesis de la identidad entre ser y lenguaje; por Foucault y la subversión de la práctica del comentario por un archivo de fragmentos contemporáneos o contiguos; por el Deleuze de la repetición y la diferencia, y por Blanchot y su ausencia del ser que no pregunta quién interpreta, porque sólo una posición neutra vincula al escritor y al lector.

No debe pasarse por alto, en esta sucinta revisión, la crítica de Frank a Habermas y su *Teoría de la acción comunicativa*:

La teoría del consenso discursivo habermasiana es, no obstante, *también ella a su manera terrorista*. En primer lugar, porque fija de antemano las reglas pragmáticas universales que fundan la discusión y que no son discutibles. Después, porque prescribe el consenso como meta de la discusión, pero no como meta y fin. Pues si *el consenso* fuese el fin de la discusión, toda sociedad se vería constreñida a limitar sus discusiones para llegar a un acuerdo. *La sociedad tendría entonces aspectos terroristas*, como lo ha confirmado el análisis pesimista de Sartre sobre el paso de las *sociedades fusionantes* a aquellas cuya cohesión no es asegurada más que el terror.¹⁶⁰

Es la experiencia de la verdad de Schleiermacher la experiencia de una hipótesis o prueba activa, contrastante con el criterio de verdad como conformidad de la razón ilustrada.

La actitud hermenéutica ante el saber supone un compromiso con el pasado, conformado con lo que resta de sus huellas y de sus valores, es decir, de sus ruinas, de tal modo que el sujeto que las representa es también una amalgama de almas mortales. El acontecer del ser es transmisión de mensajes esencialmente lingüísticos y, así, la experiencia de la verdad se aproxima muy enigmáticamente a la experiencia misma de la vida. Por su naturaleza, la controversia consistente es decidir si un enunciado es verdadero o no sólo puede tener el carácter de una conjetura, cuyo éxito o fracaso no podrá jamás medirse con criterios objetivos. Al pasar revista del impacto de Schleiermacher en el pensamiento teórico de hoy, queda más resaltadamente nítido lo que el romanticismo representó para el pensamiento occidental; sería pueril negar su influencia en la esfera de las palabras de la ley y en la concepción del hombre sujeto de derechos, tal y como hoy se lee en los textos y sentencias legales en todo el mundo. El individuo, su constitución como ciudadano y sus múltiples redes sociales recuperando el pasado histórico incorporándolo al presente, un rostro compuesto de diversos elementos, algunos extraídos de la intuición poética, permitirían relatar el derecho

¹⁶⁰ *Ibidem*, pp. XXVI a XXVII.

de tal forma que la Ilustración no lo hubiera admitido. Al final ha quedado desnudado como el implacable mecanismo coactivo que es, obediente a una lógica descifrada a fondo por Kelsen, quien por la radical “norma hipotética fundamental” despojó de fundamentos jusnaturalistas laicos, asumidos en el siglo XVIII, al ordenamiento jurídico, postulando “neutralidad axiológica” para describirlo. Al fundamentar la moral en la autonomía de la voluntad, Kant sustituía la heterónoma coacción divina con la coerción jurídica, único constreñimiento que cabe compatibilizar con la condición de legislador moral soberano que el hombre alberga en él mismo. Los derechos y libertades son el vehículo que ha de permitir a dicha soberanía desplegarse armónicamente a las restantes individualidades soberanas, y sobre esta línea ha sido construido el discurso jurídico de la modernidad y sus actuales secuelas.

Monólogos (1800), una suerte de *Summa* del individualismo romántico del *Sturm und Drang*, ha sido calificada como punta de lanza de la quiebra de la razón ilustrada, y con razón, pues Schleiermacher los ofrece “para la comprensión de su espíritu”, en un “juego sonoro de sentimientos”, antes que de multiplicación de razones y argumentaciones lógicas.

Solo hay libertad —afirma Schleiermacher— e infinitud para el que sabe lo que son el mundo y el ser humano, para el que resuelve claramente el gran enigma de cómo ambos se diferencian y cómo influyen el uno sobre el otro. Un enigma en cuyas tinieblas se hunden aún miles de hombres como esclavos, pues han apagado la luz propia y deben seguir el resplandor más engañoso. Lo que ellos llaman mundo es para mí el hombre, lo que ellos llaman hombre es para mí el mundo. El mundo está para ellos en primer lugar y el espíritu es sólo un pequeño huésped del mundo, nunca bastante seguro de su lugar y de sus fuerzas. Para mí es el espíritu lo primero y lo único pues *lo que reconozco como mundo es su obra más bella, el espejo que de sí mismo se ha fabricado...* lo único que considero digno de llamarse mundo es la eterna comunidad de los espíritus, su influjo recíproco, su mutuo formarse, la sublime armonía de la libertad... La libertad choca con la libertad y lo que ocurre lleva el signo de la limitación y de la comunidad. *¡Sí, tú eres en todo lugar lo primero, oh sagrada libertad!* Habitas en mí, en todos. La necesidad reside fuera de nosotros, *es el tono preciso del bello choque de la libertad que anuncia su existencia*. Solo puedo contemplarme como libertad... Así ¡oh libertad! tú eres para mí lo originario, lo primero y lo más íntimo. En cuanto me retraigo sobre mí mismo para contemplarte, mi mirada escapa del dominio del tiempo, libre de los límites de la necesidad. Todo sentimiento opresivo de esclavitud retrocede, el espíritu se hace consciente de su esencia creadora, la luz de la divinidad surge ante mí y aleja la niebla en que vagan errantes los esclavos... Sé cómo hay que

buscar la libertad y su sagrado sentimiento, que siempre está negado al que detiene su mirada sólo ante la vida y los hechos exteriores de los hombres... El sentimiento con su obrar y pensar externos, lo ve todo aislado y finito. No puede concebirse a sí mismo sino como una suma de fugaces fenómenos que, al anularse y distribuirse recíprocamente sin cesar, no pueden ser comprendidos unidos. Una imagen completa de su ser se le deshace en mil contradicciones... En las operaciones *exteriores* todo lo individual se contradice, *la casualidad exterior anula el sentimiento* y a contemplación arranca a la voluntad una paz indolente. *En lo interno*, todo es uno, cada acto es sólo un complemento de otro, en cada uno está contenido el otro. *La situación de mi ser*, por ello mismo, me eleva por encima de lo finito, que en una eterna sucesión y con límites fijos, puede abarcarse con la mirada.

El *cogito* cartesiano ha quedado atrás, desplazado por la intuición. Al dejar establecida Schleiermacher esa nueva vía del conocimiento de sí, dejó clausurada, consecuentemente, buena parte de la Ilustración. Se salva Rousseau, protorromántico *avant la lettre*, cuyas *Confesiones* son un alto exponente de esa “intuición de sí”. Las *Enseñanzas* fueron invitación al ejercicio de los *Monologuen*, que sin embargo no llegaron a alcanzar la elevada condición literaria de aquéllas.

Cada acto representa mi ser entero, nada está separado, y cada actividad acompaña a la otra. *La reflexión no conoce barreras, siempre ha de quedar inacabada si quiere seguir viviendo...* Es pues la reflexión la que me dispone en situación de satisfacer el sublime requerimiento de llevar como hombre una vida no solo mortal en el reino del tiempo, sino también inmortal en el dominio de la eternidad. Tantas veces como vuelvo la mirada *a mi yo interno* me encuentro de nuevo en el reino de la eternidad... El más sagrado e íntimo pensar del sabio puede ser a la vez una obra externa, extrovertida hacia el mundo para la comunicación y la enseñanza... El contemplarse a sí mismo del espíritu es la fuente de toda actividad artística y poética, y sólo en sí mismo encuentra lo que representa luego en obras inmortales... A los hombres sensuales la conducta interna les parece sólo una sombra de los hechos externos. Han colocado el alma para toda la eternidad en el reino de las sombras...

Al capítulo sobre “La reflexión” le siguen “Pruebas” (*Prüfungen*), “Concepción del mundo” (*Weltanschauung*), “Perspectiva” (*Aussicht*), y por último, “Juventud y vejez” (*Jugend und Alter*).¹⁶¹ Entre las “pruebas” que ensaya

¹⁶¹ Hemos usado para el presente ensayo la edición bilingüe de *Monologuen*, Schleiermacher, Fredrich D. E., *Monólogos*, (traducción, introducción y notas de Anna Poca, Madrid, 1991).

Schleiermacher hay una decisiva: la conciencia “que, a veces, se oye con disgusto”. ¿Cómo puede saber el hombre si no se ha precipitado en la “grosera sensibilidad animal”?

Contemplar la humanidad en uno mismo y no apartar de ella la mirada una vez que se la ha encontrado en el único medio seguro de no extraviarse nunca de su santo suelo. Ésta es la relación íntima y necesaria entre el actuar y el contemplar que sólo a los locos y a los hombres de sentido indiferente presenta oscuridades y misterios. *Un obrar verdaderamente humano produce en mí la clara conciencia de la humanidad y esta conciencia no tolera otra conducta que la que es digna de la humanidad...* Una sola decisión libre es inherente al ser humano. El que la ha abrazado una vez sigue siéndolo siempre, el que deja de ser hombre es que no lo ha sido nunca. *Durante mucho tiempo me bastó, también a mí, el hallazgo de la razón* y adorando la igualdad de ser uno como lo supremo y lo único, creí que no hay más que *un derecho para todos los casos, que la justicia debe ser siempre la misma para todos*, y que los uno se diferencian de los otros sólo porque a cada uno le es otorgada una situación propia, un lugar propio... El hombre, el individuo, no sería una esencia formada peculiarmente, sino sólo uno y el mismo elemento en todas partes.

Grosso modo es un enfoque kantiano. El hallazgo de “la razón insuficiente” es un *locus classici* del romanticismo, que desconfía de uniformidades y abstracciones.

El solo sentimiento de la libertad no me tranquilizó... No me satisfizo contemplar la humanidad en masas informes y toscas que, siendo en el fondo lo mismo, formarían sólo exteriormente manifestaciones fugaces por medio de fricciones y contactos... Así se ha abierto para mí lo que es ahora *mi más elevada intuición*. Se me ha hecho claro que cada ser humano debe representar a la humanidad de una manera propia, con una mezcla propia de sus elementos, para que todas las maneras se manifiesten en la plenitud de la inmensidad. El hombre a solas consigue la conciencia de su peculiaridad sólo tarde y constantemente. Rara vez se advierte *el anhelo más personal de la naturaleza* y, cuando sus límites se manifiestan perfectamente la mirada pasa resbalando por las aristas más agudas y aprehende solo lo general, allí donde precisamente *lo propio se muestra en la negación...* Y ahora, donde quiera que otro, según mi espíritu y un sentido, me representa la fantasía dándome la más clara *prueba* de la libertad de elección, mil ejemplos de cómo podría obrar de otra manera, con otro espíritu y sentido, *sin faltar a las leyes de la humanidad*. Me percibo a mí mismo a través de mil formas para distinguir mejor la mía propia. Siempre me parece que *la doble tarea* del hombre en la tierra indica la gran línea divisoria de las *distintas naturalezas*. Es demasiado querer *construir la humanidad en*

uno mismo de dos maneras y con una forma determinada, y *representarla con una conducta variada o traducirla exteriormente en obras de arte* para que todos tengan que ver lo que uno quería mostrar... El artista corre en pos de todo cuanto pueda convertirse en señal y símbolo de la humanidad. Escudriña el tesoro de la lengua, del caos de los tonos conforma un mundo y busca armonía y sentido secretos en los bellos matices de la naturaleza. En cada obra que se representa, sondea el efecto de todas las partes, la ley y composición del todo y *se alegra más del artístico vaso que de la preciosa sustancia que le ofrece*. Entonces se forman en él pensamientos nuevos para obras nuevas, se alimentan recónditamente en su ánimo y crecen cultivados en apacible soledad. Su actividad no descansa nunca, la ejecución sigue al proyecto, se perfecciona siempre incansable su oficio, el juicio maduro refrena y domina la fantasía. Así se dirige la naturaleza artística hacia la meta de la perfección.

La teoría del quehacer artístico queda encuadrada en la antropología, que hace de la ética una estética, alimentando la concepción romántica del arte y el artista proclamada en fecha tan lejana como la de 1800, año de la publicación de los *Monologuen*. Si el artista construye *en soledad*, el filósofo crea en sociedad:

En soledad se me secan los jugos del ánimo, se detiene el curso de mis pensamientos. *Necesito mirar en comunidad*, con toda clase de espíritus qué clase de humanidad hay en ellos, qué es lo que de ella me resulta extraño, qué es lo que puedo apropiarme y cómo dando y recibiendo puedo determinar más firmemente mi ser... El mío no es un temperamento artístico... Por ello *me gusta aprender algo en comunidad*: al pensar íntimamente, al intuir, al asimilar lo extraño, necesito la presencia de cualquier ser querido; *necesito que la comunicación y la acción interior vayan inmediatamente unidos*, para corresponder fácilmente al mundo *con el presente leve y dulce de la amistad*... El que quiere constituirse en un ser determinado debe tener abierto el sentido a todo lo que no es él mismo. También aquí, *en los dominios de la suprema moralidad*, rige la misma relación exacta entre acción y contemplación... Solo por *la contraposición* llega a conocerse lo individual. Ninguna vida propia y ninguna formación son posibles sin amor. Los que no ambicionan ser nada más no te necesitan. Les basta *la ley y el deber*, conducta equitativa y justicia. El sagrado sentimiento sería para ellos una joya inútil.

Reconócese en lo anterior el conocido *leit-motiv*: el héroe romántico está por encima de cualquier ley. O, lo que acaba siendo lo mismo, no reconoce otra ley que no sea la de su impulso, generoso y genuino.

La difusa “intuición” a la que se refieren de paso y a la que aluden vehementes los románticos, fue para Schleiermacher un asunto de la mayor im-

portancia, y no admitió que se confundiera con chispazos o destellos aleatorios y caprichosos, fugaces obsequios de verdades profundas sin destinatario lúcido. Su técnica para una intuición profunda e íntima es más parecida a la ascesis cristiana de lo que pudiera imaginarse:

La inteligencia no puede aprehender todo de una sola vez. Es inútil querer concluir un asunto de un solo acto; siempre se prolonga indefinidamente en dos direcciones y cada uno debe poseer un modo propio de unir ambas y realizar de este modo el todo. Cuando algo nuevo afecta mi ánimo, me es imposible penetrar con fuego arrebatado en el interior de la cosa y conocerla a la perfección. Tal procedimiento no conviene a la ecuanimidad, que es el tono fundamental de la armonía de mí ser. Me sacaría del centro de mí ser el que yo me ensimismara en una sola cosa; al profundizar en una me haría extraña otra, a pesar de no haber convertido la primera en una verdadera propiedad. Primero debo depositar toda adquisición en el interior de mi ánimo, y entonces continuar el acostumbrado juego de la vida con sus variados actos, para que se mezcle lo nuevo con lo viejo y gane puntos de contacto con todo lo que ya había en mí. *Sólo obrando así consigo prepararme a través de mi conducta una intuición profunda e íntima.* La alternativa entre la contemplación y la práctica tiene que repetirse con frecuencia antes de que yo pueda alegrarme de haber penetrado y profundizado totalmente en algo.¹⁶²

Una larga y gozosa justificación de sus impulsos amorosos y la inconsolable brevedad de la vida cierran el capítulo que Schleiermacher dedicó a las “Pruebas” de su reflexión inicial.

“Concepción del Mundo” es una versión romántica de la *aurea mediocritas* latina en su versión idealizada y ciceroniana:

la alegre juventud debería sonreír contenta al mundo, y sin considerar lo que falta, aprovechar lo que hay en él, confiando gustosa en los dulces engaños de la esperanza. La verdad, no obstante, sólo la vería aquel que sabe juzgar el mundo, el que sin lamentarse en vano ni esperar engañado *se mantiene felizmente en un seguro término medio.* Una tal tranquilidad es sólo *el tránsito imprudente de la esperanza al desprecio.*

La vía correcta es otra:

la de la razón poderosa que hace saltar las cadenas de la ignorancia y la de la música de la sabiduría que transforma el brutal y rapaz egoísmo en un animal doméstico... Que se demuestre cómo todo cae bajo el mandato del pensa-

¹⁶² *Ibidem*, p. 57.

miento y que se revele por doquier la presencia del espíritu; que toda materia bruta aparezca animada y la humanidad se alegre de su vida al sentir su señorío sobre el cuerpo. El hombre no había podido vanagloriarse, hasta ahora, con razón, de este dominio. Y, por mucho que aún le falte, es tanto lo que ya ha hecho que debe sentirse señor de la tierra, de tal manera que, en su propio terreno no puede quedar ya nada sin que intente acometerlo: *el concepto de la imposibilidad se estrecha cada vez más*.¹⁶³

Un optimismo antropológico voluntarista, que proviene de la Ilustración, funda la posibilidad de mejorar la vida de los hombres. Pero en dicha visión del mundo no parece nadie haber previsto la posibilidad de intereses encontrados que se disputan el dominio del mundo, del cuerpo de la humanidad peregrina, pretendiendo cada cual señalar el camino y establecer la meta. La revolución social se encargará de recordárselo a todos, hasta que la Gran Guerra abata las esperanzas europeas de concordia de todos y felicidad para todo hombre. Después del desastre ya nada será igual, y el sueño habrase convertido en horrible pesadilla. Había la necesidad de inventar un sistema jurídico supranacional que previniera otra destrucción universal como la ocurrida y, de nueva cuenta, un renacido optimismo alumbró la fracasada Liga de las Naciones, cerrando el primer tramo de la respuesta jurídico-política a la guerra civil europea que, en rigor, no concluirá hasta 1945. Ese optimismo frustrado venía de lejos y de Schleiermacher, entre otros.

La vía correcta —insiste Schleiermacher— es ligarse comunitariamente, cobrando conciencia de que “cada cual ocupa de un determinado quehacer, concluye la obra de otro a quien no conocía, y prepara la de un tercero que nada sabe de su tarea”.

Es, pues, tarea de ambición, diríase cósmica, universal. Pero también son inmensos los obstáculos, de espacio y tiempo, los que impiden a los amigos lejanos reunirse.

Nadie tiene por tarea proporcionar alimento al indigente o llevarlo afectuosamente a un clima mejor... Así busca inútilmente al hombre *ayuda en la comunidad*... Ciertamente, exigirlo es escándalo y locura para los hijos amados de este tiempo, y presentir *una mejor comunidad de los espíritus*, más comprensiva, y propugnarla a pesar del sentido limitado y de los prejuicios mezquinos, es una exaltación vana. Lo que hay de *comunidad espiritual* está rebajado al servicio de la terrenal. Lo que es útil a esta obra cobra limitación sobre el espíritu y causa perjuicio a la vida interior... Cuando un amigo tiende a otro la mano de la alianza, lo que entonces sucede debería ser *más grande que los propios in-*

¹⁶³ *Ibidem*, pp. 72 y 73.

dividuos. Cada uno de ellos debería dejar que el otro se dirigiese hacia lo que le atrae y sólo debería mostrarse caritativo en relación con lo que al otro le falta sin interponer a sus pensamientos los propios. Así, encontraría cada uno en los demás vida y alimento, y llegaría a ser plenamente lo que está en sus posibilidades.¹⁶⁴

Es el desarrollo, en vertiente romántica, de la fraternidad como uno de los derechos fundamentales del hombre, que también constituye un deber provechoso, como aquí se postula.

Tal vez debido al severo pietismo con el que Scheiermacher (como Kant) vivió el cristianismo del hogar paterno y a pesar de su condición eclesiástica y el lugar social que ocupaba, el de un profesor-teólogo provisto de autoridad, el asunto del amor conyugal y el matrimonio (que él no conoció sino de oídas y literariamente) fue disectado críticamente por él, sin ninguna simpatía:

Cada cual tiene su voluntad y obra al fin y al cabo según ella. Alternativamente dominan el uno del otro, y cada uno calcula con tristeza en su interior si la ganancia vale realmente *lo que ha costado en libertad pura*. El uno se convierte finalmente en el destino del otro, y *con la contemplación de la fría necesidad se apaga el ardor del amor*. Así, al final, *la misma cuenta los reduce a la misma nada*. *Toda casa debería ser el cuerpo bello y la obra bella de un alma propia* y debería tener forma y rasgos propios.

Peró todos son la uniformidad muda, *la abandonada sepultura de la libertad y de la verdadera vida*. ¿Lo hace feliz, feliz, él a ella, es él pura complacencia? ¿Es para ambos la mayor felicidad el poder sacrificarse el uno al otro?

Una ética exigida como estética es la que aquí asoma, y la respuesta retórica a las preguntas anteriores conduce a la desoladora negativa.

¿Dónde está el amor a esta nueva existencia creada por uno mismo, amor que antes que perderla, prefiere sacrificar la propia vieja conciencia, amor que arriesga la vida antes que la patria sea asesinada? ¿Dónde está la prudencia que vigila atentamente para que no se le acerque ninguna tentación y no se corrompa su ánimo... El hombre que quiere prolongar y engrandecer su cuerpo por medio de *bienes exteriores* tiene que conceder a los demás la ocasión para que hagan lo mismo. Donde está el uno se encuentra el límite del otro. Y esto lo toleran pasivamente, nada más porque ellos solos no podrían poseer el mundo y también podrían tener necesidad de los otros?

¹⁶⁴ *Ibidem*, pp. 80 y 81.

El derecho es amortiguador necesario para el inevitable choque de voluntades animadas por intereses dispares, un límite al conflicto y mecanismo para la cooperación ordenada de la vida económica y social, desde la ribera opuesta del reino de la libertad moral.¹⁶⁵

A esto está subordinado todo lo demás: a un *enriquecimiento exterior del haber y del saber*, protección y ayuda contra el destino y la desgracia, fuerza, acrecentada en la alianza para limitar a los demás. Sólo esto busca y encuentra el hombre de hoy en *la amistad, el matrimonio y en la patria*. Pero no ayuda y complemento de sus fuerzas para realizar su propia formación y para la *adquisición de una nueva vía interior*. Se lo impide toda comunidad en que ingresa desde el primer lazo que contrae con la educación donde ya el espíritu joven, en vez de ganar libre espacio de acción y de contemplar el mundo y la humanidad en toda su extensión, se adapta a pensamientos ajenos y se habitúa temprano a la larga esclavitud de la vida... *Busca la moralidad y la formación que el derecho se limita a reconocer*, pero el mundo le ofrece sólo fórmulas muertas; en vez de la acción libre conoce sólo reglas y costumbres, y se ufana de su profunda sabiduría cuando sustituye una fórmula anticuada y da luz a *algo nuevo que parece vida y bien pronto se convierte en fórmula y costumbre muerta*.

La “razón razonadora” puede transmutarse en obstáculo de no ser auxiliada por *la fantasía* “que proporciona el presentimiento seguro de un futuro mejor”. La declaración optimista sobre la futura e inminente comunidad de los espíritus a la que aguarda esta “infancia de la humanidad” es típica del optimismo romántico.

El que vive satisfecho con el presente y no desea nada más, es un contemporáneo de aquellos antiguos semibárbaros que sentaron los primeros fundamentos de este mundo. Vive la continuación de su vida, disfruta contento de lo que ellos quisieron, y lo mejor, aquello que no pudieron comprender, tampoco lo comprende. Así soy yo para el modo de pensar y de sentir de la generación actual, un extranjero, *un ciudadano profético de un mundo posterior al cual pertenecen todos mis actos y pensamientos* y al cual he sido llevado por una fantasía viviente y una fe inquebrantable. Me deja indiferente lo que el mundo, el de hoy, haga o sufra.¹⁶⁶

Es el futuro, libre de prejuicios y rutinas y pleno de auténtica vida espiritual, el lugar ideal desde el que Schleiermacher escribe y al que aspira, simultáneamente. No hay nostalgia ni añoranza del pasado, sino del futuro, que

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 87.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 91.

es no tanto un punto de llegada como de partida, patria lejana del iniciado. El futuro lo ve Schleiermacher en “la chispa de un juego oculto que tarde o temprano consumirá lo viejo y renovará el mundo”. El autor confiesa ser partícipe de la “conjura por un mundo mejor”, un complot espiritual que conllevaba riesgos.

La vía de acceso al mundo deseado es el lenguaje,¹⁶⁷ que

ofrece signos exactos y bella exuberancia para todo lo que se piensa y vive en el sentido del mundo. *El lenguaje es el espejo más claro del mundo, una obra de arte en la que se da a conocer el espíritu. Para nosotros es todavía tosco e informe, constituye un pesado instrumento de la comunidad... No en vano es el lenguaje un bien común a los hijos del espíritu y a los del mundo* y éstos se muestran ávidos de la elevada sabiduría. ¡Mas no, no debe serles permitido que nos confunda o nos limite! Este es el gran combate por *la sagrada enseña de la humanidad* que hemos de sostener por las generaciones venideras. Es la lucha que todo lo decide, pero también el juego que está por encima del azar o de la suerte, y que sólo gana con la fuerza del espíritu y el arte verdadero... El lenguaje debe representar los pensamientos del espíritu y *reflejar la intuición más elevada* y la más íntima observación de la conducta propia. Su música maravillosa debe indicar el valor que deposita en cada acto, la escala propia de su amor... Mas, *fórmese cada cual un lenguaje para su propiedad y totalidad artística*, de modo que deducción y enlace, causalidad y consecuencia, correspondan a la manera de construcción de su espíritu, y la armonía del discurso, el tono fundamental de su manera de pensar, *reflejen los pensamientos de su corazón*. Entonces habrá en el lenguaje común otro, sagrado y secreto, que no podrá imitar ni interpretar el profano porque únicamente en el interior de la mentalidad reside la clave de sus caracteres.

La “sagrada enseña de la humanidad”, *el lenguaje*, encierra fórmulas secretas, iniciáticas, que solamente llegan a conocer los “limpios del corazón” que dijo el Evangelio. Su desciframiento por el arte introduce otros diversos lenguajes renovados, aptos para ser descifrados sólo por aquéllos. La circularidad parece, pues, inevitable.

El lenguaje está firmemente cimentado, como sobre piedras, de ahí que no admita “vacías insignificancias” como tema ni “artificios sonoros” como sistema. Hay que llegar a “odiar las fórmulas muertas”. “Verdadero artista del lenguaje, sólo puede llegar a serlo el que se ha *intuido a sí mismo con una mirada libre* y se ha adueñado de la esencia de la humanidad”.

Las teorías sobre la “acción comunicativa” (Habermas) y la más acuciante cuestión de la filosofía, desde Wittgenstein y su *Tractatus*, el lenguaje y su misterio radical, está ya *in nuce* en Schleiermacher; de ahí lo provechoso

¹⁶⁷ *Ibidem*, pp. 99-101.

que resulta lidiar con su texto vanguardista y, por ende, crítico también por obra del transcurso del tiempo, que obliga al lector de hoy a acomodarse al estilo de ese primer romanticismo alemán. Dicha inquieta curiosidad por el lenguaje, es preciso reconocerlo, la llevó Rousseau al *Discours sur l'inégalité*, preocupación que compartió con algunos ilustrados coetáneos suyos.¹⁶⁸

“El pasado es garantía del futuro”; lo que equivale a sostener que el autor ha sido infatigable en su búsqueda:

Así he recorrido la cambiante carrera de la vida desde que la razón es dueña de mi ser, y la libertad y la propia conciencia habitan en mí. En el bello goce de la libertad juvenil llevé a cabo el gran hecho: arrojé la falsa máscara, la obra larga y penosa de la educación desafortada... En casa ajena despertó mi sentido a la bella existencia con *la comunidad*. Vi cómo la libertad ennoblece primero y forma después rectamente los tiernos secretos de la humanidad, que siempre se mantienen ocultos para el profano que los venera sólo como lazos de la naturaleza. En la más abigarrada muchedumbre de todas las diferencias mundanas *he aniquilado las apariencias*, aprendiendo así a interpretar los variados idiomas y a reconocer bajo todas las vestimentas *una misma naturaleza*. En la contemplación de las grandes efervescencias de las calladas y de las ruidosas (¿las Revoluciones?) he aprendido a comprender cómo piensan los hombres, cómo están pegados sólo a la piel... He visto todas las funciones del espíritu en su unidad interna y, con una intuición viva, he aprendido a valorar rectamente *la palabra muerta de las escuelas*. He experimentado alegría y dolor, y conozco todos los pesares y todas las sonrisas. ¿Qué hay entre todo lo que me ha afectado desde que yo vivo verdaderamente, de lo cual no haya sacado algo para incorporarlo a mi ser o para alimentar la fuerza que alimenta mi vida interior? Sea, pues, para mí, el pasado garantía del futuro... También sé qué es lo que todavía no he asimilado. Y conozco los sitios en que flotando aún en indeterminada generalidad percibo dolorosamente desde hace tiempo la falta de parecer propio...

La reivindicación romántica del valor del punto de vista individual, original y único, es central en el movimiento del *Sturm und Drang*, al que se adhirió Schleiermacher, y que aquí encuentra una radical fórmula, con cierto airecillo de soberbia intelectual.

A lo largo del itinerario de su vida, Schleiermacher fue llegando a la conclusión siguiente:

El hombre cae en la esclavitud sólo vendiéndose, y el destino sólo se atreve a regatear con el que fija su propio precio y se pone en venta... ¿Qué es lo que

¹⁶⁸ Carrillo Prieto, I., *Ante la desigualdad...*, cit.

le impulsa a arrojar con cobarde locura los más hermosos bienes como el guerrero arroja las armas en la fuga? Es la vil ganancia exterior, es el incentivo ya disipado de la concupiscencia que no se satisface más con la vieja bebida.¹⁶⁹

Los hombres no han sabido usar —opina el filósofo padre de la hermenéutica moderna— “la fuerza divina de *la fantasía*, única fuerza que pone el espíritu en libertad y lo eleva de toda violencia y limitación y sin la cual es estrecho su círculo”. El juego interior de la fantasía: “toda situación en que veo a otro me la asimilo por medio de ella, el espíritu se mueve interiormente, la configura de acuerdo a su naturaleza y preforma en su juicio el modo como obraría”.

“La misma llama que enciende el mundo”: eso fue para Schleiermacher la Revolución francesa, que él concibió y usó como “espíritu renovador” en una obra que a primera vista parecería tan ajena a aquélla. También Goethe admitió el influjo de 1789, pero en clave de arrepentimiento reaccionario, del que no hay ni rastro en el teólogo de Breslau, calvinista de fértil imaginación, lo que no es una “contradicción en los términos”, como alguien podría haber llegado a suponer. Conservó, hasta final de sus días, “el fresco valor de vivir, conducido sin debilitamiento a la edad avanzada”.

¿Es que la vejez —se pregunta al final de *Monologuen*— es sólo debilidad cuando se compara con la juventud? Se habla mucho de las virtudes propias de los años avanzados, de la sobria sabiduría, de la fría prudencia, de la plenitud de la experiencia y de la serena perfección del conocimiento que ya no se asombra del abigarrado mundo. La encantadora juventud no sería sino la flor efímera de la humanidad, la fruta madura sería la vejez... Cada uno es una planta distinta, pero puede florecer y dar fruto sin cesar... Hay un “afán de juventud”, una “fresca vida del espíritu” en jóvenes y viejos por igual, pero excepcionalmente. Algunos piensan (no, por supuesto, Schleiermacher) “que la vivacidad de la juventud es el afán del que todavía busca y que buscar no es propio de quien está en el final de la vida, de quien, más bien, debería adornarse con una quietud inerte, venerado símbolo de la perfección, con vaciedad del corazón, signo de la plenitud del entendimiento. Pero la gloria del hombre es saber que su meta es infinita y no detener nunca su marcha; saber que llegará un lugar de su camino que se lo engullirá, y sin embargo, no cambiar nada de sí mismo ni de lo que le rodea y no retardar el paso. *Por eso le está bien al hombre marchar siempre con la despreocupada alegría de la juventud.* Nunca me daré por viejo hasta que no haya acabado y nunca habré acabado porque conozco y quiero lo que debo.”¹⁷⁰

¹⁶⁹ Schleiermacher, *op. cit.*, pp. 120 y 121.

¹⁷⁰ *Ibidem*, pp. 149 y ss.

Es la “eterna juventud” con que Schleiermacher se despidió del mundo exterior y voló al Empíreo, libre ya de leyes y de constreñimientos, que nunca admitió del todo: “No llegues a ser otra cosa que tú mismo... No trates de ser moderado en tu conducta. Sigue viviendo siempre una vida fresca... No dejes que el mundo te ordene qué debes producir para él y cuándo... Y no soportes la opresión”. Tal fue el vibrante epitafio de aquel inquieto eclesiástico enamorado, apóstol de “la intuición de sí mismo”, carne y sangre del romanticismo alemán.

Cuando Schenk buscó caracterizar, agrupar y definir a los románticos europeos,¹⁷¹ además de la reacción contra el racionalismo, que es el más trascendente signo distintivo del grupo, encontró, también, el desencanto ante el progreso indefinido, falso progreso denunciado por Rousseau¹⁷² y el hincapié en la singularidad en la individualidad inflexible e intuitiva. Esta intuición, subrayada por Schleiermacher a lo largo de los *Monólogos*, merece alguna precisión adicional. Se trata de una idea vaga y de una expresión equívoca, sospechosa de falsas credenciales, y que fue definida por el exquisito Bergson ya entrado el siglo XX. Tuvo muy mala acogida entre quienes no admiten otro modo de conocer que la observación y la experimentación, base del progreso de las ciencias de la naturaleza, o el de la deducción e inferencia de la matemática y de la geometría. Tiene, además, la desventaja genérica de estar asociada con un supuesto modo “femenino” de abrigar o despejar dudas existenciales, al menos en nuestro idioma. La “intuición femenina” es la forma social de declarar que a la mujer, incapaz de precisiones conceptuales y de rigor intelectual, la salva un “cromosoma” adicional y exclusivo de ella: la intuición. Pero la intuición en filosofía es muy otra cosa que la corazonada o el presentimiento que la leyenda negra atribuye a *todas* las mujeres sin excepción, lo que resulta, por otra parte, inverosímil. Teniendo presente los límites de este ensayo, nos ceñiremos a la exposición que Ferrater hace en el célebre diccionario:¹⁷³

El vocablo *intuición* designa por lo general, *la visión* directa e inmediata de una verdad o la *comprensión* directa e inmediata de una verdad. Condición para que haya intuición en ambos casos es que no haya elementos intermedios que se interpongan en tal *visión directa*. Ha sido común, por ello, contraponer el pensamiento intuitivo *al pensar discursivo*, pero varios autores prefieren contraponer la intuición a la *deducción*. (Descartes) o al *concepto* (Kant). Ciertos filósofos consideran la intuición como *un modo de conocimiento primario*

¹⁷¹ Schenk, H. G., *El espíritu de los románticos europeos*, México, 1983.

¹⁷² Carrillo Prieto, I., *Ante la desigualdad...*, *cit.*

¹⁷³ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, 1979, t. 2, pp. 1761 y ss.

y *fundamental* y subordinan a ella las otras formas de conocimiento o inclusive llegan a negar la legitimidad de ellas. Otros filósofos, en cambio, estiman que la intuición es la fuente de muchas falacias, y que conviene sustituirla, siempre que se pueda, por el razonamiento discursivo, el concepto o la deducción... Platón y Aristóteles admitieron tanto el pensar intuitivo como el discursivo, pero mientras Platón se inclinó a destacar el valor superior del primero y a considerar el segundo como un auxilio para alcanzarlo, Aristóteles procuró siempre establecer un equilibrio entre ambos... Muchos autores escolásticos examinaron el problema de la intuición en estrecha relación con el de la abstracción.

La *intuitio* es una visión, de tal modo que en el acto intuitivo el sujeto ve la cosa, al revés de lo que sucede en el acto abstractivo, donde se conoce una cosa por la similitud, como la causa por el efecto... En las *Sentencias* de Pedro Lombardo la *intuitio* es una “*praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo*”... Para Descartes, la intuición es un acto único o simple (*simplex*) a diferencia del *discurso*, que consiste en una serie o sucesión de actos. Dos son, según Descartes, los actos del entendimiento que nos permiten conocer las cosas sin temor a error: la intuición y la deducción. Por intuición entiende Descartes, no el testimonio inevitable de los sentidos ni el juicio engañoso de la imaginación que produce composiciones sin valor, sino una representación tan fácil y distinta que no subsiste ninguna duda de lo que ella comprende... Así, cada cual puede ver por intuición que existe, que piensa, que el triángulo está delimitado por sólo tres líneas, la esfera por sólo una superficie, y otras cosas parecidas... La deducción no opera en un solo instante, sino que implica “cierto movimiento de nuestro espíritu en el proceso de efectuar la *inferencia de una cosa a partir de otra*, a diferencia de la intuición que está comprendida entera en un solo momento” (regla XI “Para la dirección del espíritu”)... La noción cartesiana de intuición tiene las propiedades esenciales de ser acto de pensamiento puro, ser infalible y aplicarse a cuanto caiga bajo un simple acto de pensamiento... Locke distinguió entre el conocimiento intuitivo y el demostrativo, proclamando que el segundo es más imperfecto que el primero. En el conocimiento intuitivo, “la mente percibe el acuerdo o desacuerdo *entre dos ideas inmediatamente por sí mismas sin intervención de otra*. No hay lugar para vacilaciones en el *conocimiento intuitivo; de él depende toda la certidumbre y evidencia de nuestro conocimiento*... Mediante intuición se aprehenden las verdades primitivas, las cuales, lo mismo que las derivadas, son de dos tipos: de razón y de hecho. El conocimiento intuitivo se contrapone al demostrativo, el cual es un encadenamiento de conocimientos intuitivos en todas las conexiones de las ideas mediatas...

Kant empleó el término intuición (*Intuition, Anschauung*) en varios sentidos: intuición *intelectual*, intuición *empírica*, intuición *pura*. La intención intelectual es aquella por medio de la cual algunos pretenden se conocen directamente realidades fuera del marco de la experiencia posible, que Kant rechaza. La intuición empírica se relaciona con un objeto por medio de las sensaciones, llamándose *fenómeno* al objeto indeterminado de ésta. La intención *pura* no contiene nada de lo que pertenece a la sensación, y tiene lugar *a priori* como forma pura de la sensibilidad y sin un objeto real del sentido o sensación: el espacio y el tiempo. Mediante estas formas es posible unificar las sensaciones y constituir percepciones. Sin embargo, la intuición no basta para el juicio. Éste requiere conceptos, los cuales son producidos por el entendimiento: “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin concepto son ciegas”. Por tanto, “tan necesario como hacer nuestros conceptos sensibles es hacer nuestras intuiciones inteligibles”. En suma: el entendimiento no puede intuir nada; los sentidos no pueden pensar nada... La intuición no empírica es necesaria a fin de construir conceptos, operación en la que se funda la matemática... La intuición es en Fichte una conciencia inmediata de la actuación en el doble sentido del acto y del contenido del mismo. Schelling dice que es cierta facultad por la cual no sólo se contemplan, sino también se producen ciertos actos... Parece que la intuición pueda dividirse en sensible o inteligible, espiritual o ideal. La primera es la visión directa en el plano de la sensibilidad de algo inmediatamente dado y, en rigor, de algo real. La segunda, que es la propiamente filosófica, se dirige a lo ideal, capta esencias, la intuición sensible, sin que ello quiera decir que lo aprehendido en este segundo tipo de intuición sea una mera abstracción de lo sensible. Husserl dice que toda intuición, individual o empírica, puede transformarse en esencial, en intuición de las esencias o ideación, la cual capta el qué de las cosas, de suerte que mientras lo dado de la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado de la intuición esencial es una esencia pura. Junto a estas dos intuiciones se habla de una intuición ideal, dirigida a las esencias; de una intuición emocional dirigida a los valores; de una intuición volitiva, encaminada a la aprehensión de las existencias. La noción de intuición, tal como ha sido adoptada en el idealismo romántico, es una intuición metafísica llamada intuición intelectual, pero de tal tipo que no se limita a captar esencias puras, sino que pretende aprehender existencias y aun determinar por medio de una intuición fundamental la existencia absoluta de la cual pueden deducirse, mediante intuiciones diversas o por procedimiento discursivo, las existencias subordinadas. En Fichte y en Schelling, la intuición descubre lo absoluto mediante el conocimiento de un sujeto que se pone a sí mismo como objeto, del yo puro que es absoluta

libertad... El carácter volitivo de estas intuiciones metafísicas renace claramente en Dilthey y, en parte, en Scheler quien, sin embargo, en otros casos, se inclina a la intuición emocional que descubre los valores. Para Bergson, la intuición es aquel modo de conocimiento que, en opción al pensamiento, capta la realidad verdadera, la interioridad, la duración, la continuidad, lo que se mueve y se hace; mientras el pensamiento roza lo externo, convierte lo continuo en fragmentos separados, analiza y descompone, la intuición se dirige al devenir, se instala en el corazón de lo real. La intuición es por ello últimamente infalible; la expresión de la intuición cristaliza, y en cierto modo falsifica la intuición. La intuición bergsoniana es una intuición de realidades o inclusive de la realidad última o primaria.

Vale aquí recordar que Proust, quien era una suerte de lejano primo de Bergson, se habría valido de la intuición de la duración y la continuidad para la materia prima de *A la Recherche...* También debiera tenerse presente el uso político que este discurso se dice tuvo para afianzar la validez de “valores” nacionalistas y xenófobos del fascismo europeo y del mundo alucinante del gobierno de Vichy y sus negros coriféros, algunos de ellos escritores y ensayistas sobresalientes: Montherlant, Braschillard, Drieu la Rochelle.

Las anteriores clasificaciones de formas o tipos de intuición no son las únicas posibles. Bahm distingue tres tipos: la objetiva, la subjetiva y la orgánica. La tercera incluye características propias de la objetiva y la subjetiva, pues tanto el objeto y el sujeto aparecen inmediatamente en la aprehensión. Las características comunes de todos los tipos y clasificaciones de la intuición, según Ferrater, son: el ser directa, inmediata y completa.

La intuición como modo de conocimiento difiere de la intuición artística. De un modo más explícito y sistemático la ha tratado a Benedetto Croce: la intuición es uno de los modos de operación del espíritu; éste puede captar ciertas realidades de modo inmediato. Mientras algunos hacen de la intuición una operación indisolublemente a la expresión, otros consideran que esta última traiciona la intuición. Lo primero es de Croce; esto final es de Bergson. Durante el siglo XX se desarrollaron por igual tendencias filosóficas intuicionistas y antiintuicionistas. Ciertos autores han puesto de manifiesto que no es legítimo contraponer radicalmente el intuicionismo al antiintuicionismo. Así, el intuicionismo sería aceptable en las descripciones sensibles, en muchas de las ciencias humanas, pero inaceptable en las pruebas formales y en las ciencias físico-matemáticas. Hay también un intuicionismo ético, que es el nombre de una serie de doctrinas morales, especialmente desarrolladas en Inglaterra, y que le llegaron muy a fondo a la generación de Keynes, de Duncan Grant, de Leonardo y Virginia Wolf de

L. Strachey, de G. E. Moore, H. A. Prichard y W. D. Ross: todo el “Bloombsbury Group”. En todos ellos la intuición de lo ético desempeña un papel fundamental.

Puede referirse a un principio o axioma considerado como evidente. Puede también referirse a una cualidad irreductible a cualesquiera otra. En Moore esta cualidad es lo bueno; en Ross es, también, lo justo; en Prichard es la obligación moral. Ya se ve que la intuición tiene lugar en el análisis del lenguaje normativo, incluyendo el del derecho, impactado para la “intuición” que exaltó el romanticismo, entre circunstancias políticas que influyeron sobre él y de regreso él sobre esas, parcial elíptica, indirecta, pero decisivamente, interacción compleja que requeriría de un tratamiento interdisciplinar para identificar los vasos comunicantes cuyo desconocimiento ha llevado a visiones unidimensionales que hoy privan ante algunas incógnitas e hipótesis análogas a las que este ensayo sugiere. Un cuadro, una música, un modo político, un conjunto de normas de control social, todos serían productos de un impulso, de una visión del mundo, de un modo colectivo de ser, idéntico en todos los casos, fuerza y energía única que se derrama en diferentes vertientes. Con ello el análisis saldría ganando, y su provecho sería mayor, pues permitiría el diálogo multidisciplinar si de veras lo que se busca es desentrañar los hasta hoy misteriosos lazos que sujetan distintas cosas de las que se ocupa la historia, las del derecho y las del arte; las de la política y de la técnica; las de la diplomacia y la guerra; las de la música, la literatura y la filosofía; nueva *Summa* del mundo actual.

El acento que puso el romanticismo en el valor de la individualidad, de la importancia de la personalidad que singulariza a cada hombre y que es irrepetible, hizo sentir su fuerza, dando origen a un conjunto de ideas que acabaron constituyendo la *Criminología* de Ferri y Garófalo, adherida desde entonces al derecho penal, polémico saber jurídico, minucioso formulario normativo, que requería la pragmaticidad que el control social demanda ante urgencias disruptoras del orden legal, eficacia que la nueva disciplina podía proporcionarle instaurando un sistema que atendiera el fenómeno delictivo desde la caracterología, a fin de lograr descifrar los misterios que encierra el alma de todo delincuente, de todo transgresor, que en literatura llegaba ser personaje heroico, teniendo a Schiller como modelo inaugural de este endiosamiento. En este puente, las ideas románticas fluyeron tanto en el cauce literario legitimador estético de la infracción como en el jurídico penal, a fin de acomodar éste a la nueva luz de la caracterología, haciendo del delito un problema genético, un asunto de perfil psicológico que dispara las alarmas del control social, una patología que exigió novedosos remedios, más eficaces que los que el racionalismo había diseñado en ese

campo legal, poniendo también en crisis a la institución penitenciaria, tal y como lo ha enseñado Foucault con agudeza en el ya clásico *Surveiller et punir*, (una “estrella” del ensayo entre los setenta y los ochenta del siglo veinte).¹⁷⁴ La preeminencia que alcanzó a Comte y su proclama “sociológica” en el mundo académico francés (a pesar del bárbaro híbrido en la raíz gramatical del nombre de la nueva disciplina social), obligó a legisladores y jueces a tomar en cuenta en sus dictámenes jurídicos no sólo los elementos normativos, sino, además, los “hechos sociales”, los “problemas sociales”. Con la *Psicología de las multitudes*, las expresiones colectivas políticas quedaron bajo la óptica de Le Bon y fueron miradas escépticamente, concluyendo, sin decirlo abiertamente, en grande desencanto ante lo que parecía ser la inevitable manipulación emocional de ciudadanos, desprovistos del libre juicio personal para dirimir diferencias políticas y, por ende, imposibilitados para levantar un régimen democrático genuino. Demagogos siempre los hubo; pero los de ese momento sabían que su mecanismo ya no era secreto.

Al destacar el romanticismo los misteriosos caminos del alma criminal y el enigma de los furores colectivos, obligó al poder político y sus fabricantes de ideologías a elaborar un discurso convincente, que clasificara y analizara zonas oscuras de la conducta disruptora, ideando un control remedial escéptico, una higiene colectiva en las antípodas del romanticismo ya feneiente, que las había originado “de rebote”, lejos de proponérselo. Pronto, el discurso médico sería adoptado por juristas y legisladores hasta llegar a las paradojas de la adición como objeto de penalización estatal. El péndulo regresó a su momento inicial, cuando no hubo más remedio que admitir lo inadecuado e inaceptable que resultaba hacer de la enfermedad, del padecimiento biológico, un problema jurídico y un tortuoso asunto moral con el único objeto de tranquilizar a “las buenas conciencias”, siempre inquietas por la vida de los demás, y que conforman la mayoría del electorado en todo el mundo, dictando modas ideológicas que llegan a confirmar su poderío. Otra distinta finalidad más elevada en dicho discurso no se ve por ningún lado que se le mire: las drogas son, en una visión romántica, la lenidad que puede ser permitida sólo a los artistas y a la farándula y al estruendoso *helicóptero set* de hoy el *jet set* de ayer “corregido y disminuido” (siempre que no se excedan los límites del recato y no incurran en escándalo).

Otro icono romántico, el del “joven rebelde, generoso y enamorado” sirvió para operar otra trasmutación en sentido inverso: el derecho penal de los menores infractores, cuya primera e inevitable infracción es su juventud y su pobreza material. El joven proletario y lumpen es sospechoso

¹⁷⁴ Carrillo Prieto, I., *Cuestiones...*, *cit.*

de crímenes violentos, alocados e irracionales, y su aspecto, sus ropas y decoraciones, motivo de alarma. Es necesario emascular tal exceso ofensivo y la fascinación inconfesable que sus costumbres y códigos provocaban en la conciencia de las “buenas familias”. Se ideó su segregación y confinamiento, ahorrándose la autoridad el cumplimiento del obligado *duty process of law*, puesto que —se dice— no corresponde al ser los jóvenes ajenos al contrato social, y, por ende, no ser reclamable para ellos un dictamen legal riguroso, en el reproche a la conducta de estos nuevos “ilotas”. Sigue siendo ese discurso jurídico penal antigarantista un crimen de “lesa posteridad”, un nuevo modo de negar lo futuro y sus derechos, equivalente a la negación del pasado, y sus secuelas, puente de dolor, sin duda, pero también de verdad y reconciliación, para, colectivamente, seguir adelante. El joven rebelde solamente será admisible cuando fuera algo parecido a Rimbaud, el genio precoz, deslumbrante e irrevocable.

Lo nocturno fue también un gran territorio romántico, desde que Novalis le cantara sus himnos a la noche.¹⁷⁵ Convirtiendo, en virtud de otra trasmutación inversa, el elemento penal “nocturnidad”, es agravante de la responsabilidad, cuando el ilícito acaece en dichas horas postreras.

Sirvan este y los anteriores tópicos al propósito de constatar el funcionamiento de los vasos comunicantes entre la literatura, las artes plásticas, la música, el derecho y la política, mecanismo que viene exigiendo mayor atención que la prestada hasta ahora a ese fértil juego de espejos, sólo aparente la inconexidad de las obras del espíritu, que más bien dialogan entre sí y con la sociedad que las alumbraba y las impulsa.

En aquellos años de la segunda mitad del siglo XIX el debate jurídico, reducido hasta entonces a entablarse entre especialistas, encerrado entre los muros institucionales de cámaras, tribunales y universidades, se hace socialmente presente gracias a la proliferación de periódicos y revistas, entre el hombre de la calle y los ciudadanos de a pie, y se aquilata la opinión en esos temas de escritores, polemistas, literatos de lo cotidiano. Es otro más de los numerosos impactos del romanticismo en el planeta jurídico, cuya órbita secular será alterada de ahí en adelante. Bastaría recordar *L'affaire Dreyfus* para reafirmar la trascendencia de dicha revolución opinante.¹⁷⁶

El mundo en incontenible expansión del trabajo industrial, en el que Manchester “la horrible”, era el ejemplo más escandaloso del capitalismo voraz, destructor de vidas y del entorno ya desligado de todo freno moral y de toda consideración política como no fuera disponer el aparato estatal al

¹⁷⁵ *Idem.*

¹⁷⁶ *Idem.*

servicio de su propósito acumulativo, persuadió a Sismondi a volver sobre las reflexiones de Aristóteles y Tomás de Aquino. Coleridge también reaccionó indignado por la reducción del hombre a “una cosa, a un instrumento, como cualquier máquina de la propiedad del empresario”. Entre ese malestar grandísimo se levantaría la voz de Marx, que merece lugar aparte y muchas líneas especialmente dedicadas a él.

Nadie, ni siquiera el propio Marx, pudo exponer mejor que estos pensadores la vaciedad del liberalismo económico. Sismondi y Baader, Coleridge y Adam Müller estuvieron conscientes, todos ellos, del hecho de que el proletario en la recién surgida sociedad industrial sólo aparentemente había ganado su libertad, y en cambio, ciertamente había perdido toda la seguridad, que antes hubiese tenido... En vista de ello, no sería ninguna sorpresa enterarse, por los escritos de Marx publicados póstumamente, que en su juventud había sido poderosamente influido por ideas románticas.¹⁷⁷

Es el “joven Marx” que Althuseer develó para irritación de las viejas ortodoxas (soviética y francesa) allá por los setenta del veinte. Schenk estima que “el espíritu del movimiento romántico atacó la raíz misma del capitalismo, de manera más radical que el secularizado socialismo o comunismo, pues estos dos últimos movimientos están, en diversos grados y con notables excepciones individuales, imbuidos por el espíritu del materialismo y el eudemonismo que, según la definición de Coleridge; colocan la felicidad como el objeto y objetivo del hombre”.¹⁷⁸ Cardyle añadió: “si lo que tú llamas Felicidad es nuestra verdadera meta, entonces todos nos hemos equivocado”.

No deja de ser reconfortante el propósito de Coleridge, quien habíase esforzado por unir los fragmentos aislados de la verdad y formar con ellos un espejo perfecto, ya que, aún imperfecto fatalmente, es el compartido *desiderátum* de ensayos como este, que persigue las huellas de la interconexión entre diversas ramas del conocimiento.

Un “apetito incansable por el Todo” bien pudiera ser el subtítulo para el gran libro sobre *El romanticismo*. A Goethe le resultó reprochable e indebida aquella gula universal: “Todos esos quieren abarcarlo todo y al hacerlo se pierden entre lo elemental”, pero es que a veces entre lo elemental se hallan cosas muy profundas, cargadas de misterio y de enseñanzas, pues sólo es de los “pobres de espíritu”, que ensalzó el Evangelio, el reino de los cielos.

Los presentimientos de un futuro fatalmente desventurado es también un tópico romántico en Schlegel (“la unidad europea es el tema serio trágico

¹⁷⁷ Schenk, *op. cit.*, pp. 53 y 54.

¹⁷⁸ *Idem.*

para la tragedia del futuro”); en Hoffmann (“La luz se apagaría en Europa cuando Europa esté llena de lugares demolidos, cuando los gnomos se reúnan en sus desiertos y cuando el paraíso se haya desvanecido en el gran diluvio y furia de las llamas”); en Chateaubriand (“Quizá vivimos no sólo en la decrepitud de Europa, sino en la decrepitud del mundo”). Lo mismo puede decirse —siguiendo a Schenk— de la nostalgia por el pasado medieval y quijotesco. La erección del castillo fantástico de Walter Scott en Abbotsford fue resorte para levantar el de Balmoral, el de Neuschwanstein y el de los Hohenzollern, residencias reales e imperiales, que dictaron la moda arquitectónica y decorativa llevando la imaginación de las elites burguesas, aristocráticas, a un pasado mitológico, surgido en la noche de los tiempos. La novela histórica cobró un auge incomparable y desató objeciones y críticas (las mismas que, ante todo éxito, buscan razones insostenibles o intenciones inconfesables en la persona del vitoreado popularmente, asechado a diestra y siniestra por las dentelladas de todas las envidias). *Ivanhoe*, empero, siguió cabalgando durante largo tiempo, campeando por sus respetos en un ancho mundo de lectores ávidos por sumergirse en historias envueltas en la bruma medieval, sobre todo en Alemania, campeona de la nostalgia del *Sacrum Romanum Imperium Nationis Germanicae*. “Claramente, el amor romántico a la Edad Media iba unido a un profundo deseo de estabilidad política”,¹⁷⁹ perdida con la Revolución francesa.

La reconstrucción de la espléndida catedral de Colonia, las restauraciones góticas de Viollet-le-Duc en París y Carcassone y *Las Siete Lámparas de la Arquitectura* de Ruskin, obedecen a aquel impulso y acuden al encuentro de ese anhelo romántico, lamento polifónico por la pérdida de la unidad destruida y por la gradual declinación religiosa. Una vez más Coleridge salió en defensa del gusto por el pasado: “Es seguro que la manera de mejorar el presente no es despreciar el pasado; es un gran error idolatrarlo”.

Schenk subraya el *Weltscher*, el *mal du siècle* romántico, la “enfermedad del alma”, el nihilismo denunciado por Novalis:¹⁸⁰ pérdida de la fe en el progreso indefinido; pérdida de la fe cristiana; fe perdida en la capacidad de la razón para desentrañar los misterios del mundo y pérdida de fe en las posibilidades reales de la fraternidad humana. Se perdió pues toda fe, en mayor o menor grado, toda, excepción hecha de la fe en el genio individual, hasta llegar “al intransigente subjetivismo de Fichte”.¹⁸¹ El lema fue entonces un “me basto a mí mismo”, fáustico y ensoberbecido, que en algunos casos

¹⁷⁹ *Ibidem.*

¹⁸⁰ *Idem.*

¹⁸¹ *Ibidem.*

terminó por enloquecer a los románticos: Nerval y Caspar David Friedrich fueron sus más ilustres víctimas y acabaron por perder su propia alma. Fue la angustia del vacío dejado por el abandono de las religiones trascendentales uno de los factores decisivos de esa desolación espiritual, cuyo prototipo fue Werther, el suicida goethiano cuyo ejemplo orilló a muchos jóvenes a darle la muerte, pero realmente atroz, tanto que al señor de Weimar llegó a pesarle el fúnebre prestigio alcanzado por su héroe más famoso, que perdió el sentido de la vida, como Leopardi en su día extraviado en el sinsentido.

El “bípedo implume” de Pascal y Schopenhauer se encontró perdido en medio de una vida fútil, vacía de sentido, que sólo podía ser vivida gracias a una voluntad ciega, casi instintiva. Se llegó así al pesimismo extremo y a la extrema misantropía de Schopenhauer, clausurando el ciclo de formulación de ideales morales y políticos que había inaugurado el siglo XVIII. En el derecho, ese giro radical llevaría a construir a la persona humana, descarnada, aislada, como un centro de imputación normativa, que diría Kelsen más tarde. El suicidio fue una salida del callejón nihilista, acariciada por Schlegel, Goethe, Chateaubriand, Ugo Foscolo, Larra y Neval.¹⁸² El *tedium vital terrestres* lo ensombreció todo en un mundo de tinieblas desesperado. Después, vendría un fugaz resurgimiento cristiano, un cristianismo emotivo que dio frutos y también produjo desencantos, como el caso de Lamennais al que Roma no quiso oír y al que no supo comprender. Quedaría Lacordaire, domesticado y obediente, grande y excéntrico, aunque no genial, como el maestro cuya abjuración puso punto final a la esperanza de una nueva catolicidad y de un ecumenismo imposible.

¹⁸² Schenk, *op. cit.*, pp. 99 y 100.

CAPÍTULO SÉPTIMO

BERLIOZ ENTRE SORDOS

Nietzsche es presentado como el último romántico. Con *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, pudo vislumbrar la otra cara de Grecia, la irracionalista, dionisiaca y festiva, anterior a la Ilustración socrática con lo que la francesa quedó desplazada del horizonte mental, para dar paso a irracionalismos extremos, que nutrirán la guerra civil europea del siglo XX cuando “Dios ya había muerto”, muerto por obra del hombre.

El conocimiento del romanticismo y su impacto en todos los órdenes de la vida, el jurídico incluido, obliga a consultar críticamente entre otras la magna obra de Guy de Pourtalès, *L'Europe romantique*,¹⁸³ trabajo datado en 1949, pionero en su género, cuyo epígrafe es una línea de Proust inédita todavía en aquellos años de posguerra!

Se trata de la obra, literaria y musical, de Héctor Berlioz, elegido por Pourtalès como figura apta para desentrañar la esencia del romanticismo. Un autor desdeñado y poco aquilatado en ambos campos del arte, rebelde y revolucionario, que se mueve en un mundo que nada quiere saber de tragedias y fatalidades poéticas, que prefiere operetas y tonadillas, y que sigue la consigna de Guizot: *enrichissez-vous* como única divisa en la vida. Pourtalès reconoce la necesidad, para explicárselo, de mirar los hechos políticos y sociales de su tiempo, asumiendo que en ellos Berlioz no tuvo parte alguna, pero que son indispensables para el análisis de la “circunstancia” en que se desenvuelve y, consecuentemente, para el esclarecimiento de su papel en la historia de la cultura.

Hijo de un hombre débil y de una madre arisca e insensible que lo maldijo, su llegada a París fue una liberación personal y una revelación estética en un Quartier Latin en plena ebullición intelectual, que lo llevó a abandonar la escuela de medicina por el conservatorio, no sabiendo más que pulsar la guitarra y soplar la flauta y el flautín, sin conocimiento del piano, esencial para todo compositor. Hizo a Chateaubriand y a Virgilio sus poetas favoritos, mientras Luis XVIII y Carlos X hacían el último intento por regresar

¹⁸³ Pourtalès, Guy, *L'Europe romantique*, Paris, Gallimard, 1949.

a un mundo ya inexistente, desaparecido entre las ruinas de La Bastilla, cuando nacían fortunas impresionantes a la sombra anónima de la banca.

La politique ne l'intéressait point, mais elle l'occupait malgré lui car elle se tenait embusquée partout : dans la rue, au café, au Conservatoire, à l'Opéra. Elle se résumait dans la lutte entre trois générations : celle de l'ancien régime, qui tendait toujours à reprendre le pouvoir ; elle des bonapartistes, qui il avait perdu été affectait, néanmoins, de coire au proche retour d'une république consulaire et soldatesque ; en fin, la génération née avec le siclé et qui commençait de prétendre à le façonner selon un type tout neuf, en opposition complète avec le modèle suranné de l'ancien régime aussi bien qu'avec le faux classique de vingt années du Consulat et de l'Empire.¹⁸⁴

Berlioz, nacido en 1803, formaba parte de aquella última generación, proveniente de una familia de curtidores talabarteros de origen saboyano, cercanos a lo suizo, y en la que Rousseau no era desconocido, sino más bien lo contrario; el padre del compositor se empeñó en practicar, para la educación del niño, los consejos pedagógicos del *Emilio*. El joven estudiante del conservatorio sirvió las suntuosas exequias de Carlos X, quien había hecho de las congregaciones religiosas, de los jesuitas en especial, un poder omnipresente y ubicuo que intervenía ilegítimamente en los altos asuntos del Estado. El joven bonapartista Berlioz escucharía, al paso del tûmulo regio con los despojos mortales del último de los Borbones, gritos airados de la multitud que presenciaba el paso del cortejo: "¡A bas les ministres! ¡A bas le jesuites!" Eran los signos de aquel tiempo revuelto, cuando Francia buscaba afanosamente su nueva forma política, y Berlioz su propia y personal fórmula musical. Hugo concluía *Cromwell*, cuyo prefacio estaba cargado de la nueva metralla protorromántica, y Alfred de Vigny, Nerval, Dumas, Delacroix, Saint-Beuve y Gautier proponían nuevos temas y estilos, una manera diferente de encarar al mundo y sus miserias.

Hugo presentaba en el prefacio a su *Cromwell* como "el pobre del Evangelio: *solus, pauper, nudus*" (solo, pobre y desnudo). Establecía Hugo que

la poesía tiene tres edades, cada una de las cuales corresponde a una época de la sociedad: la oda, la epopeya, el drama. Los tiempos primitivos son líricos, los tiempos antiguos son épicos, los tiempos modernos son dramáticos. La oda canta la eternidad, la epopeya solemniza la Historia, el drama pinta la vida. El carácter de la primera poesía es la ingenuidad, el carácter de la segunda es la simplicidad, el carácter de la tercera la verdad... En fin, la tri-

¹⁸⁴ Pourtalès, *op. cit.*, p. 687.

ple fuente de la poesía son la Biblia, Homero y Shakespeare... En efecto, la sociedad comienza cantando lo que sueña, cuenta después lo que hace y, en fin, se pone a pintar lo que piensa... Es de una grandeza y una belleza extraordinaria ver como un drama, *en el que arte desarrolla con fuerza la Naturaleza*, se despliega con esta amplitud; un drama en el que la acción avanza hacia la conclusión con paso firme y ágil, sin difusión y sin estrangulamiento; un drama, en fin, en el que el poeta consiga *el propósito último del arte*, que es el de abrir al espectador un doble horizonte, *iluminar al mismo tiempo el interior y el exterior de los hombres...* En una palabra, cruzar en el mismo cuadro, el drama de la vida y el drama de la conciencia.¹⁸⁵

Concluye Hugo sosteniendo que la nueva crítica,

uniéndose a todo lo que hay de superior y valeroso en las letras, nos libraré de dos azotes: el clasicismo caduco y *el falso romanticismo que se atreve a asomar a los pies del verdadero...* La cola del siglo dieciocho se arrastra aún en el decimonoeno; pero no somos nosotros, los jóvenes que hemos visto a Bonaparte, los que llevamos esta cola.

El viejo y frondoso roble, Víctor Hugo, también dejó dicho su credo, encarando a los bien pensantes, a los prudentes, aburguesados y “desalegrados”, a los del medio tono de buen gusto: a la antítesis de lo romántico.

Sobriedad, decencia, respeto a la autoridad, presentación irreprochable. Solo hay poesía cuando va de punta en blanco. Una llanura que no se peina nunca, un león que no hace su manicura, un torrente que no pasa por el tubo, el ombligo del mar que no deja ver, la nube que se sube las faldas hasta el punto en que aparece Aldebarán, todo esto es ofensivo, chocante, *shocking*. La ola se rompe en espuma contra el escollo, la catarata vomita en el abismo, Juvenal escupe al tirano. ¡Qué asco! Se ama mejor cuando no se ama bastante que cuando se ama demasiado. Nada de exageraciones. Desde ahora, el rosal estará obligado a contar sus rosas. A la primavera se la invitará a tener menos margaritas. ¡Moderación, señora primavera! En los nidos se producen excesos. ¡Eh, sotes, no tantas currucas, por favor! Que la Vía Láctea numere sus estrellas: hay muchas.

Y que los ruiñesores, esas malas bestias, dejen de gritar durante el mes de mayo, *“si il vous plait!”*

Cuando Berlioz estrena su *Messe*, en 1827 en Saint-Eustache el barrio viene de vivir jornadas de desorden, “porque la política, otra vez, le hacía

¹⁸⁵ Víctor Hugo, prólogo a *Cromwell*, traducción de Jaume Melendres, Barcelona, 1989, pp. 21-126.

la guerra a las artes”.¹⁸⁶ La caída del ministerio Villèle había provocado desórdenes, y la inquietud social se había desatado tres años después de que Byron plantara el estandarte del romanticismo político en Missolonghi. Berlioz se asomaba al inmenso Beethoven, Júpiter del Olimpo musical, pero también, y eso era lo que a Berlioz le conmovía ante todo, el pobre, el mal-comprendido, el Gran Sordo que oye un mundo que, antes de él, carecía de voz: “Soy el Baco que brinda un vino delicioso a la humanidad y quien otorga a los hombres el divino frenesí del espíritu”.

La dura necesidad acabó por imponerse, y Berlioz, sin un *sous*, tiene que retornar al hogar paterno en el Delfinado, en La Côte, después de tres años de separación. Se siente invadido por un sagrado delirio y comienza a bosquejar la *Damnation de Faust*, “la obra capital de su madurez”.¹⁸⁷ Ha mandado al diablo a los burgueses, insensibles al arte y al genio, y ha regresado a París, en donde se deja nombrar comisario del *Gymnase lyrique*, y no cesa su frenética actividad con pluma literaria y pentagrámatica; el éxito buscado por él queda aún lejos de su alcance; no un éxito trivial y pasajero, sino uno trascendente y revolucionario, remoto, pero que se dejará coger graciosa la obstinada ambición de Berlioz.

“La France fournit au monde des idées et des raisonnements : l’Angleterre des rêves”. Berlioz se ve tentado a descender de los sueños a la vida cotidiana y dedicarse a escribir música “para costureras y panaderos”. Pero no estaba en su naturaleza asumir tal conformidad con su “circunstancia”, y la *Symphonie Fantastique* comenzó a prender en su espíritu. Entonces, la política vuelve a interferir en su vida y en su arte. La política y el creciente e incontrolado poder de la prensa, que un día se pensó era la mejor salvaguarda de la libertad y que se convertía, en manos de los partidos políticos, en su peor enemigo y su más peligroso adversario, tal y como ocurre hoy con los “medios” en el globo entero. Carlos X, de cortísimos alcances mentales, refugiada su indolencia entre beatas de devociones supersticiosas, impopular al extremo, firmó la sentencia de muerte de la restauración borbónica. Chateaubriand, el opositor más poderoso de entonces, fue exiliado a la embajada en Roma, destierro suntuoso y productivo aunque él acabara cubierto de deudas. Francia se partía por la mitad políticamente a pesar de la exitosa conquista de Argelia.¹⁸⁸ Luis-Felipe de Orleáns acabaría por hacerse de la Corona de San Luis de su primo, el pobre Luis sin testa. El ruido de las fusilatas inspiró el último tramo de la composición que concursaba

¹⁸⁶ Pourtalès, *op. cit.*, p. 704.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 718.

¹⁸⁸ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

por el Gran Premio de Roma, y que Berlioz obtuvo, atribuyéndolo al éxito alcanzado por las “Tres Gloriosas”, que él había vivido, como otros jóvenes parisinos, exultante y esperanzado.

El malhadado encuentro con Mendelsohn en Roma, sus conversaciones sobre Gluck y el viejo Bach, a quien éste no quería, los peripatéticos diálogos recorriendo ambos las Termas de Caracalla y la altivez con que el joven judío trató a Berlioz, a quien no le concedía “ni pizca de talento”, agudizó su malestar y su desconfianza, y en su estancia en la Urbe Eterna ya no estaría acompañado sino de una “tristeza melodiosa”, esa que Chateaubriand había sufrido ahí. Ni el carnaval romano, colorido y cruel en sus regocijos bulliciosos y populacheros, logró hacer menos tediosa la estancia. Sus desencuentros con Stendhal, cónsul francés en Civita-Vecchia, y que, según Berlioz, hablaba de Rossini “con irritantes estupideces sobre la música, de la que creía tener el sentimiento”, le convencieron definitivamente que no era Roma para él. El Premio “le había arrojado al país de Arlequín y Colombina, cuando hubiera preferido adentrarse en el de Fausto y Margarita”.¹⁸⁹ La villa del Tíber, además, había secado la fuente de su imaginación. No acertaba componer nada en un lugar en donde la antigua y secular grandeza habían sido sustituida por una “pobre comedia mundana, animada de intrigas eclesiásticas”. Lo que en el fondo deseaba era ser plantador en las Antillas, filántropo en los Estados Unidos, cuáquero en Tahití o pionero en Java. No deseaba sino la vida viva, el sol desnudo, las tormentas, árboles desgajados por la furia del viento, ruinas abandonadas a los pájaros y a las lagartijas...

En el fondo, el recuerdo de Berlioz rescató la esencia romana:

libertad de espíritu, libertad de actuar o de no hacerlo, inclusive libertad para no pensar, para olvidar el paso del tiempo, para despreciar los espejismos de la ambición, para reírse de la gloria, para no creer ya nunca más en el amor... Libertad para vivir un poco, vagar sin rumbo, dormir al aire libre del campo y soñar, entre ruinas. Libertad verdadera, absoluta, inmensa. ¡Oh grande y fuerte Italia, la Italia salvaje, despreocupada de su hermana, la Italia artística!¹⁹⁰

Ése era el tono, la clave indicada para escuchar la música auténtica, aunque resonara todavía como entre sueños, en la somnolencia artística y política de Roma, entonces de siesta, de la que pronto despertaría sobresaltada por un potente *Risorgimento* imprevisto. Entre tanto Meyerbeer

¹⁸⁹ Pourtalès, *op. cit.*, p. 750.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 751.

estrenaba *Roberto el Diablo*, su mayor éxito, y Liszt ofrecía conciertos de un virtuosismo extremo cuando empezaba a darse a conocer un joven pianista polaco, F. Chopin. Berlioz, eterno descontento, regresaba a París después de haber vivido aletargado el obsequio envenenado del dichoso Premio en un lugar que nunca le gustó y que no le conmovió nunca.

Franqueados por él los Alpes, comenzó una nueva lucha y una vida diferente, consumado el matrimonio que le permitiría escapar de la hostilidad patológica de su madre, una suerte de loca furiosa que atormentaba a sus hijos y maldecía a todo el mundo.

Se sabe que trabajó entonces en el esbozo de un Oratorio; *Le Dernier Jour du Monde*, según el siguiente esquema: un tirano todopoderoso dominando la Tierra; la civilización y la corrupción hasta su último grado; una corte impía, un átomo del pueblo religioso al que el desprecio del soberano conduce a dejarlo en libertad; guerra y victoria, combate de esclavo en un circo... mujeres que resisten a la lascivia del vencedor... El jefe del pequeño pueblo religioso, una especie de Daniel ante el festín de Baltazar (“Mane, Tessel, Phares”) reprocha sus crímenes al déspota, anuncia el inminente cumplimiento de las profecías y el próximo fin del mundo. El tirano responde obligándole a concurrir, por la fuerza, a una espantosa orgía... El Anticristo se dispone a juzgar a los hombres cuando comienza un gran cataclismo, un pavoroso temblor de tierra; los ángeles de verdad hacen oír trompetas fulminantes; el Cristo verdadero se aproxima entre nubes incandescentes y el Juicio Final va a comenzar, teniendo Berlioz muy posiblemente las visiones del muro mayor de la Sixtina, las termas de Caracalla, el Circo en ruinas, pero también el espectáculo caótico de la corte francesa, perdida en nimiedades, corroída por intrigas innobles y hundida en una piedad religiosa, hipócrita y acomodaticia.

Con su música, Berlioz tomó posiciones ante la política en aquellos días de su retorno a la patria, conservando en sus ojos las imágenes de la ingrata Ciudad Eterna, que no le dejó nada más. El proyecto fallido revela el multidimensionalismo al que hemos venido aludiendo: no sólo conecta con Delacroix y *La muerte de Sardanápalo*, la fastuosa tela de uno de sus grandes y contados amigos: se trata de un juicio dramático en lenguaje musical, pero, al cabo, de un proceso que obedece a legalidades morales y jurídicas, sin las cuales sería incomprensible. Trascendente como es por definición, el Juicio Final sirve de paradigma a todos los restantes.

Con el fin de enmarcar adecuadamente la vida de Berlioz, Pourtaès establece que el siglo XIX, “siglo esencialmente revolucionario, fue construido sobre *tres nuevos principios*: la democracia liberal (y la monarquía

constitucional); la experiencia científica y el individualismo”,¹⁹¹ marca el advenimiento del hombre mediano al bienestar, a la dirección de los negocios, al progresivo enriquecimiento ilimitado, a la deificación de las fuerzas materiales y al culto de la fuerza y, correspondiendo a dichos valores o criterios sociales prevalentes, aquellos nuevos actores eran por consecuencia manifiestamente indiferentes ante el sabio y el inventor que hacían posible dicho progreso, extendiendo sus beneficios a un número mayor de capas sociales. Esos creadores, al oponerse a las recetas materialistas y hedonistas, son vistos con desconfianza; ellos, por su parte, rechazan los valores burgueses con un timbre de soberbia, como Berlioz acabaría haciéndolo “allá romántica” en un país cuyo oído musical no tuvo nunca la agudeza de su oído literario. “Les vrais musiciens de la France sont ses littérateurs”, dijo, ya desengañado, Portalès.

He aquí que Berlioz queda aislado, sin dinero y sin partido político: “L’aversion qui j’ai toujours eue pour la politique — escribe el músico— va encore croissant; cette grande sèche aux yeux louches, au teint pâle et a coeur dur, me paraît de plus en plus haïssable; *malheureusement on ne peut faire un pas sans la rencontrer*”.¹⁹² Y concluye, desesperándose: “¡Que tout ca est ennuyeux. Il me semble que j’ai cent dix annes!”

Cuando Berlioz escribe esas líneas, Louis-Philippe, ya encaramado en el trono de su primo, se muestra habilidoso ante la explosiva independencia de Bélgica, rehusando coronar al duque de Nemours, su hijo, dando paso a la entronización de Leopoldo de Saxo Coburgo, el del Congo. Tratándose de Polonia, también supo estar a la altura de las complejas circunstancias que ahí concurrían, y se decantó por la independencia del martirizado pueblo. El órdago austriaco tampoco logró confundirlo y lo desbarató de un solo golpe. Era ya “el momento Guizot”.¹⁹³ En el caso del asunto español, en el que Thiers desde la oposición lo orillaba a inmiscuirse, el buen juicio del de Orleans, guiado por Guizot, le valió evitar lo que diez años antes habían hecho Chateaubriand y Carlos X: lograr una victoria total para exclusivo provecho del inglés. Es la época, también, de las crisis ministeriales, una tras otra, “esa epidemia moderna”, como decía Louis-Philippe. El Parlamento era un campo de batallas incesantes; pero se votaron leyes sobre trabajo infantil en las manufacturas (una de las mayores sinvergüenzadas europeas), leyes de ferrocarriles, sobre patentes y contra la falsificación de libros por los impresores, pero —dice Pourtalès— ¡ninguna sobre la enseñanza musical

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 774.

¹⁹² *Ibidem*, p. 775.

¹⁹³ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

en las escuelas primarias! En cambio, las cenizas de Napoleón regresan reconciliadas desde Santa Elena, prosigue la conquista de Argelia, que habría durado diecisiete años, y asoma la cabeza aventurera Louis-Napoléon con el atentado de Estrasburgo.

Fue aquella una época confusa “en la que el talento parecía como impedido de timidez, a pesar de sus jactancias” y en la que Berlioz comienza el *Réquiem*, “uno de sus títulos más sólidos para la gloria”, obra triunfadora del certamen oficial, convocado por Gasparin y dotado con cuatro mil francos. La política nuevamente interfirió, pues cayó Guizot, y la ceremonia fúnebre en el Pantheon, a la que el Réquiem estaba destinado, se canceló sin más.

Berlioz se siente robado y ultrajado. Al final del embrollo la pieza conmemorará a los caídos en la toma de Constantina (Argelia). Se asignaron catorce mil francos para llevarla a buen puerto. La ceremonia en los Inválidos fue “un catolicismo musical”, una especie de Delacroix sonoro de gran formato que presencié “Le Tout-Paris”. Le fueron prometidos a Berlioz en vista del éxito obtenido, la adquisición estatal de la obra, la Cruz de Honor, una plaza de profesor en el conservatorio y cuatro mil quinientos francos de pensión. Nada de eso llegaría a ser realidad. Tampoco llegaría a conocer el juicio del público, pues en (*Les Inválidos*) nadie, absolutamente nadie, debe aplaudir ni silbar. Eso fue lo que ocurrió: un silencio imponente siguió a la última nota y... nada más. Los altibajos de la fortuna fueron sucediéndose: no consiguió hacerse del contrato para rehabilitar *Les Italiennes* devorado por las llamas; tampoco logró que se le asignara la plaza vacante de “profesor de armonía” del conservatorio, por la sencilla e incontestable razón de su desconocimiento de las teorías y técnicas pianísticas. La Fortuna, sin embargo, no le dio la espalda de todo: Paganini, hombre rico y ya viejo, casi mudo por una grave lesión de las cuerdas vocales, comparándolo con Beethoven, le hizo donación de veinte mil francos como homenaje a su talento, mientras Berlioz fracasaba otra vez con un *Benvenuto Cellini* desastroso. La fortuna ya le sonrió francamente cuando el cargo de “conservador adjunto” de la biblioteca del conservatorio llegó hasta él. Se puso entonces a componer *Romeo y Julieta*, “l'ouvre la plus heureuse, la plus enlevée qu'il eût encore écrite”.¹⁹⁴ Era un nuevo Berlioz, la obra de un poeta que, como Van Gogh, deseaba “aprender a perpetrar tales inexactitudes, anomalías tales, tales modificaciones, tales cambios en la realidad, mentiras si se quiere, pero más verdaderas que la verdad literal”. La *mise en scene* de la obra ascendió a doce mil francos, y los ingresos de taquilla a mil cien: un fracaso miserable. Siguió la *Simphonie Funèbre et Triomphale* en la Opera, ante el auditorio minúsculo de

¹⁹⁴ Pourtalès, *op. cit.*, p. 790.

los fieles seguidores de Berlioz. Viajó a Alemania en 1843 a una Alemania policiaca, cuyo sentimiento de unidad nacional había repuntado a pesar del aparato burocrático asfixiante de las libertades implantadas durante la dominación francesa. “*La vérité et le droit* ne vivent que sur la table où se débite la bière, c’est là qu’on lutte pour leur noble cause... C’est là que toute tiédeur se réchauffe, que l’esprit d’indépendance devient ferme comme l’acier, “decía entonces Fallersleben en sus “*lieders* apolíticos”, que, como se ve, no eran tan inocuos como lo pretendía su nombre. Los años que precedieron al de 1848 fueron años turbulentos de transición, tiempos revueltos, que hicieron su mella en los románticos alemanes y en su emotivo optimismo hacia un porvenir promisorio universal ineluctable. “Les idées romantiques s’affaiblissent peau à peau dans tous les domaines”,¹⁹⁵ las del liberalismo entre ellas, finalmente sepultado por la *Realpolitik*, y por ello la excepcional tenacidad romántica de Berlioz no deja de ser notable:

Sa musique à la fois éclatante et rêveuse, savante et dionysiaque, ouvrait à l’imagination un monde sentiment et *d’idées pressentes, mais non encore exprimés*. Elle proposait toute une gamme de *puissances désirées par le subconscient*, mais à peine perçues encore par l’esprit, et provoquait comme un *déchaînement de ces forces obscures* et primitives qui cherchent sans cesse à se libérer et à se définir... *Il propose, en musique, le style de Chateaubriand*, leur phrasé ample et harmonieux, *coupé d’incidentes imprévues, de brusques retours au réel le plus direct*. Il interrompt, comme lui, de larges périodes rhétoriques par une réplique familière, une mesure, un mouvement d’autant plus vifs, plus éclatants, qu’ils rompent le charme et ramènent l’auditeur d’une songerie lointaine aux questions les plus personnelles, à ce *moi profond* qui, en musique comme en poésie, nous *représente* tout à coup, nous isole, nous confronte avec nous-mêmes.

Era Berlioz entonces celoso guardián del “fuego sagrado”, y, creyendo serlo, pudo asumirse como hombre genial e iluminado.

“La pequeña águila, caída de los Alpes franceses”, logró en Alemania un público silencioso, ardiente, esforzado en adaptarse a su *música incendiaria*, tal y como ocurrió en Karlsruhe, en Mannheim y en Weimar, en donde se libró a reflexiones acerca del egoísmo de Goethe ante la pobreza de Schiller. Leipzig es Bach, que no es ciertamente poca cosa, y aquel antiguo desdén mendelssonhiano¹⁹⁶ ante la cumbre altísima le habrá parecido, en el

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 804.

¹⁹⁶ Mendelssohn “es como una réplica débil de Beethoven, un Beethoven con talento y sin genialidad ridículo en su creencia de ser Mozart, redivivo, pues él también fue un niño prodigio” (*ibidem*, p. 807).

recuerdo, una conducta indignante, a pesar del tiempo transcurrido entre su errática estancia romana y lo que ahora le ofrecía el destino en Alemania, es decir, en un conglomerado informe de pueblos y regiones que pronto caerán en las redes Hoenh Zollern, sin pena ni gloria. Berlioz tuvo que vérselas con Mendelssohn el riquillo, que despreciaba su teoría y se conmovía con la música, la más opuesta a la suya que puede haber. También conmovió a Schumann, taciturno y lacónico, con el *Offertorium del Réquiem*. ¡“Comme on était loin, ici, de la indifférence de la Cour de France pour tout ce qui est musique”!

En Berlín, Federico-Guillermo IV, en inteligente *connaisseur*, le brindó una brillante recepción en su palacio, triunfal como fue también la ejecución del *Réquiem*. Marie Recio, su amante, le acompaña, feliz por la copiosa cosecha económica de la gira alemana, “sombra fiel, demasiado fiel”,¹⁹⁷ y acabará aprisionado a Berlioz, tironeado del otro costado por Harriet, su esposa inglesa. Sobrevive, al regresar a París, escribiendo folletos y críticas musicales.

Invadido de “crisis de angustia”, su vida conyugal con la Smithson se rompe en definitiva. Berlioz se va a vivir con María por un rato. Y se equivoca políticamente en el magno concierto de la Exposición Industrial, pues un coro de la obra de Halevy (“guerra a los tiranos, jamás reinará en Francia el inglés”) parecería un reproche a la *entente cordiale* entre Francia y Gran Bretaña, pieza central de la diplomacia orleanista, en un país que, como dijo Lamartine, ya se aburría del rey burgués, el “rey de los paraguas”, de los óptimos paraguas ingleses, que impedían que se le viera la corona regia, incompatible con el quitasol. “Todo lo que el escepticismo del siglo dieciocho había dejado de lado, juzgado como suprimible, el misterio, la fe, el inconsciente, lo improbable, hasta Dios (“ese gran desconocido”) fue rescatado por el *Fausto* al que Berlioz se sentía inexorablemente atraído”,¹⁹⁸ como lo estuvieron Marlowe y Goethe, todos en su personal manera, a veces opuesta y contradictoria. Liszt había ya compuesto su *Faust-Symphonie*, y Gounod escribirá más tarde un popularísimo *Fausto*, parafraseando a Goethe. Algunos sostienen que el de Berlioz es el más profundo musicalmente, el que mejor se adentra en el personaje que se extasía en “romántico modo” ante la naturaleza, “naturaleza inmensa, impenetrable y fiera, solamente tú le concedes una tregua a mi infinito tedio”. *La Damnation de Fauste* recurre a la imaginaria romántica de “nubes negras, brujas y caballos demoniacos, campanas lejanas, dulces arpas y helados sepulcros”, pues Fausto es el icono de la rebeldía individualista, a la que sólo apacigua el amor.

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 816.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 823.

Cuentan las crónicas que la única entrevista de Berlioz con Metternich fue lograda gracias a la audacia del músico, quien llegó sin previo aviso al palacio vienes del Canciller todopoderoso en donde fue, sin embargo, recibido afablemente por el austriaco:

—Ah, c'est vous, Monsieur, qui compassez de la musique pour cinq cents musiciens ?

—Pas toujours, Monseigneur ; j'en fais quelque fois pour quatre cent cinquante.

Berlioz rehusó empero el honor de ser contratado director de la Capilla Imperial y regresó a París, del que nunca había podido desprenderse del todo, y en donde volvería a enamorarse (durante unas cuantas semanas, nada más). Ahí le aguardaba la revolución proletaria de 1848, que puso fin al *envi français*.

Et justement parce que la France s'ennuyait, parce qu'elle ne devenait brgeoise qu'a contrecœur ; parce que privé de la vielle mystique chrétienne monarchique, conquérante ou révolutionnaire, qui avait fait sa gloire et lui avait donné son caractère elle perdait foi en son destin se tournait contre elle-même, devenait ingouvernable. L'histoire des années qui précédèrent 1848, est celle d'un *flottement général des esprits*, libères d'une garde tradition héréditaire, délivres de la puissante main de Napoléon, mal habitués a une longue paix, et pour qui le régime démocratique et électif apparut subitement comme une voie aisée vers la fortune, la pouvoir et les plaisirs. C'est ce qui a amené Balzac à faire de l'argent le fond inépuisable de sa *Comédie Humaine*... Du reste, l'étude de l'Histoire proprement dit, ne suffit guère à expliquer ces mouvements profonds, ces déplacements de la sensibilité humaine. On ne explique pas tout en étudiant les 'principes', en décrivant les symptômes d'anarchie intellectuel et morale, en analysant les discours des parlementaires, en notant les critiques de ceux qui prétendent connaître les 'aspirations' du peuple et exprimer leur mécontentement, en montrant enfin les faiblesses d'un gouvernement amolli par son pacifisme, indulgent aux spéculateurs, désemparé devant la corruption et le crime. Ce ne sont là que des effets, non des causes. Les péripéties de ce lent glissement d'une époque vers la suivante c'est dans les journaux qu'on les trouvera au long des vingt années qui viennent de s'écouler, chez les poètes enfants du siècle, au théâtre, chez les romanciers comme Eugène Sue, Soulié, George Sand, et surtout dans l'œuvre de cet extraordinaire Balzac qui a 'romancé' toute l'aventure de son temps et fut a la fois le plus fin psychologue et l'historien le plus renseigné de la première moitié du XIXe sicle. C'est dans l'infini détail de cette immense fresque sociale, dans les lettres des contemporaines de Berlioz, dans leur mémoire, dans les faits devers des gazettes, qu'on

déchiffre les mille raisons mineurs qui ont amené, peu à peu, la désaffection générale de la société française pour le régime trop neutre, que le hasard et le vieux La Fayette lui avaient donné.¹⁹⁹

Lo que siguió fue una *révolution du mépris*, desprecio a un modo de hacer política que trivializaba el Estado y sus potestades, según la feliz expresión de Lamartine que hoy conserva su vigencia y su indignado vigor. Desprecio al egoísmo de las clases dirigente, a las *elites extractivas* de entonces, a la insensibilidad social de la burguesía, trepadora de la escalera trasera del palacio de los honores oficiales, desprecio a una religiosidad hipócrita, “de dientes afuera”; desprecio a la esclavitud que la moda y el gusto dulzón de la nueva casta dominante pretendían imponer a las artes. Desprecio desesperado, iracundo, apocalíptico, que la música de Berlioz quiso traducir, y del que Baudelaire hizo la divisa y contraseña de una nueva estética y de un código moral “vanguardista”, “revolución de desprecio”.

Dice Pourtalès que “no hubo muchos artistas en el mundo republicano” que iniciaba su orbitar azaroso e impredecible.

Salvo para Liszt, Hugo, Michelet, Sue y Gorge Sand, no vieron en lo acaecido entre los bulevares parisinos y el Hotel de Ville, nada que a sus ojos fuera auténticamente revolucionario. Añado a la lista del erudito el nombre de Mme de Staël. Recuérdese el origen aristocrático de los artistas y escritores románticos; Delacroix fue “hijo adulterino” de Talleyrand; Mme de Staël, la baronesa, era hija del ministro Jacques Necker, el último de Luis XVI en el área de las finanzas del Estado.²⁰⁰

No habían encontrado los artistas en la de 48 los virajes ideológicos, la revolución ideática, que presenciaron en la de 1830, cargada de propósitos idealistas, pero instalaron una “Sociedad Republicana Central” en el Conservatorio de Música en los días de las revueltas callejeras. Y sabían de la existencia de una “Sociedad de los Derechos del Hombre”,²⁰¹ surgida al calor de la revolución. Lamartine fue quien logró convencerlos, con su elocuencia y sus mañas, de que

la Historia inscribiría las grandes cosas hechas por la Francia durante esos tres meses, suspendidos sobre el vacío entre una monarquía en ruinas y la República, registrando en sus libros, en lugar de los hombres oscuros y olvi-

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 837 y 838. Véase Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*, en donde hemos abordado los hechos de 1848, su contexto y las interpretaciones de Tocqueville.

²⁰⁰ *Idem*.

²⁰¹ *Idem*.

dados, de los devotos de la salud común, dos nombres solamente: el nombre del pueblo, que ha salvado todo y el nombre de Dios, que ha bendecido los fundamentos de la República.

El error funesto que fueron los “Talleres Nacionales”, y la imposible promesa de pan y trabajo para todos llevaría a las jornadas de julio y a la represión brutal de Cavaignac, diezmando las fuerzas proletarias. Masacres, deportaciones, cárcel y cadalso, que fueron posibles gracias al silencio cómplice de la burguesía, que así sacrificaba, sin contemplaciones, a sus aliados de ayer, los obreros parisienses y lyoneses. Cuenta la leyenda que los cien mil desocupados habían confeccionado la lista de banqueros, notarios y agentes de cambio que serían conducidos a una muerte vengadora. En lugar de esto quien se hizo finalmente con la victoria fue Napoleón “el Minúsculo”, quien dictó tantas y tan crueles e injustificadas deportaciones a las Antillas francesas, Islas del Diablo, como nunca antes en la historia judicial francesa, ante las cuales el padre de Paul Gauguin, periodista liberal-socialista, se embarcó huyendo al Perú, sin llegar a verlo²⁰² malograda su vida en la Patagonia en un siniestro rincón del mundo, cuyo nombre, “Puerto Hambre”, lo dice todo, y con todo preferible a las ergástulas del napoleoncito aquel dispuestas a recibir a cuantos osaran oponerse a su proyecto imperial, animado por el capitalismo colonizador al que seguía obedientemente.

Berlioz se lamentará, poco más tarde, en una carta a su amigo D’Ortigue:

J’avais depuis longtemps fait *mon deuil de la France; la dernière révolution rend ma détermination plus ferme et plus indispensable. J’avais lutter, sous l’ancien gouvernement, contre des haines semées par un feuilleton, contae l’ineptie de ceux qui gouvernent un théâtre et l’indifférence du public; j’aurais, de plus, la foule des grandes compositeurs que la République vient de faire éclore, la musique populaire, philanthropique, nationale et économique. Les arts, en France, sont morts maintenant, et la musique en particulier commence déjà à se putréfier; qu’on l’enterre vite!* Je sens, d’ici, les miasmes qu’elle exhale... Je sens, il est vrai, toujours un certain mouvement machinal qui me fait me tourner vers la France quand quelques heureux événements survient dans ma carrière; mais c’est une vieille habitude dont je me déferai avec le temps, un véritable préjugé. La France, au point de vue musical, n’est qu’un *pays de cretins et de gredins*; el faudrait être diablement chauvin pour ne pas le reconnaître.²⁰³

²⁰² *Idem.*

²⁰³ Pourtalès, *op. cit.*, p. 846.

Agregaba, en otra diversa a Violet le Duc, antiguo compañero suyo en la Escuela de Roma:

Il faut avoir un drapeau tricolore sur les yeux pour ne pas voir que la musique est mort en France maintenant et que c'est le dernier des arts dont nous gouvernements voudront s'occuper. On me dit que je boude la France ; non, je ne le boude pas, le terme est trop léger ; *je la fuis, comme on fouit le pays barbare quand on cherche la civilisation...* Depuis sept ans, je vis seulement de ce que mes ouvrages et mes concerts m'ont rapporté chez les étrangers. Sans l'Allemagne, la Bohème, la Hongrie et surtout la Russie, je serais mort de faim en France mille fois.

Asumida su personal precariedad, comenzó a redactar unas *Memoires* justo cuando a Harriet se le “enchuecaba la boca” ante la Recio, amante incomodísima, siempre con alguna locura “amorosa”, celosa insoportable, pero la predilecta en el corazón del fatigado y turbulento compositor. Se había deshecho del anillo de diamante de la zarina y del valioso alfiler de la duquesa de Leuchtenberg, que ya sólo eran vagos recuerdos y contantes y sonantes ahorros involuntarios. La pobreza llamaba a su puerta, y su recuerdo de 48, a diferencia de Tocqueville, lúcido y personalísimo, fue un rosario de lamentos, una retahíla de inconformidades amargamente puntillosas, lo que no es de extrañar, pues ese periodo convulso quedaría signado en su memoria por la inesperada muerte de su padre en La Côte-Saint André, el antiguo hogar de siempre. Con su deceso, la experiencia de una soledad incurable se agudizó dolorosamente, y Berlioz se preparó para lo peor, todavía por venir.

Al finalizar 1848, el 10 de diciembre, el electorado francés decidió, en vista de lo acontecido en las calles parisinas, en las que fluyó la ira y el heroísmo proletario, que Luis Napoléon era el remedio más a la mano por tanta zozobra, otorgándole 5.434,000 votos de un total de 7.327,000 sufragantes. Cavaignac debió conformarse con 1.448,000, Ledu-Rolin, la izquierda, con 370,000, y Lamartine, apechugar con una cifra risible: 17,910 al poeta que había asistido al parto de la Segunda República y que ahora oficiaba sus funerales sin siquiera saberlo, aunque lo sospechara íntima e inconfesablemente.

A los cincuenta años de Berlioz ocurría todo eso y también que éste se viera obligado a vender los derechos franceses de la *Damnation de Fauste* por la mísera suma de 700 francos. La muerte de Harriet, la Ofelia de toda su vida, inspiración de Delacroix, le golpeó duramente. Confesó a su hijo que “Il m'était aussi impossible de vivre avec elle que de la quitter” (lo que nos

ocurre muy frecuentemente). Al recibir, por fin, la herencia paterna, después del engorroso litigio, su vida volvió a dar un giro. Se casó con Marie Recio, “mariage en tout petit comité, sans bruit” el 19 de octubre de 1854, “liaison devenu indissoluble”. Comenzaba —al decir de Pourtalès— “la tercera vida” de Berlioz: estrenó *L'enfance del Christ*, en diciembre, y una ovación interminable le confirió el título de “genio”, o por lo menos reconocía “obras de genio” ésta y las otras anteriores. De ese pedestal eminente ya no lo bajarían nunca.

La política se le había atragantado; llegó a ver en Infranapoleón un redentor, a un valiente que había salvado a Francia de una República *sale et stupide*.²⁰⁴ Seguirían cuatro años de luchas consigo mismo, enfermo y fatigado, soñando con unos “Nibelungos mediterráneos” a que le animaba la princesa Wittgenstein, quien por cierto publicó un curioso (y tedioso) libro: *Cómo interpretaba su música F. Chopin*, hoy inencontrable. Con la cantata *L'Imperiale* contribuyó a clausurar la Exposition Universelle de 1855. El anticlímax le cayó como agua fría, y fúnebres pensamientos se apoderaron de él mientras Wagner volvía a cruzarse en su camino. También acabó por cruzarse el “desdeñado” sitial del Instituto, por el que compitió contra Gonoud cuando concluía *Troyanas*. El Instituto era “la inmortalidad”... y 1,500 francos de renta. Berlioz se empeña por educar el oído zafio del Napoleoncillo, sin conseguirlo. Al individuo aquel lo que le interesaba de la música eran las formadas piernas de las *ballerinas* de la Ópera compartiéndolas él con su hermano Morny, alma de la intervención contra México. Berlioz sueña con lo que Gauguin tampoco logró: ganarse a la reina Aïmata-Pomare, soberana de Tahití, a la que le interesaban más el póker, los habanos robustos y *l'eau-de-vie*, que la pintura vanguardista, los caballos azules y las orquestas de quinientos ejecutantes. Entre el Berlioz grandilocuente y Offenbach con su Bataclan, el gusto imperial no dudó ni un segundo.

La historia del “caso Berlioz-Wagner”, en el que no hubo nada parecido a la amistad, ni siquiera a la admiración, fue el de un fraternidad agresiva, fundada sobre el aislamiento en que se encontraron uno y otro y en su devoción común por Beethoven.²⁰⁵

Wagner se quejaba del mal carácter de Berlioz y de que el gobierno le llamara, de vez en cuando, “para cumplir acciones político-musicales”. Cuando Wagner publique *Arte y Revolución y Opera y Drama*, el foso entre los dos ya será infranqueable. El conflicto entre los dos llegará a propósito de otro, trascendental e histórico. Wagner condenó el egoísmo individualista

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 865.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 874.

e inmoral de los poderosos, cuyos artificiosos y artificiales necesidades y deseos asfixian “la voz profunda de los instintos”. El conflicto entre pobres y poseedores, entre los pueblos y sus amos, era inevitable, y no podría ser resuelto —según Wagner— sino por una revolución nacional, gracias a la cual el individuo regenerado fundará su felicidad individual en el bienestar de todos. Para Berlioz, esta propuesta, después de haber vivido el 48, ya no tenía mayor sentido, sobre todo bajo un Segundo Imperio de bataclanas y demimondaines que él despreciaba altivamente sin hacer nada por denunciarlo. En cambio, le prohibió a Wagner llamarlo “Maestro”: el título “le irritaba”; al público francés y a la Corte les irritó más el estreno de *Tannhäuser*.

El hijo de Berlioz, pródigo e inestable, también contribuyó al malestar vital del compositor, quien, harto de sus exigencias de dinero, vio con alivio que partiera hacia México, integrando un cuerpo del ejército aventurero e irresponsable dirigido por criminales propósitos de conquista y sometimiento. El mundo de Berlioz iba disolviéndose en la muerte: las de sus hermanas Adèle y Nanci y las de Haléy y Delacroix, las de Vigny, Schumann, Nerval, el enclaustramiento de Lizt, la desaparición de Chopin y Mendessohn... Pero había que montar *Troyanos*, y el director del Teatro Lírico se aventuró en esa difícil empresa, aunque sometiendo a la obra a una expurgación inmisericorde.

Con todo, “on peut dire hardiment que *Les Troyens* sont, à ce jour encore, *l’opéra le plus admirable de solidité et de grandeur parti d’une plume française*”,²⁰⁶ que Berlioz nunca pudo escuchar entera de principio a fin, como tampoco sabría que la posteridad preferiría *Carmen* y *Sansón y Dalila* a su obra maestra “demasiado virgiliana sin llegar a ser homérica del todo”. Comenzó entonces su recorrido por la “zona del silencio”, silencio —dice Pourtalès— del corazón y de la imaginación y, sobre todo, silencio del pensamiento, silencio de la razón en la soledad del misántropo, que se encamina a la nada, mientras Wagner ya aceptaba, mayestático, los favores y el fervor de Luis II de Baviera. Berlioz, derrumbado en su lecho de enfermo, sólo podía volver el rostro hacia las desnudas paredes de su habitación.

Los poderes del mundo, no se diga los de la realeza, lo habían sepultado en el olvido; a Meyerbeer le aguardaban en cambio funerales “de Estado”, o su equivalente. Un momento de misericordiosa justicia le hizo oficial de la *Legion d’honneur* cuando le puso punto final al Epílogo de sus *Mémoires*:²⁰⁷

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 898.

²⁰⁷ Berlioz, Hector, *Memorias*, traducción de J. Vega Merino, Madrid, 1985, pp. 298-314.

Mi carrera ha terminado. Ya no compongo música, ya no dirijo conciertos, ya no escribo ni en prosa ni verso; he renunciado a mi labor de crítico; todas las empresas musicales que había comenzado ya están hoy concluidas, ya no quiero hacer nada, y no hago sino leer, meditar, luchar contra un tedio mortal y padecer una incurable neuralgia que me tortura día y noche... Tengo ya sesenta y un años; ya no me quedan esperanzas, ni ilusiones, ni vastos pensamientos; mi hijo se encuentra casi siempre lejos de mí; vivo solo; mi desprecio por la imbecilidad y la desvergüenza de los hombres, mi odio por su atroz ferocidad no tienen límites; y a cada instante digo a la muerte: ¡Cuando quieras! ¿Por qué tanta tardanza?

Un extraño y final enamoramiento, misterioso, recobrando a la joven de zapatillas rosas, le llevó a Ginebra: “le pays est charmant, le lac bien pur, bien bien, bien profond...” puro, bello y profundo como la inspiración de Berlioz, muerto la mañana del 8 de marzo de 1869. Hubiera deseado un epitafio shakesperiano: propongo que fuera como sigue: “Yace aquí quien vivió una historia, un cuento contado por un idiota con grandes aspavientos, historia de ruido y furia, que él quiso ahogar entre músicas”.

CAPÍTULO OCTAVO

HERZEN

El fracaso de la Revolución de 1848, en Francia primero y después en Alemania, Italia, Polonia y Australia, en Europa entera, tuvo múltiples consecuencias negativas en el proceso de implantación y vigencia de los derechos prometidos por la originaria y fundante de 1789.²⁰⁸ A la hora de las rebeliones individualistas que responden a los nombres de Novalis, Grillparzer, Gauguin, Goya y Berlioz, es conveniente examinar y añadir la de Alexander Ivanovich Herzen (1812-1870), padre ideológico del populismo ruso, cuya obra merece una mirada atenta como producto no sólo de la experiencia del fracaso personal, vital, sino de su toma de conciencia y de posición ante un proyecto colectivo derrotado, el de la revolución proletaria de mediados del siglo XIX, que dejó huella en el canon de los derechos universales lentamente cristalizados hasta llegar a la Declaración de 1948, en la que las elites europeas y norteamericanas, espoleadas por el proyecto soviético, antagónico al mecanismo económico y social de Occidente, fijaron límites al Estado que el nacionalsocialismo y el fascismo habían perdido en el abismo totalitario y a los horrores inconcebibles del exterminio sistemático de grandes y pequeños grupos humanos, identificados entonces como *El Enemigo*, y después de la derrota de aquella pretensión, reconocidos como *La Víctima*, giros que impactaron hasta el derecho penal contemporáneo, obligado a un replanteamiento conceptual crítico, el de Ferrajoli notablemente. Dicho conocimiento obliga a seguirle el rastro a nociones centrales de ese pensar y a su génesis histórica. La obra de Herzen es útil en la reflexión que posibilita enlazar posiciones individuales de manifiesta inconformidad ante mundos y circunstancias singulares con el discurso jurídico-político de los derechos universales y su difusión hasta remotos lugares, originalmente excéntricos al núcleo euroamericano aglutinante de derechos y libertades, “reconocidos por la ley, fabricados desde la política y sancionados por la sociedad”. Fue, es la fertilidad del inconformismo la creatividad de la discrepancia; sus frutos son paulatinamente estimados como bienes públicos, como puntos

²⁰⁸ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

de referencia en la larga singladura que parte del siglo XVIII para arribar al XXI, entre tormentas y calmas chichas, mar gruesa, bancos mortíferos y monstruos abisales. Dichos referentes han salvado a más de una “tripulación” generacional de quedar desarbolada por el rugir furioso de los poderes político, religioso, económico, jurídico y mediático, cinco jinetes con vocación apocalíptica.

Tolstoi recordaba, con simpática precisión, su encuentro con Herzen medio siglo después de ocurrido: “Vivaz, sensible, inteligente, interesante, no muy alto, regordete... Herzen inmediatamente comenzó a hablarme como si hiciera mucho tiempo que nos conociéramos. Hallé encantadora su personalidad. Nunca había conocido a un hombre más atractivo. De los hombros para arriba está por encima de todos los políticos de su tiempo y del nuestro”.²⁰⁹ Los comentaristas de su obra subrayan su valor literario, y Berlin llega a decir que Dostoievsky “reconoció la poesía de sus escritos”, en la vena romántica que le nutría.

Olga Novikova²¹⁰ ha dejado establecido que

la edición completa de sus memorias (*Byloe i dumy 1852-1867*), traducidas al español, italiano, francés e inglés como *Mi pasado y mis pensamientos* o como *Pasado y pensamientos*, vieron la luz casi un siglo después... No obstante, el libro cumplió con su propósito y gracias a él Herzen pudo redimir y resucitar a sus muertos, confesar y analizar el pasado e incluso encontrar un camino hacia el futuro...

Una de las mayores aspiraciones del pensador ruso con la escritura de esta autobiografía (“no una monografía histórica sino el reflejo de la historia en un hombre a quien encontró en el camino”, como la caracterizó el propio Herzen) fue la de superar el viejo antagonismo entre la existencia y el pensamiento, entre lo práctico y lo ideal, y Franco Venturi, en su obra pionera acerca del populismo ruso,²¹¹ sostiene que “el socialismo premarxista ruso, antes de cristalizarse en un movimiento político”, no se había expresado en una doctrina, sino en una vida: la de Herzen y sus inquebrantables acontecimientos de la memoria, como él solía decir.

Los hechos de la suya son muy conocidos: nació el 6 de abril de 1812, poco antes de que *La Grande Armée* llegara a Moscú para sembrar, a golpe

²⁰⁹ Berlin, Isahi, *Contra la corriente*, México, 1983, pp. 261-286.

²¹⁰ Estudio preliminar a *Pasado y pensamiento* de Alexander I. Herzen, Madrid, 1994, pp. IX-XLIX.

²¹¹ Venturi, Franco, *El populismo ruso* (edición original italiano de 1952), traducción de Esther Benítez, Madrid, 1981, pp. (1er tomo) 99-150.

de bayoneta, “la lengua francesa y el municipio libre” (pero no el “jacobinismo”, como sostiene errónea e infundadamente Novikova), de un matrimonio irregular entre Ivan Yakoleu, rico aristócrata (usado por Napoleón como “correo del zar”) y Luiza Haag, alemana luterana de diecisiete años. Gracias al mariscal Mortier, duque de Treviso, pudo la familia escapar de la ciudad en llamas, protegida por un salvaconducto imperial, con la condición de llevar una carta de Bonaparte a Alejandro II, proponiéndole una paz imposible. A los trece años, el futuro socialista-populista supo de la insurrección militar de los jóvenes y heroicos generales de la guarnición de San Petersburgo, el 14 de diciembre de 1825, para reclamar libertades y derechos en el marco de un gobierno constitucional: eran los legendarios “dembrietas”, aureolados de romanticismo, que capturarían la imaginación de otros futuros revolucionarios, en Rusia y en Europa entera, inspiración de poetas y novelistas, materia prima de una historia rocambolesca de fracasos y derrotas, pero también de heroísmo y generosidad, equivocados o no.

En su enorme y melancólica casa, junto al Arbat, educó Ivan A Yakolev a su hijo, a quien le dio *el sobrenombre de Herzen*, como para hacer hincapié en el hecho de que era hijo de una unión irregular, un asunto del corazón... Recibió la educación normal de un noble de su época, es decir, fue cuidado por una hueste de institutrices y educado por tutores privados, alemanes y franceses, cuidadosamente escogidos por su neurótico, irritable, devoto y suspicaz padre. Se tomó todo cuidado para que desarrollara sus facultades. Fue un niño vivaz e imaginativo y absorbió fácil y ansiosamente los conocimientos. Su padre lo amó a su manera... un carácter (el de su padre) difícil como el del Príncipe Bolkonsky de Tolstoi. Vivió con todas las puertas y ventanas cerradas y las persianas permanentemente bajadas y, con excepción de unos cuantos viejos amigos y su propio hermano, no vio virtualmente a nadie.²¹²

Su tutor francés —al decir de Berlin— le aseguró que Luis XVI fue ejecutado por “traicionar a su patria”, lo que dio pie para hacerle conocer los ideales de la Revolución, la de libertad e igualdad, fraternidad y felicidad, austeridad y patriotismo, y el de la democracia republicana como única forma de gobierno de hombres y mujeres libres, iguales ante la ley y leales a sus convicciones personales en una sociedad tolerante y creativa. La cruel represión del episodio dembrieta lo apartó de antiguas convicciones; se preguntó sobre el valor de la ley en el despotismo zarista, abriéndose un abismo emocional entre él y la autocracia. Se convirtió entonces en “disidente”, lo que no era tan sencillo (ni lo es ahora) en Rusia.

²¹² Berlin, *op. cit.*, pp. 263 y 264.

“Un día de verano, Alexander y su amigo Nikolai Ogarev subieron a las colinas del Gorrión, desde las cuales se veía toda Moscú y juraron allí sacrificar su vida en la lucha contra el despotismo, siguiendo el ejemplo de los héroes del catorce de diciembre”.²¹³ Años más tarde, Herzen acabaría por comprender que los decembristas heroicos habían basado su conjura en ideales e ideas de la Ilustración del siglo XVIII, ya entonces en declive, identificándose con una cultura ajena importada precisamente por las elites a las que había declaradose la guerra, en manifiesta confusión de trágicas consecuencias. “Su fallida revuelta —sostiene Novikova— planteaba problemas muy semejantes a los que había afrontado la sociedad francesa unos treinta años antes: las relaciones entre señores y campesinos, el régimen constitucional de gobierno, el origen de la propiedad²¹⁴ y los derechos del hombre”.

Además, los decembristas introdujeron el factor moral y el elemento psicológico, su sentimiento de culpabilidad y su aislamiento social y económico frente a un pueblo esclavizado por la minoría adicta a los Romanoff del que provenían los privilegios de la casta decembrista, que ahora los repudiaba. En dicha contradicción Herzen se matriculó en la Universidad de Moscú y se adentró en Kant y en la metafísica alemana, Schelling y Hegel a la cabeza. También leyó los textos de los historiadores franceses Guizot y Thierry, y los de socialistas utópicos como Saint-Simon, Fourier, Enfantin y Leroux, desafiando la censura de libros prohibidos.

Acariciando el peligro, las consecuencias no tardarían en llegar: fue arrestado, junto con otros estudiantes, y a pesar de la poderosa influencia paterna, desterrado a la frontera asiática, en Vyatka, para trabajar en la administración pública de aquel remoto lugar en el que se distinguió como burócrata competente. Logró su padre, visto el comportamiento correcto de su hijo, que éste se acercara a Moscú para residir en Vladimir, en donde casó con su prima Natalia Zajarina. Finalmente, regresó a Moscú en la década de 1840 y obtuvo un cargo oficial en San Petersburgo. Se impuso entonces de una cuestión que dividiría a la intelectualidad política rusa, es decir, el debate entre “occidentalistas” y “eslavófilos”, animado por las *Cartas filosóficas* de Chaadaev, quien veía en el pasado de Rusia la clave para descifrar y encaminar el porvenir y no en las disquisiciones, teorías, postulados y axiomas de la Ilustración dieciochesca que sólo había logrado construir en Rusia una elite de “esclavos ilustrados” (para echar mano de la paradójica expresión de Herzen). Chaadaev —al decir de Novikova— hegeliano y religioso, encontraba en el cristianismo la máxima expresión de la libertad y la justicia, pero

²¹³ Novikova, Olga, *op. cit.*, p. XIII.

²¹⁴ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

viscitudes históricas lo habían apartado del mundo de esa senda, la única que conduciría al espíritu a libertar al pueblo ruso. Rusia no tenía historia propiamente dicha, y vivía sólo en presente, privada de pasado y de futuro, sociedad *acrónica* y además, atópica, pues la inmensidad de su territorio negaba posibilidades a una política racional homogénea, a menos que se contara con la Iglesia ortodoxa, ya burocratizada por el zarismo. Era preciso propugnar su alianza con la católica, que había sido fundamental en civilizar al Occidente cristiano mediante métodos muy distintos a los despóticos de Pedro El Grande y de Catalina. Herzen compartía la opinión de Chadaev de que el progreso era desarrollo de la libertad, sin las connotaciones religiosas del filósofo cristiano. Coincidió con él en la tesis de que Rusia y su desarrollo eran excepcionales en el mundo, pero que habría de abrirse a Occidente, y que ésa era la tarea más importante de las elites del Imperio.²¹⁵

En 1847, muerto su padre y en posesión de su cuantiosa herencia, Herzen abandonó Rusia sin saber que no habría retorno para él, y viajó a Alemania lujosamente, acompañado de Natalia.

El arribo a París fue decisivo en la formación ideológica del todavía joven Herzen, pues en “la codiciada metrópolis” trabó conocimiento con Bakunin y Proudhon, el ala de extrema izquierda del socialismo revolucionario. El gobierno ruso reaccionó con viva reocupación ante esas “liasons dangereuses” del súbdito del zar, convenciéndole a regresar. Al negarse a acatar tan peregrina y despótica ocurrencia, confiscó su fortuna y la de su madre, pero los buenos y poderosos contactos de Rotschild, a quien el joven aristócrata rebelde “caía bien”, lograron recuperar dichos dineros, y con ellos, su independencia, lo que le permite, además, acudir a remediar la indigencia que padecían otros exiliados políticos, compañeros de las causas revolucionarias de toda Europa. Berlin sostiene que la vida en París permitió a Herzen articular “un devastador análisis de la degradación de la burguesía francesa” (afirmación que es preciso tomar “cum grano salis”, pues bien sabido es que a Berlin nunca le agradó ni simpatizó nunca con lo francés, y menos aún con Marx: enamorado del ladrillo de Londres y del liberalismo capitalista, urdido en inglesas escuelas).²¹⁶

Su labor periodística (*Cartas desde la Avenue Marigny*) fue aplaudida por la alta calidad de su escritura.

La perspectiva de Herzen en estos ensayos es una combinación de idealismo optimista, la visión de una sociedad libre, intelectual y moralmente, cuyos

²¹⁵ Novikova, *op. cit.*, pp. XIX y XX.

²¹⁶ Berlin, *op. cit.*, p. 26.

principios él vio en la clase trabajadora francesa; fe en la revolución radical que crearía las condiciones para su liberación; pero con esto, una profunda desconfianza de todas las fórmulas generales, de los programas y gritos de batalla de los partidos políticos, de las grandes metas oficiales...²¹⁷

Su pesimismo acreció con la derrota de la insurrección proletaria de julio de 1848²¹⁸ y el golpe de Estado del Pequeño Napoléon. Herzen adoptó, sabia y afortunadamente, la nacionalidad suiza; infortunadamente conoció, casi al mismo tiempo, la infidelidad conyugal y la traición del amigo (y escribió dolorido aquel fracaso en líneas que a Berlin le parecen “totalmente egocéntricas”, sin reparar el lord de circunstancias, ni por un momento, que no podrían haber sido escritas de otro modo). Después de esa crisis personal, buscó refugio, para él y las tres hijas que le quedaban, en Londres, a donde llegó en 1851, para fundar, con Nikolav Ogarev (aquel amigo juvenil con quien juró combatir la tiranía) un periódico en ruso, de caracteres cirílicos, *La Estrella Polar*, en el que aparecieron publicados capítulos iniciales de *Mi pasado y mis pensamientos*, libro de memorias con el que alcanzaría la celebridad literaria y política, y cuya primera edición íntegra apareció entre 1861 y 1867; sus *Obras completas* lo hicieron poco tiempo después del triunfo de la Revolución de Octubre en Rusia, ya trasmutada en Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, “un hermoso monumento de erudición”, como Berlin no tiene más remedio que admitir.

En Ginebra, Herzen emprendió una nueva aventura: la fundación del famoso periódico, el más celebrado de los “panfletos” revolucionarios rusos: *La Campana (Kolokol)*, que tuvo enorme éxito. “Reunió en torno de sí a todo aquel que no estaba intimidado... comenzó a penetrar a Rusia por rutas secretas y fue leído regularmente por altos funcionarios de la autocracia zarista”, hasta por el propio Alejandro II, quien según cuenta la tradición, llegó a corregir algunas arbitrariedades gubernamentales denunciadas por Herzen. El jefe de la policía política rusa daba sus pasos pendientes de las reacciones de *La Campana* y sufría lo indecible cuando no conseguía tener entre las manos el último número que llegaba, invariable y explicablemente, retrasado. El éxito tuvo otras consecuencias y convirtió a Herzen en leyenda, la del opositor valiente y lúcido que todos ansiaban conocer, aun aquellos que le miraban como un enemigo, peligroso e impredecible. La muerte de Nicolás I y el advenimiento de Alejandro II marcaron un compás de espera en la oposición exiliada, y Herzen también cayó en la trampa, aun-

²¹⁷ *Ibidem*, p. 269.

²¹⁸ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

que su crédito se mantuvo intacto, pero no cuando se atrevió a defender la independencia de Polonia, pues el chauvinismo ruso salió entonces a la superficie, atacando a Herzen como “traidor a la patria”, esa que le había sido tan adversa, esa patria torturadora y obtusa, patria patrioter a ingrata. Fue el principio del fin de *La Campana*. Los Gouncourt también contribuyeron a su fama, y en sus *Diarios* dejaron pintado un atractivo retrato de Herzen:

Una máscara socrática con el color y la carne transparente de un retrato de Rubens, una marca roja entre cejas como una marca de fuego, pelo y barba grisáceas... Conforme habla hay una constante risilla irónica que se eleva y cae en su garganta. Su voz es suave, melancólica, musical, sin nada de la áspera sonoridad que pudiera uno esperar de su enorme cuello; las ideas son finas, delicadas, pungentes, a veces sutiles, siempre definidas, iluminadas por palabras que toman tiempo para llegar, pero que poseen siempre la feliz calidad del francés cuando es hablado por un extranjero civilizado e ingenioso... Habla de Bakunin, de sus once meses en prisión encadenado a un muro, de su escape de Siberia por el río Amur, de su regreso a través de California, de su llegada a Londres donde, después de su tormentoso, húmedo abrazo sus primeras palabras (a Herzen) fueron “¿Puede uno conseguir ostras aquí?”²¹⁹

Berlin, en su bosquejo biográfico (en realidad, el prólogo a la edición inglesa de *Mi pasado y mis pensamientos*) reconoce que Herzen estuvo más cerca de los franceses y los suizos, hasta de los italianos, e inclusive de los alemanes que de los ingleses, “demasiado insulares, demasiado faltos de imaginación, demasiado materialistas y autosatisfechos” (que no parecen haber cambiado mucho, de entonces ahora). Se dedicó a educar a sus hijos confiándolos a Malwida von Meysenburg, amiga de Nietzsche y de Romain Rolland. Convirtióse en amante de la esposa de Ogarev ¡sin que la amistad con el marido no sufriera demérito alguno! Mientras, procuró aclarar su enfoque del futuro de Rusia y, a diferencia de los bolcheviques ortodoxos, lo vislumbró encabezado, no por los obreros, sino por los campesinos y su tradición colectivista, aun cuando “hacia el final de su vida comenzara a reconocer la significación histórica de los trabajadores urbanos organizados”.²²⁰ Empero, no idealizó a unos ni a otros, pues “era consciente del abismo que existía entre la intelectualidad y las masas ignorantes”. Sus llamadas a la elite rusa de acercarse al pueblo, para aprender de él, fueron centrales en el populismo ruso,²²¹ que lo tuvo a él como Gran Profeta. Como todo profeta, fue históri-

²¹⁹ Berlin, *op. cit.*, p. 277.

²²⁰ *Ibidem*, p. 279.

²²¹ Williams, Beryl, “Herzen, Alexander Ivanovich”, *Enciclopedia del pensamiento político*, Madrid, 1989.

camente desacertado, pero en sus textos continuó viva la flama sagrada de la rebelión personal con sus intransigencias y sus sombras, con lo que tuvo de admirable y lo que conllevó de deplorable en el vaivén entre lo exultante de sus éxitos y los infiernos de la depresión, de su eterna nostalgia de Rusia (tan aguda y dolorosa como la de Cabrera Infante por Cuba) y la conciencia del imposible retorno al país que había dejado de ser suyo, antes mental, pero, después, geográfica y físicamente.

Tampoco tuvo entrada con Marx, a cuyos ojos Herzen era un “hereje”, un “paneslavista imperialista”, según lo sostiene Novikova, quien ha esquematizado las diferencias entre uno y otro: Herzen rechazó el modelo de socialismo autoritario del marxismo, detestado toda restricción actual a la libertad individual a cambio de un potencial futuro, libre e igualitario, sofisma que advirtió perspicazmente, para desesperación y condena de los redentores leninistas, tan celosos de las recetas exclusivas de sus padres anglogermanos y del sagrado honor de esa “madrecita” rusa suya. También lo separaban “las inexorables leyes de la Historia”, tan caras a Marx y tan repulsivas a Herzen y, sobre todo, la identificación del actor del cambio y del motor del mismo: ¿obreros? ¿campesinos?, ¿obreros versus campesinos? Lo cierto es que ni Marx fue obrero ni campesino Herzen, ni lo fueron sus padres ni sus hermanos, aunque ambos hablaran en nombre de éstos y aquéllos sin que casi nadie reparara en este gran inconveniente, empírico y moral, en aquellos revueltos días que impidieron que se conocieran, frente a frente, los dos heraldos del “porvenir luminoso”, que acabó por defraudar a todos los supervivientes del naufragio de La Revolución Definitiva, anunciada y promovida por ambos, cuyos malentendidos no lo eran tanto como quisieron ver algunos “guardias” del canon revolucionario hasta hace relativamente poco tiempo.

En los ensayos escritos para *Kóloko*²²² Herzen expuso sus reflexiones sobre el socialismo, examinó los aspectos económicos y teóricos de la *obshina* (la tradición colectivista agraria rusa) y propugnó la necesidad de convocar a una especie de *Asamblea Constituyente*, la *Zemskaya Duma* (nombre felicísimo por cetero y aglutinante, como explica Novikova, pues las palabras “sobor”, raíz de *sobornost*, que significa “consejo” y *zemski*, que se traduce como “nacional”, formaban parte del vocabulario ideológico de los eslavófilos, mientras que la misma idea del consejo nacional evocaba para los occidentalistas la Asamblea Constituyente francesa.²²³

²²² *Vid. supra.*

²²³ Novikova, *op. cit.*, nota de la página XXXIV.

Su fe en el papel transformador que el campesinado ruso podía y debía prestar a la revolución procedía —según Berlin— de Rousseau (que a Berlin, por cierto, no le gustaba ni tantito),²²⁴ fue amortiguándose con el paso de los años, convencido Herzen finalmente de que “los hombres son menos maleables de lo que se creía en el siglo XVIII, ni buscan realmente la *libertad*, sino la *seguridad* y con eso quedan fatalmente desarboladas. La nueva generación de conspiradores nihilistas encontró *alla Turgenev* en esta claudicación” motivo para hacerle el vacío al no tan viejo Herzen; el sí ya muy viejo y barbudo Tolstoi le volvió la espalda, reacio como era el terrateniente aristocrático de Yásnaia Poliana a todo compromiso político.

De Ginebra, abandonado para siempre inhóspita Londres, viajó a Florencia. Regresó a Paris para morir ahí la víspera del inicio de hostilidades de la Guerra Franco-Prusiana, víctima de la neumonía, en una fría y gris madrugada, el 21 de enero de 1870, a los cincuenta y ocho años de su edad y al cabo de una penosa y delirante agonía. Está enterrado en Niza bajo una estatua suya, “de grandeur natural”.

Además del interés multiplicado que el populismo ruso y Herzen y Chernyshevski despiertan entre historiadores, los teorizantes de la política, sociólogos, antropólogos y etnólogos, el fenómeno ruso es veta para análisis y reflexiones sobre el alcance y el sentido del romanticismo político y sus desembocaduras históricas y jurídicas. No debe olvidarse que en la inicial disputa entre occidentalizadores y eslavófilos estos últimos estimaron que su tarea central, primordial y prioritaria estribaría en “insertar los elementos populares, la *obshina* y el *mir*, la totalidad del mundo campesino, *en una visión ya no ilustrada (estatalista o liberal) sino religiosa y romántica*”,²²⁵ que acabaría por convertirse en una retórica reaccionaria y conservadora, pues “el injerto fue a menudo artificioso y realizado sin precisión”. Los eslavófilos urdieron una religión del pueblo ruso como respuesta a la especificidad eslava, al despotismo oriental de aquel inabarcable Imperio, sin llegar a desentrañar que los pueblos y sus valores eran los que posibilitaban la secular opresión. Contrapusieron a la autocracia una utopía —dice Venturi— y precisamente esta actitud religiosa acabó alejándolos de la libertad. Su destino reaccionario no derivaba del carácter feudal de sus ideas, sino de su democratismo abstracto, de su ciega adoración del pueblo ruso.

Lo que tenían también en mente era renunciar a métodos bárbaros para combatir la barbarie y los despotismos. “Precisamente en esta actitud

²²⁴ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

²²⁵ Venturi, F, *op. cit.*, p. 43 (Introducción).

parece hallarse la razón más profunda del interés actual por estos personajes, tan alejados de la Rusia de hoy; por estos románticos decimonónicos”,²²⁶ cuyos ecos pueden oírse en las páginas de Solzhenitsyn, denuncia de un Estado burocráticamente despótico. La desembocadura acabó arrasando con la Unión Soviética como estructura jurídico-política a menos de un siglo de su casi inverosímil fundación y el del *Gulag*, aberración criminal y enorme desvarío de la razón derrotada al desplomarse el optimismo de la Ilustración y de sus bondades espirituales, dejando profundas heridas que no acaban todavía de cicatrizar, en Oriente y Occidente. Cuba y Corea son las reliquias últimas de aquella mala pasada de la historia, plagada de “buenas intenciones”.

Después de un siglo (XVIII) en que Rusia había mirado a Europa, imitándola, utilizándola, sirviéndose de ella, se produce ahora una profunda desilusión, una invencible repulsión ante la Europa salida de la Revolución francesa... mezclada con una creciente desconfianza en la capacidad ideal de Rusia para europeizarse por completo.²²⁷

En la polémica histórica de los occidentalistas rusos y los eslavófilos, Herzen destaca al proponer una suerte de síntesis de los antagonismos:

El poderoso pensamiento del Occidente, en el último término de su largo desenvolvimiento histórico, será lo único que logrará fecundar los gérmenes adormecidos en el seno del orden patriarcal de los pueblos eslavos. El *artel* (la asociación obrera) y la comuna rural (*obshina*), la repartición de las cosechas, los productos y las tierras, las asambleas comunales y el agrupamiento de los pueblos en unidades distritales que se autoadministren, todo esto será el fundamento de un *régimen nacional de libertad*. Pero esas bases no son aún sino piedras dispersas que sin el pensamiento occidental, quedarían como cimientos inconclusos.²²⁸

Habría que advertir que esta *toma de posición* ocurría cuando Herzen ya había quedado desilusionado a raíz del fracaso de una revolución “interrumpida”, la de 1848.²²⁹ Dice Venturi que “de un modo muy original” Herzen trató de aunar su admiración por Proudhon con su esperanza en Blanqui y su voluntad insurreccional (funcionando antitéticamente en su realidad histórica), pero hay algo más, que Venturi tuvo el tino de subra-

²²⁶ *Ibidem*, p. 44.

²²⁷ *Ibidem*, p. 45.

²²⁸ Venturi, *op. cit.*, p. 47.

²²⁹ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

yar: “el maravilloso escritor que fue Herzen”, raro privilegio entre activistas políticos, que no suelen ser maestros del estilo literario. Esto lo hizo atractivo y famoso y redobló el actual interés por su obra (como lo demuestra a las claras la monumental de Venturi y el papel en ella desempeñada por Herzen, como personaje y como motivo, pero también como “motor” del libro). Herzen contribuyó, con la fuerza de su pluma y la perseverancia de sus estudios, a examinar las posibilidades de “una revolución desde arriba mejor que desde abajo” en la fórmula de Alejandro II, preferible a las estériles conjuras y conspiraciones que brotaban, de la noche a la mañana, lo largo de toda Europa.

El problema fundamental de aquella época fue la *relación entre la renaciente voluntad de libertad y la exigencia de igualdad* y después de revolución social. Estas dos ideas y estas dos aspiraciones políticas resurgieron juntas durante la guerra de Crimea y tomaron mil formas en el debate entre Herzen y Chicherin, Herzen y Kavelin, Herzen y Chernyshevski, Herzen y Ogarëv... Contra el forzado intento de divorciar a quienes vivieran y sufrieran juntos, existe siempre *un hombre genial*, Alexandre Ivanóvich Herzen, que *escapa orgánicamente a toda académica y partidista clasificación*.²³⁰

Su pensamiento teórico y su experiencia personal, tan impactante, son el tema de las líneas que siguen, a fin de proponer otra figura “romántica” en la política y el derecho de su tiempo.

“No creo en que haya dudas —escribe Venturi— sobre el momento del surgimiento de la ideología en la mente de Herzen, de Bakunin, de Chernyshevski”.²³¹ El término *ad quem*, en el otro extremo, es el 10. de marzo de 1881, día en que el Comité Ejecutivo de *Narodnaya voila* tuvo éxito en su atentado contra Alejandro II. A partir de entonces, el movimiento revolucionario ruso ya no tendrá una plataforma única. Todo el socialismo ruso es populista desde 1848 hasta 1881.²³² Después, será socialista revolucionario, socialdemócrata, menchevique, bolchevique, anarquista. En aquel entonces y de dicho tranco —concluye el rusólogo italiano— surgieron los supuestos ideales, la psicología y los “tipos humanos” que condicionaron la sublevación de 1917. “Populismo” —aclara el autor de la monografía— es la traducción de la palabra rusa *narodnichestvo*. Derivada de *narod*, pueblo, no comenzó a usarse hasta 1870. Casi simultáneamente entró en uso también el término *narodnik*, “populista”. Es decir, sólo cuando el movimiento adqui-

²³⁰ Venturi, *op. cit.*, pp. 56 y 57.

²³¹ *Op. cit.*, p. 88. Véase Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

²³² *Op. cit.*, p. 89.

rió una forma más organizada y consiguió fuerza y virulencia se acuñó una palabra para distinguirlo. Antes se había hablado de socialistas, de comunistas, de radicales, de nihilistas. Y cada una de estas designaciones refleja un aspecto, una fase del populismo. Herzen puede ser considerado el creador del populismo.

Antes de convertirse en un movimiento político —ya lo hemos oído—, el populismo no se había expresado en una doctrina, sino en una vida, la de Herzen. “Cuando en los años sesenta el populismo se convierta en una corriente política, se olvidará en cierto modo a Herzen y se renegara de él, pues trasmitió a la nueva generación su vida de buscador y crítico político y no un pensamiento acabado. Esto constituirá la amargura de sus últimos años, el cierre doloroso de una vida tan extraordinariamente libre e inteligente”.²³³ Ya hemos aludido a distintos elementos a tener en cuenta para leer a Herzen: su apasionado compromiso juvenil contra el despotismo, su sensación de gozar privilegios indebidos en un mar de pobreza y opresión y su vocación literaria, puesta al servicio de la causa libertadora después del fracaso de los jóvenes héroes decembristas y de la represión de Nicolás II, desatada inmisericorde a partir de aquellos hechos. Es su exilio de Rusia, a la que nunca regresará, lo que posibilitó su influencia entre la *intelligentsia* y fue su capacidad de relacionarse, su simpatía y chispeante ingenio, así como su independencia económica, la que le abrieron las puertas de los pensadores, artistas y políticos occidentales. Es también su repulsión a los grandes y declamatorios sistemas filosóficos al modo hegeliano lo que le llevaría a hacer de su vida y de su pasado una fuente ideática poderosa y convincente, convirtiendo su autobiografía en una espléndida biografía “de ideas”.

Uno de los idearios más fructíferos del “decembrismo”, al decir de Venturi, fue “la forma de renuncia, a favor del pueblo que el movimiento ruso asumió con mayor claridad que otros muchos movimientos contemporáneos y semejantes en Europa. Esta voluntad de establecer, *mediante el sacrificio*, un puente entre la elite ilustrada y las masas campesinas, *por encima del Estado absolutista y contra él*”. Es cierto, por otra parte, que había un precedente —recuerda Venturi—: el de la noche del cuatro de agosto de 1789. Pero las condiciones eran distintas; en Rusia no se había desencadenado “el gran miedo”; los nobles no tenían que sacrificar de inmediato lo que corrían el riesgo de perder y, por lo demás, también en la Revolución francesa aquel gesto quedó como un ejemplo de generosidad.²³⁴ En esa fuente decembris-

²³³ Venturi, *op. cit.*, p. 99.

²³⁴ *Ibidem*, p. 101.

ta —ya se ha dicho aquí— bebieron Herzen, Bakunin y Chernyshevski; las relaciones de ellos con Herzen mereciera capítulo aparte. Es útil analizar además de *Pasado y pensamiento*, magna autobiografía, las contribuciones de Herzen en el *Kolokol*, el exitoso periódico que Herzen ideó y publicó en Ginebra y en Londres, donde buscó refugio después del fracaso parisino de 1848. “Derrotados el 13 de junio, nos dispersamos llenos de esperanzas. Después, todo ha perecido. Francia se ha convertido en una cueva de ladrones y en un pueblo de lacayos... Yo lo he perdido todo; perdí en un naufragio a mi madre y a uno de mis hijos, perdí a mi mujer. Derrotado incluso en mi hogar, tras pruebas terribles y amargas me arrastro, sin ocupación ni meta de un país a otro”. No tenía amigos, ni programa ni alguna exaltación vital cuando desembarcó en la ciudad de las “nieblas eternas”, a finales de agosto de 1852. Lo que había perdido en 1848 no fue —como se dijo— “la fe” en las revoluciones violentas, sino su “amor” por ellas. Pronto se distanció también del grupo de alemanes marxistas, que sin fundamento calumniaban a Bakunin, entonces preso en San Petersburgo, calificándolo de agente zarista. Resultaba ciertamente inverosímil serlo desde su lúgubre celda en la prisión de Pedro y Pablo en las riberas del Neva, pero Marx andaba entonces a la greña con Rusia, prefiriendo a Turquía en el análisis de potencialidades revolucionarias. En 1853, los polacos exiliados ayudaron a Herzen a conseguir una imprenta de caracteres cirílicos. El primer pliego de esta “libre topografía rusa en Londres” fue un llamamiento: “A los hermanos de Rusia”.

Herzen acertaba psicológicamente cuando proclamaba “No se puede ser hombre, libre y tener siervos domésticos, comprados como mercancía y vendidos como un rebaño. No se puede ser hombre libre y tener derecho a azotar a los campesinos y a mandar apalear a los siervos domésticos. No se puede hablar siquiera de derechos humanos cuando se es dueño de almas humanas”.

El zar, con la esclavitud de los siervos, esclavizaba también a los amos. La amenaza de una *jacquerie* era real, pues —se decía— delitos terribles traen consigo terribles consecuencias. Herzen, desde las páginas en cirílico, enfocó la cuestión: “La palabra socialismo no es conocida por nuestro pueblo, pero su significado está próximo al alma del hombre ruso que vivía su vida en la *obshina* rural y en el *artel* obrero. En el socialismo Rusia se une a la revolución. Tales inundaciones oceánicas no se pueden detener a latigazos. Hacedos a un lado si no queréis ahogaros, o nadad con la corriente”.²³⁵ Las fuerzas más activas existentes en Rusia irán —según el exiliado— el elemento anarquista de la nobleza y el elemento comunista en el pueblo.

²³⁵ *Ibidem*, p. 225.

“Tierra y libertad” fue la consigna de aquel entonces, es decir, la liberación de los siervos y las reparticiones agrarias que evitarían el horror de un proletariado agrícola de veinte millones de hombres rusos vagando en las inmensidades de sabanas, estepas y tundras en busca de un pedazo de pan.

El propio Herzen dejó claro que la idea de crear *Kolokol* (“La Campana”) fue de Ogarev y no suya. Ogarev había llegado a Londres en 1856 y, con él, el socio, el compañero de luchas, el amigo venido de la feliz adolescencia de ambos, que la represión zarista había destruido; a Herzen lo lanzó a la política y la errancia, mientras que Ogarev tomaba otros caminos, que ahora confluían con los de su antiguo camarada. Inglaterra les estaba mostrando a ambos la importancia de la opinión pública para obtener transformaciones legisladas.

Como ocurre con las empresas del periodismo político, pronto el *Kolokol* levantó ampollas a izquierdas y derechas, y las rupturas no se hicieron esperar: liberales doctrinarios y radicales (Chernyshevski) se apartaron o fueron apartados de sus páginas y ni sabihondos académicos ni biliosos nihilistas cupieron más ahí. Se trataba también de una “incomunicación generacional”, que acabaría por aislar a Herzen al cabo del tiempo, dejándolo en un olvido tan injustificado como había sido su altivez ante las opiniones adversas a las suyas.

Herzen apuesta políticamente por una reforma agraria basada en la *obshina*; las disputas sobre el problema conllevaron la disminución del influjo de *Kolokol*, y Alejandro II no desaprovechó el declinar evidente del periódico para azuzar a sus agentes y atacar a Herzen y lo que éste representaba. Katkov, antiguo colaborador de Herzen, fue convencido para fungir como el Torquemada del *Kolokol*; la sublevación polaca fue la puntilla para aquel valiente y valioso panfleto periódico, que recogió durante años la expresión de la revolución que estaba incubada ya en lo más profundo del alma rusa. Al proponer una federación entre Polonia, Rusia y Ucrania, Herzen sepultó definitivamente su noble empresa esclarecedora, mató a su criatura y cortó para siempre con muchos con quienes había soñado un porvenir libre e igualitario para su patria que, decían, había sido traicionada por él.

La otra memorística de Herzen, *Pasado y pensamientos*, quiso ser, como la de Bakunin, una *Confesión*,²³⁶ una excepcional, en la línea de Agustín y Rousseau al recuperar *la temps perdu* por obra del recuerdo vivo, sin los falsos pudores y los justificantes de otras *Memoires* trasmutadas en alegatos *pro causa* del autor y sus ideas, de sus pasiones y afectos, como también de sus odios y antipatías, lo que en el fondo parece fatalmente inevitable, pero que ad-

²³⁶ Edición española traducida por Novikova, Madrid, 1994.

mite grados y matices importantes. Las de Herzen han sido unánimemente saludadas como obra maestra del género, originales y por ello modélicas para obras como las de Rechy M.,²³⁷ mexicano especialista en Herzen, que siguen la línea de entretener narración biográfica, ensayo, crítica académica, crítica política y literaria, retratos de personajes, atractivos o repulsivos, diarios de viajes y de aventuras (reales o imaginadas), la vida misma en toda su proteica manifestación hasta cuando parece monótona y plana, que nunca lo es realmente y menos en plumas como la de Herzen.

“No se trata de apuntes, sino de una *confesión*, alrededor de la cual y con cuyo pretexto se han reunido algunas impresiones sueltas del *Pasado* y algunas ideas retenidas de los *Pensamientos*”.²³⁸ Las notas para elaborarlas comenzaron con su destierro juvenil, primero en Vyatlea y después en Vladimir. Son la obra, en consecuencia, de toda una vida, que comenzó con unos *Apuntes de un joven*, publicados en 1840.

Es muy probable —dice Herzen— que ya haya sobrevalorado mucho este trabajo (“Pasado y Pensamientos”)... Puede ser que yo lea mucho más de lo que está escrito; lo que se cuenta despierte mis sueños y actúa como un jergológico que yo puedo descifrar porque poseo la clave. Es posible que sólo yo oiga levantarse espíritus bajo estas líneas... tal vez, pero no por eso aprecie menos este libro, el cual mucho tiempo me sirvió para sustituir personas y cosas que había perdido... Todo lo personal se deshoja rápidamente y uno ha de resignarse a ello. No se trata de desesperación, ni de vejez, ni del hielo de la indiferencia; *es una juventud de cabello encanecido*... Sólo por este camino se puede sobrevivir humanamente a algunas heridas. En un monje, no importa la edad que tenga, siempre están presentes un anciano y un adolescente... Lo que la juventud no tiene todavía, estará ya perdido en la vejez y las cosas con las cuales sueña la juventud sin tener un interés personal en ellas, salen por detrás de las nubes de la tormenta y de los resplandores de un modo más sossegado y claro y también como si no se hubiera tenido un interés personal... ¡Y que pasen de largo los sueños y los hombres!

Una caracterización lograda del político, “en la banca” o en el exilio, da una idea de las calidades de su escritura:

Esa clase de gente, que sufre por la necesidad de actividad política y no es capaz de estar a gusto recluyéndose entre las cuatro paredes de un despacho o en la vida privada. Son personas que no saben estar sin compañía; si se encuentran solos padecen de ataques de melancolía, se vuelven mimosos,

²³⁷ Inéditas.

²³⁸ Herzen, *op. cit.*, p. 3.

pelean con sus últimos amigos, ven por doquier intrigas contra ellos, y ellos mismos intrigan para desvelar las tretas inexistentes de los demás... Necesitan como el aire un escenario y un público; al subir a un estrado son héroes de verdad y son capaces de aguantar lo inaguantable. Les hace falta el estruendo, el trueno, necesitan pronunciar discursos, escuchar las réplicas de los enemigos, precisan la excitación de la lucha y la fiebre del peligro...²³⁹

El relato de su detención es también un alto ejemplo de narrativa, pleno de tensión y dramaticidad auténticas, así como la del proceso seguido en su contra y la extraña sentencia, que se adoptaba “tomando en consideración la juventud de los criminales, pues según las leyes se nos debería quitar la vida o condenar a trabajos forzados a perpetuidad, como a personas que habían sido sorprendidas injuriando a Su Majestad con canciones revolucionarias en el curso de un banquete”.²⁴⁰ ¡A tal grado llegaba el despotismo zarista, ya bien entrado el siglo XIX! pero también sirva el vergonzoso dictamen para apreciar la distancia recorrida y el esfuerzo empeñado para superar aquellas atrocidades.

Sin embargo —sigue contando Herzen—, el emperador, con su misericordia infinita, perdonaba a la mayor parte de los culpables, dejándoles vivir en su domicilio bajo control policial. Con respecto a los más culpables, ordenó en el exilio a provincias remotas, donde deberían desempeñar un servicio civil bajo el control de las autoridades locales, por un periodo de tiempo indefinido.

El talento de Herzen para llegar a la última profundidad que sus “miniaturas biográficas” es subrayable. Bastaría recordar el retrato de Granovski:

En el final de aquella época difícil y en la que todo estaba oprimido, en la que sólo la bajeza oficial hablaba en voz alta, la literatura se encontraba estancada y, en lugar de enseñarse la ciencia, se impartían clases de teoría de la esclavitud: los censores hacían gestos de desaprobación al leer las parábolas de Cristo y tachaban las fábulas de Kyrlov; en aquella época, uno se sentía aliviado al encontrarse con Granovski en su departamento. “No todo está perdido si él continúa su discurso”, pensaban todos, y respiraban con más libertad... Y eso que Granovski no era ni un luchador, como Belinski, ni un dialéctico, como Bakunin. Su fuerza no consistía en la polémica acerba o en la negación audaz, sino en la influencia moral positiva, en la confianza absoluta que suscitaba en los demás, en el esteticismo de su naturaleza, en la apacible sere-

²³⁹ *Ibidem*, p. 18.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 47.

nidad de su espíritu, en la pureza de su carácter y en su protesta profunda y permanente contra el orden existente en Rusia. No sólo sus palabras ejercían influencia, sino también su silencio: las ideas que no podían ser expresadas se dejaban ver tan claramente en las facciones de su rostro, que resultaba difícil no adivinarlas y más aún en un país donde la mezquina arbitrariedad había enseñado a todos a descifrar y entender la palabra oculta. En la lúgubre época de las persecuciones, desde 1848 hasta la muerte de Nicolás I, Granovski pudo mantener no sólo su departamento, sino su forma independiente de pensar y eso se debió a que, en él, el coraje caballeresco y la lealtad absoluta, propia del convencimiento apasionado se combinaban armónicamente con cierta delicadeza femenina con la suavidad de maneras y con un poderoso espíritu de reconciliación...²⁴¹

Dice Herzen que Granovski “tenía el don de poseer un extraordinario tacto de corazón”, y que en su alma, rebosante de amor, serena e indulgente, desaparecían las torpes discordias y se apagaba el grito de la susceptibilidad egoísta. Granovski, por la naturaleza de su alma, con todo su romanticismo y su reprobación de los extremismos, hubiera sido más bien hugonote y girondino que anabaptista y jacobino. “Tuberculoso, murió prematuramente, después de haber sido reconocida su fuerza cognitiva expresada públicamente en los cursos que impartió en la Universidad de Moscú y Moscú —escribía Herzen entonces—, tras su desaparición, se quedó vacía. Murió —añadía— rodeado del amor de la nueva generación, de la simpatía de toda la Rusia educada y del reconocimiento de sus enemigos”.²⁴²

La expresión que Herzen usó y popularizó en *Kolokol* para referirse a los paneslavistas, los eslavófilos, “nos enemigos les amigos”, nuestros amigos enemigos, amigos enemistados, pero amigos al fin y al cabo: feliz expresión. Era duro admitirlo, pero había en estos amigos enemistados con el progreso un culto algo infantil de lo popular; fueron parcialmente causantes del desprecio con que los intelectuales rusos miraban las historias, tradiciones y costumbres populares, ensalzadas por los eslavistas no por sus valores intrínsecos, sino por lo que tienen de refractarias al cambio, por su valor emblemático de inmovilidad disfrazada de “venerables” tradiciones.

La idea nacional —preciada y polémica— (que los eslavófilos ponían en la base de su concepción del mundo y de la historia)

por sí misma es una idea conservadora que implica la delimitación de los derechos de un pueblo *en detrimento* de los derechos de otros pueblos y la ene-

²⁴¹ *Ibidem*, pp. 73 y 74.

²⁴² *Ibidem*, p. 86.

mistad hacia éstos; en dicha idea están presentes tanto el concepto judío de la superioridad de la tribu como las aspiraciones aristocráticas al mayorazgo y a la pureza de sangre. La idea nacional, entendida como bandera, como himno de guerra, sólo se reviste de una aureola de gloria cuando un pueblo lucha por su independencia, cuando se sacude el yugo extranjero. Por eso, el sentimiento nacional, por exagerado que sea, rebosa de poesía en Italia y Polonia, mientras que en Alemania resulta grosero.²⁴³

Al cabo del tiempo la grosería sería algo más, una aberración moral y jurídica, arma de cobardes y perversos que se multiplicaron como hongos a todo lo ancho y largo de Alemania nacional-socialista.

En este punto Herzen tocaba uno de los mayores tópicos de su tiempo, el surgimiento pleno del sentimiento nacional italiano, alemán, polaco, irlandés, ucraniano, noruego. Pasquale Stanislao Mancini sería el campeón teórico de la causa y del nuevo derecho internacional, un *jus gentium* modernizado por él en la Universidad de Turín desde 1850, fecha de la inauguración de su cátedra célebre. Fue el discurso jurídico-político el que no sólo explicó, sino también impulsó el aglutinamiento de las regiones y las comunidades alrededor de un eje: el Estado nacional centralizado.

Mancini nació en Castel Barónia, en la Camponia en 1817, y cursó derecho en Nápoles, especializándose (¡noble tradición!) en la filosofía del derecho y el derecho penal,²⁴⁴ opción que han preferido pensadores tan valiosos como Beccaria y Ferrajoli, precursor y epígono, respectivamente.

Tenía que resultar grandemente atractivo un pensador jurídico que daba a la luz una obra como *Dei progressi del diritto nella società, nella legislazione e nella scienza* (1853), que conocía a Garibaldi y que encabezaba el Ministerio de Justicia del Piemonte, desde donde abogaba por la desaparición de las órdenes religiosas y del Concordato con la Santa Sede. Después, ministro de Instrucción Pública, logró abolir, en 1865, la pena de muerte. La política lo llevó a constituirse en máximo representante de la izquierda parlamentaria. Tuvo el honor (?) de ser maestro de derecho penal del rey Humberto y escribió, a la manera de Savigny, el tratado *La vocazione del nostro secolo per a riforma e la codificazione del diritto delle genti e l'ordinamento della giustizia internazionale*, cuyo mero título, además del guiño a lo alemán savigniano, es todo un programa, válido hasta hoy (y quizá hoy más que nunca).

Mancini sólidamente en una segunda oportunidad de encabezar el Ministerio de Justicia (1876) abolió nuevamente la pena de muerte, restable-

²⁴³ Herzen, *op. cit.*, pp. 92 y 93.

²⁴⁴ Pérez Luño, Antonio, "La filosofía jurídica de P. S. Mancini y su teoría de la nacionalidad", *Sobre la nacionalidad* de P. S. Mancini, traducción de Carrera Díaz, Madrid, 1985.

cida dos años antes, continuando así una antigua batalla de la Ilustración. Murió en Nápoles el 26 de diciembre de 1888.

La influencia del eclecticismo de Victor Cousin en Mancini es patente al encarar la vieja problemática de las relaciones entre la moral y el derecho, pero también los influjos de la tradición jurídica italiana —sostiene Pérez Luño—, la de Vico y su “jusnaturalismo abierto a la historia”, el aparato teórico de Romagnosi y el principio democrático nacional de Vecenzo Gioberti y Giuseppe Mazzini, por mencionar a los más destacables.

“En el derecho se produce la feliz alianza de la razón y la sensación de lo real con lo ideal; del conocimiento a priori con las experiencias, del principio de a virtud y el de la felicidad. Todo ello tiene como fin el bien de la personalidad humana, considerada como el producto de una combinación del elemento moral con el sensible”.²⁴⁵ Lo trascendente en Mancini no es su filosofía, sino *su sensibilidad* —añade el profesor español— para captar los signos de su época, para interpretarlos certeramente e, incluso para anticipar los cauces de su evolución y solución. Mancini fue el más esclarecido portavoz del *Risorgimento*, es decir, del principio inflexible de la necesaria unidad de Italia y el fundador de la escuela italiana de derecho internacional.

La nación es en Mancini un fenómeno “natural”, a diferencia del Estado, que es creación humana, producto voluntario que la razón prescribe para que el raudal comunitario fluya en cauces prefijados por el orden jurídico.

La nación es, para Mancini, la sociedad natural de hombres conformados en comunidad de vida y de conciencia social por la unidad del territorio, de origen, de costumbres y lenguas. En plena clave romántica, Mancini subraya la conciencia de la nacionalidad, es decir, el sentimiento que ella adquiere de sí misma y la hace capaz de constituirse por dentro y de manifestarse por fuera. Los sujetos del derecho internacional, por ende, no son los Estados, sino las naciones. La comunidad internacional es el resultado “natural” un orden “natural” compuesto por entes, también ellos “naturales”. Comparte con Schlegel y Herder la preocupación por las especificidades nacionales (que un día desembocarán en ideologías racistas). Pero la visión de Mancini, sin duda, es liberal y no meramente voluntarista: “*El derecho no puede ser nunca un producto de la pura voluntad humana; es siempre una necesidad de la naturaleza moral*”.²⁴⁶ (Las reivindicaciones “soberanistas” que hoy se plantean en Palestina, Cataluña, Euskadi y Escocia aparecen

²⁴⁵ *Op. cit.*, p. XV.

²⁴⁶ Mancini, *op. cit.*, pp. 24 y 25.

como un trasunto de la revolución nacionalista del siglo XIX, y en Mancini hubieran encontrado albergue hospitalario).

“La teoría de la nacionalidad elaborada por Mancini supone admitir el derecho, una especie de derecho natural de cada nación a constituirse en Estado para hacerse independiente, si se halla englobada en un Estado que abarque otra u otras nacionalidades, o asumiendo en un Estado único las fracciones de la misma nacionalidad sujeta a diversos estados”.²⁴⁷ (Esta última hipótesis fue el centro del argumento nacionalsocialista para el *Anschluss*, así como para invadir el corredor polaco de Danzing, para la anexión de los súbditos checoslovacos y para justificar la ocupación de Alsacia y Lorena).

Se sabe de la principal objeción que a esta tesis manciniana opuso Romagnosi: el concepto de nación será en ocasiones político, histórico o sociológico, pero no jurídico. Jurídicamente no hay nación si no existe el Estado-derecho que la organice; en ausencia de un orden jurídico propio, positivo y vigente, la nación es mera entelequia.

Otto Bauer replanteará los términos del problema al señalar —sostiene Pérez Luño— que las relaciones entre nación y Estado no se resuelven en la oposición de lo “natural” y lo “artificial”, sino en la oposición entre la exterioridad del poder del Estado y del derecho positivo y la interioridad de la conciencia nacional, que por vivir dentro de cada individuo como una fuerza operante indestructible trasciende las estructuras estatales y jurídico-positivas, como también lo ha entendido García-Pelayo al estudiar a Bauer. En Mancini subyace Kant y la voluntad consciente de autonomía y libertad, desde el plano individual hasta el de la vida de los pueblos. Lo relevante en Mancini viene también de su axiología y de su oposición a la política internacional *des faits accomplis* (que mucho ayudaría a Hitler, y también a China en el Tíbet, a la triste Inglaterra de Thatcher con Las Malvinas y a Polk el norteamericano de la inicua guerra contra México en 1847).

“Como hombre del *Risorgimento*, imbuido de sentido histórico y *del gusto romántico por la individualidad y la diversidad*, Mancini es un ferviente defensor de las peculiaridades de cada nación”.²⁴⁸ Mancini profesa —añade Pérez Luño— fe en los valores de la paz, la unidad de la especie y la hermandad entre la nacionalidad, pero no fue un *nacionalista*, es decir, un ideólogo de la exaltación del culto incondicional y arbitrario de las peculiaridades nacionales por el mero hecho de ser nacionales, que era en el fondo la posición de Herzen frente a los esclavófilos y la disputa nacionalista de Polonia y Ucrania enfrentadas al zarismo.

²⁴⁷ Pérez Luño, *op. cit.*, p. XXII.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. XXVI.

Mancini y su generación sufrieron en silencio la proclamación del dogma de la infalibilidad papal definida por un pontífice decepcionante, quien al principio de su reinado había despertado grandes esperanzas.²⁴⁹ Se diría que, en contrapartida, los juristas italianos, con el ilustre internacionalista a la cabeza, proclamaron el dogma de la independencia de las naciones. Además, al releer a Puffendorf, rechaza Mancini, con ilustrado ánimo, el pretendido derecho de conquista y las patentes de corso y saqueo, esas costumbres bárbaras elevadas a la categoría de privilegio encomiable por la política inglesa de corsarios, bucaneros y piratas: no fue sólo un pintorresquismo tropical que Morgan el incendiario hubiera entrado en el Olimpo de los prohombres británicos: nadie más lejos de esos delincuentes isabelinos que el Mancini pacifista.

Recordaba también el jusfilósofo que la Asamblea francesa de 1789, la misma que votó la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, no llegó en cambio a establecer una declaración del derecho de gentes, propuesta por el abate Gregoire en veintiún artículos, y que sostenía que “los pueblos están entre sí en estado de naturaleza y tienen por vínculo la Moral Universal. “La propuesta —afirma Pérez Luño— fue considerada *sublime*, Barrère la relegó entre los sueños filosóficos, y la Asamblea pasó entonces a ocuparse del orden del día”.

Mancini alcanza a ver que la religión, la raza, la lengua, la historia, las leyes y las costumbres son los ingredientes primarios de toda nacionalidad, pues constituyen la propia naturaleza de cada pueblo, por sí mismo distinto.²⁵⁰ Pero, además, cuentan en su individualización con delimitaciones geográficas (las de Italia, poéticamente “rodeada por los Alpes y el mar”) y las concomitantes del clima, que mucho tiene que ver con el carácter y la sensibilidad de los pobladores, como ya lo había advertido Montesquieu, así como también las características y feracidad del suelo, que llegan a influir en la psicología en la inteligencia de los hombres. Trae a cita Mancini la idea de Cuvier y el origen telúrico de las civilizaciones, distintas entre sí según la cadena montañosa en la que se originan y donde surgen inicialmente. Otras preferirán hablar de los grandes ríos y cuencas para explicar el nacimiento de las primigenias culturas de la humanidad. Con todo, lo que verdaderamente interesa al *ius gentium* es la unicidad de la naturaleza humana, tal y como la postula Mancini al asentar sobre ella su teoría jurídica internacionalista y su reprobación de la esclavitud. Se adhiere también a las tesis de Newton, según las cuales “en historia natural no hay que admitir

²⁴⁹ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*, el capítulo sobre Pío IX.

²⁵⁰ Mancini, *op. cit.*, p. 27.

más causas que las necesarias para la explicación de los fenómenos”, y la de que “cada efecto semejante debe referirse siempre a las mismas causas”. Mancini sugería estudiar la historia natural del hombre para apoyar sólidamente la construcción del derecho internacional, sobre bases factuales. Hasta la constitución y la fisonomía humanas influyen en las relaciones entre las naciones, y recuerda Mancini que los chinos consideraban “horrorosos” a los ingleses, dificultando la percepción a los intercambios comerciales y diplomáticos. Por otro lado, para que surja una “personalidad nacional” es preciso la “conciencia de la nacionalidad”, el sentimiento que adquiere de sí misma y que hace capaz de constituirse por dentro y de manifestarse por fuera. Un mero agregado de hombres, sin dicho sentimiento común, no llegaría nunca a estatuirse como nación:

Hasta que esta fuente de vida y de fuerzas no inunda y penetra con su prodigioso vigor toda la masa informe de los demás elementos, su múltiple variedad *carece de unidad*, sus activas potencias no tienen un centro de movimiento y se disipan en desordenadas y estériles esfuerzos; existe ciertamente un cuerpo inanimado, puro aún, incapaz de funcionar como una personalidad nacional y de someterse a las relaciones morales y psicológicas de toda organización social diferenciada... La conservación y desarrollo de lo nacional constituyen para los hombres no solo un derecho sino un deber jurídico. Y ciertamente el título *de derecho* se deriva de la inviolable legitimidad del ejercicio de la libertad de cada hombre, o de una asociación de hombres, *mientras se mantenga respetuoso* hacia la libertad, igualmente legítima de otros hombres.²⁵¹

La nación —según Mancini— no surge, en consecuencia y como quiere el contractualismo político, de pacto o acuerdo colectivo alguno, ni histórica ni conceptualmente.

Estos vínculos jurídicos, que se generan espontáneamente del hecho de la nacionalidad, sin que sea causa eficiente de ello artificio de pacto político alguno tienen un doble modo esencial de manifestación: la libre constitución interna de la nación y su independiente autonomía con respecto a las naciones extranjeras. La unión de ambas es el estado naturalmente perfecto de una nación, su etniarquía.²⁵²

Esa etniarquía mancinista es el tema crítico de Polonia y Ucrania, que a Herzen le fue tan problemática, moral y políticamente, ideando otra vía, muy distinta de la del profesor turinense.

²⁵¹ *Ibidem*, pp. 34-37.

²⁵² *Ibidem*, pp. 38 y 39.

Los rusos seríamos más ridículos que los alemanes al intentarnos demostrar (los eslavófilos) que tenemos un carácter nacional propio: no lo cuestionan ni siquiera nuestros adversarios, que nos odian porque nos temen, no porque nos rechacen, como Metternich rechazaba Italia. La aparición de los eslavófilos, como escuela o doctrina concreta, fue muy oportuna, pero si no hubieran adoptado más bandera que el pendón ortodoxo ni otros ideales que el *Domostroy* (antiguo conjunto de reglas, acerca del matrimonio, la educación de los hijos y el mantenimiento del hogar), habrían pasado por un curioso partido de hechiceros y personajes extravagantes, que debían haber nacido en otros tiempos. Su fuerza y su futuro no estaban en todo eso. Su tesoro se hallaba tal vez oculto en un antiguo vaso sagrado, pero el valor de ese tesoro nada tenía que ver con el propio vaso o con su forma. El paneslavismo se desarrolló en la lamentable época del Congreso de Viena... Los gobiernos restauradores, Lázaro que yaapestaba, instigaron los odios étnicos y alentaban una especie de tribalismo... las fronteras se cerraban cada vez más, las relaciones y las simpatías entre los pueblos se rompían. La guerra de 1812 contribuyó mucho a desarrollar en el pueblo la conciencia popular y el amor a la patria, pero aquel patriotismo no tenía aún el carácter rancio del eslavismo. Vemos este amor a la Patria en Pushkin en el comandante Karamanzin y en el mismo emperador Alejandro... Durante el reinado de Nicolás, el patriotismo se convirtió en sionismo de látigo y policía... Nicolás abrazó el nacionalismo y la ortodoxia para huir de las ideas revolucionarias... Hablar era peligroso y no había de qué hablar.²⁵³

Añade Herzen que era necesario recordar obras de aquella época, las de Vaulabelle, Lady Morgan, Byron y Leopardi, para llegar a la conclusión de que fue una de las más difíciles de la historia.

“La revolución había defraudado y el monarquismo burdo se vanagloriaba cínicamente de su poder”. Los diez años inmediatamente posteriores a 1825 fueron tan terribles no sólo a causa de la persecución abierta a todo tipo de ideas, sino porque se descubrió un gran vacío en la sociedad, caída, aterrada y desconcertada. Los mejores hombres entendieron que ya no podían seguirse los viejos caminos, pero desconocían los nuevos. Un cielo gris de otoño pesaba sobre las almas, sin dejar esperanza alguna. Los eslavófilos ofrecieron otra solución al problema, cuya clave era la conciencia clara de que el alma popular estaba viva. Su intuición demostró ser más sagaz que sus razonamientos. La salida consistía en el rechazo de la etapa histórica, iniciada por la construcción de San Petersburgo y la vuelta al pueblo, del cual la aristocracia quedó distante y aislada a causa de la educación extranjera y del gobierno germanizado. Pero toda restauración no es sino una mascarada, como fue la francesa borbónica y la de Napoléon III.

²⁵³ Herzen, *op. cit.*, p. 111.

Herzen vio con claridad que, en realidad, no tenían los rusos a dónde volver los ojos, “pues la Rusia anterior a Pedro I era pobre, salvaje y grotesca...”. Los eslavófilos mantenían que estar con el pueblo significaba compartir sus prejuicios, pero ni con eso lograron despertar en él ninguna simpatía. Herzen veía la cosa de otra manera:

Volver al campo, al *artel* de los obreros, a la asamblea de la *obshina* o al mundo de los cosacos es otra cosa. Pero si hemos de volver a ellos, no es para preservarlos para siempre en las inmóviles cristalizaciones asiáticas, sino para desarrollarlos, para separar sus principios organizativos de todo lo ajeno, enfermo y adulterado. Los integrantes de la *artel* trabajaban juntos, se ayudaban mutuamente, y al final del año se repartían las ganancias equitativamente. La *obshina* era la organización del campesinado. Los miembros de la *obshina*, cuyos límites coincidían con un pueblo o una aldea, resolvían en asamblea todas las cuestiones de importancia. Además de cumplir funciones de autogobierno, la *obshina* era un instrumento de justicia social y, cada cierto tiempo, repartía entre sus miembros las tierras de la comunidad dificultando así la división entre ricos y pobres.

Eran, según Herzen, los embriones del socialismo ruso, y añadía que “todos los brotes nuevos que ahora surgen en los campos de la historia están abonados con la sangre, el sudor y lágrimas de veinte generaciones”. (Como puede verse, la célebre arenga churchilliana está en deuda con Herzen).²⁵⁴

Concluye, sin vacilación alguna: el *artel* y la *obshina* son los fundamentos de la vida rusa que, sin embargo, sólo a duras penas lograron sobrevivir a lo largo de la difícil construcción histórica de la unidad estatal y bajo la opresión del Estado, y no pudieron desarrollarse.

Herzen se decantó:

Únicamente el poderoso pensamiento de Occidente, resultado de su larga historia, es capaz de fecundar los embriones dormidos en la vida patriarcal de los eslavos. *Obshina* y *Artel* son las piedras angulares sobre las que se edificará el templo de nuestro futuro, fundamentado en la libertad. Las piedras angulares no son más que piedras, y sin el pensamiento occidental, nuestra catedral no tendría más que cimientos.

Con esto Herzen no dejó contento a ninguno, disgustando a todos por igual.

“Despotismo o socialismo, no hay más opciones”, proponía Herzen como conclusión, argumentando que

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 115.

dos grandes personalidades históricas, dos actores encanecidos de la historia occidental, los representantes de dos mundos y dos tradiciones, la del Estado y la de la libertad individual, no pueden dejar de detener, de destruir al tercer actor, mudo, sin bandera y sin nombre propio, con la soga de la esclavitud en su cuello, que llega tan a destiempo y golpea violentamente las puertas de Europa, este actor que tiene un pie casi en Alemania y otro en el océano Pacífico...

Rusia contaba y mucho para el nuevo orden concertado en el Congreso de Viena, y contribuyó con la pintoresca Santa Alianza de Alejandro II, y su patético misticismo²⁵⁵ a hacer de Europa una gran cárcel de revolucionarios y un logrado mecanismo de represión ineluctable contra toda la tribu libertaria. Herzen, empero, sacó como conclusión la tesis, que convertiría en una suerte de faro, como una indicación salvífica, de que “el desarrollo libre y razonable de la vida del pueblo ruso coincidía con las aspiraciones del socialismo occidental”.²⁵⁶ Así, quedaba superada la antinomia de una Rusia profundamente anclada en el océano eslavo, antitética de la otra, prolongación del Occidente cristiano y racionalista, que corría incansable hacia una meta de progreso material y riqueza multiplicada, dispuesta a extender los beneficios de los derechos y libertades a los nuevos productores y consumidores siempre y cuando se obtuvieran en los términos (pacíficos) y condiciones (mediante parlamentos controlados parcialmente) que el Congreso de Viena y sus secuelas habían “autorizado” para Europa y Gran Bretaña, cuya observancia quedaba pendiente de la eficacia de policías políticas, agentes infiltrados, agentes dobles y hasta triples, disfraces teatrales y toda suerte de truculencias que no sólo fueron eficaces, sino que dieron materia y argumento a novelas de Dostoyevsky y relatos de Conrad, que mucho sabían de aquel mundo subterráneo, mucho más que lo que de él llegaron a conocer los dueños del momento. (Ya ni quien se acuerde de Castlereagh, de Pozo de Borgo o de Neselrrode, que administraron aquellas ferias y alimentaron esas hogueras). Fue ese condicionamiento la pérdida de todo el artilugio vienés tejido por el Canciller de Porcelana que un día sería remplazado por uno de Hierro, dos almas distintas, aunque análogas en el fondo.

Los eslavófilos eran universitarios, y en la institución científica había encontrado acogida su visión científica de los problemas rusos (que toda universidad que se respete debe dar para eso y también para más que eso). También en los salones literarios eran recibidos y escuchados esos náufragos políticos, que arribaban a las playas de esos islotes mundanos en medio del

²⁵⁵ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.* Especialmente la ceremonia del Campo de Marte.

²⁵⁶ Herzen, *op. cit.*, p. 118.

mar embravecido de represiones. “El hecho de que otros campos de la vida humana estuvieran prohibidos obligaba a la parte instruida de la sociedad a vivir en el mundo de los libros... Por medio de los esclavófilos, la sociedad protestaba contra la ofensa que la soberbia del gobierno peterburgués infligía al sentimiento nacional”.²⁵⁷ *Laisser faire* en política y *laisser aller* en la vida social de la aristocracia daban el tono a la vida moscovita.

“La libertad con que entablaban las relaciones humanas estaba ausente en la vieja vida europea”. Con penetración, Herzen se percata de que la alta sociedad rusa aspiraba a un modo de vida “parisien”, ya inexistente en Francia:

todavía soñamos con los tiempos en que Voltaire reinó en los salones parisenses y la gente acudía a los debates de Diderot como si se tratara de cenas con esturión; cuando la visita de David Hume a Paris hizo época y todas las condesas y vizcondesas lo cuidaban y mimaban... Nos vienen a la memoria los tiempos de las veladas del barón Holbach y del estreno de *Figaro* (aún sin la magia de Mozart) cuando toda la aristocracia de Paris se agolpó en las colas durante días enteros a contemplar un drama revolucionario que, al cabo de un mes, se verificaría en el mismísimo Versalles y en el que el futuro Luis XVIII desempeñaría el papel de Figaro y Marie-Antoinette el de Susana.

Herzen ridiculizó esa fútil aspiración elitista por llegar a ser copia o remedo de otra civilización (en el sentido francés de la expresión) recordando el *tempipassati*:

Ya no existen aquellos salones del siglo XVIII, aquellos sorprendentes salones donde, bajo la cosmética y los encajes, se crió con leche aristocrática el cachorro de león que se desarrollaría en la grandiosa revolución... Occidente y particularmente en Francia no están ahora para tertulias literarias, cortesías o modales elegantes. Habiendo tapado un vacío terrible con el manto imperial tachonado de abejas, los burgueses-generales, los burgueses-ministros y los burgueses-banqueros viven la gran vida, hacen millones y pierden millones en espera del convidado de piedra de la liquidación.²⁵⁸

En Moscú hubo salones que se pronunciaron por “los derechos naturales e imprescriptibles” de la aristocracia, en los cuales las señoras y señoritas leían ensayos muy aburridos, escuchaban debates muy largos y polemizaban sobre los esclavófilos y el auténtico patriotismo. El relato de Herzen de su polémica de salón con el esclavista Jomiakov (“que confundía más que con-

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 119.

²⁵⁸ *Ibidem*, pp. 122 y 123.

“vencía”) es una pieza notable de crónica vivaz y quintaesenciada de aquellos días de efervescencia y represión, en los que

un hombre que toda su vida, por ser inmensamente rico, no cumplió ningún servicio a la sociedad pero que contribuía, con su dialéctica, a reducir el sentimiento de vacío que destruyó el optimismo de sus amigos y compañeros más cercanos... hombres quebrantados que se detuvieron como sombras tristes en el límite de la resurrección del pueblo.

El retrato que Herzen logra de los místicos y ascetas, de los papas y sus iconos (“que no eran simples pedazos de madera sino órganos vivos que durante siglos habían absorbido la fuerza de la fe de los creyentes”) es uno colmado de escepticismo, pero también de simpatía soterrada, con la buena fe y el candor de aquellos hombres atrapados en un callejón sin salida. Una larga crónica de fracasos y desventuras, de soledad y depresión, de incertidumbre y desesperación, una fiel pintura de la vida, de esa vida extraña que fue la de Herzen y sus contemporáneos, yendo y viniendo de un exilio a otro para no encontrar sosiego en ningún sitio, el cruel peregrinaje que el despotismo y la intolerancia siguen prescribiendo hasta cuando orillan al “exilio interior”, de los españoles bajo el franquismo y de los cubanos bajo la bota castrista, aunque haya muchos otros exilios escondidos en las entrañas profundas de las metrópolis occidentales, que no conoceremos nunca.

La generación de Herzen, signada por el decembrismo, “al salir de la puerta de la Universidad se topó con las puertas de la prisión”,²⁵⁹ como ha ocurrido otras veces en otros sitios; durante las guerras de liberación asiáticas, africanas y latinoamericanas en el siglo XX.

“La cárcel sólo podía doblegar a los débiles para quienes la lucha era un impulso pasajero de juventud y no una capacidad, una necesidad interna. La conciencia de ser perseguido abiertamente desarrolla el deseo de oponerse y el peligro duplicado enseña a contenerse y forma la conducta”. Era la época de las ejecuciones de Pável Péstel y los demás líderes decembristas y el relato que describe la personalidad, y el perfil ideológico de los protagonistas ayuda a entender qué valores estaban en juego y las reglas del juego mortal en que participaba Herzen.

Así, por ejemplo, al hablar de Konstantin Akxákov, dice:

Sus convicciones no se apoyaban en un lamento que clama en el desierto, en suspiros lánguidos o en esperanzas remotas, sino en una fe fanática, intolerante, unilateral, estrecha: la fe que presiente el triunfo. Akxákov era unilate-

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 131.

ral, como todo combatiente: es imposible luchar si uno está armado con un eclecticismo que sopesa serenamente todos los pros y los contras. Se hallaba rodeado de un ambiente hostil, muy poderoso y mejor equipado que él: tenía que avanzar entre enemigos de toda clase y enarbolar su propia bandera. ¿Se puede hablar de tolerancia en tal situación? “Toda su vida fue una protesta incondicional contra la Rusia creada por Pedro y contra el periodo peterburgués de la historia rusa, una protesta en nombre de la vida del pueblo, ignorada y reprimida”.

La magistral caracterización de algún estilo periodístico de aquella época a la que se refiere Herzen tampoco puede ser desperdiciada: “Cuando lees una obra de Podogin tienes la sensación de que el autor está insultando a alguien y miras sin querer a tu alrededor para ver si hay señoras en la habitación. En cambio, cuando lees a Shevyrev sueñas con algo distinto a lo que está escrito”.²⁶⁰ Con todo, es inevitable que muchos pasajes y episodios de esas “memorias” suenen a cosa ya ida, a pleitos y amores desvanecidos por el curso del tiempo y sus rigores, y que aquellas disputas deslavadas ya no guarden interés sino para los especialistas. Pero, en conjunto, son la historia de una larga aventura en pos de nuevas ideas sociales y la de una voluntad constante por dar a cada quien lo suyo, cuando menos en el relato de los difíciles años de la opresión inclemente con que los Romanoff habían sujetado durante siglos a Rusia.

Al abandonarla, sin saber que sería para siempre, Herzen miró la columna coronada con un águila demacrada de una sola cabeza con las alas abiertas y no pudo contener su alegría: “Algo es algo, una cabeza menos”, dijo, aliviado al no tener enfrente nunca la bicéfala de los Romanoff, símbolo de su odiosa tiranía, a la que nunca retornaría y a la que daría una guerra ideológica sin cuartel.

La segunda parte de *Pasado y pensamientos*, concluida en 1866, aborda la revolución parisina de 1848,²⁶¹ que aquí ha sido entrevista. Lo primero de aquella realidad fue decepcionante para Herzen, pues estaba por abajo del ideal que su imaginación y esperanzas habían ido concibiendo durante la formación juvenil, que quedaba muy atrás.

El valor de la caballerosidad, la elegancia de las maneras aristocráticas, la grave solemnidad de los protestantes, la orgullosa independencia de los ingleses, la suntuosa vida de los artistas italianos, la brillante inteligencia de los enciclopedistas o la sobria energía de los terroristas: todo ello se ha fundido y

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 137.

²⁶¹ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.* El capítulo sobre Toqueville y sus recuerdos.

transformado en una serie completa y distinta de costumbres dominantes, las costumbres burguesas.²⁶²

Añade: “Cuando la clase media se hallaba en situación desgraciada y para defender su fe y sus derechos, se unía a los brillantes marginados de la aristocracia, aparecía rebosante de grandeza y poesía. Pero esto no duró mucho y Sancho Panza, al apoderarse del territorio y asentarse cómodamente en él, dio rienda suelta a sus instintos y perdió su sentido común y su humor popular: triunfó el aspecto vulgar de su naturaleza”.

La confusión babélica europea le lleva a proponer la tesis de que es la codicia, libre de todo control, la que ha trastornado todo. Toda la moral se ha reducido a que el desposeído ha de adquirir por todos los medios y el pudiente ha de guardar y aumentar la propiedad. El hombre se ha convertido, *de facto*, en un apéndice de su propiedad, y la vida ha pasado a ser una lucha perpetua por el dinero. Decía también que la vida se había transformado en tiendas de cambistas y mercados, la política en primer término.

En el mundo burgués todos los partidos y tendencias se han separado poco a poco en dos bandos principales: por un lado los burgueses propietarios, que se niegan obstinadamente a ceder su monopolio y, por otro, los burgueses desposeídos, que pretenden arrancar la propiedad de manos de los primeros, pero no tienen la fuerza suficiente; es decir, por una parte está la *avaricia* y, por otra, la *envidia*.²⁶³

Una muy personal interpretación de la historia más cercana a Herzen debía ser retenida y esclarecida:

Pertenecer a la aristocracia suponía un compromiso. Desde luego, como sus derechos eran fantásticos igualmente fantásticas eran sus obligaciones, aunque sólo se mantuvieran dentro del grupo de iguales. El catolicismo implicaba un compromiso aún mayor. Los caballeros y los creyentes no cumplían muchas veces sus obligaciones, pero la conciencia de que, al no hacerlo, violaban la alianza social por ellos mismos reconocida, les impedía ser libres en sus infracciones o considerar éstas como norma de su comportamiento... Pertenecer a la burguesía no compromete a nada, ni siquiera a cumplir con el servicio militar... La burguesía se aprovechó de lo escrito y actuado por Voltaire, Rousseau, Schiller y Gohete y apareció liberada, no sólo de los reyes

²⁶² Herzen, *op. cit.*, pp. 154 y 155.

²⁶³ *Ibidem*, p. 157.

y la esclavitud, sino de todas las obligaciones sociales, excepto la de la colecta para contratar al gobierno que habría de protegerla.²⁶⁴

El retrato de Proudhon, abocetado por Herzen, guarda el valor de lo conocido de primera mano. Dos grandes del socialismo se encontraban finalmente cara a cara sin negar que el primero ya había alcanzado fama y nombradía, un tanto luciferinas y el memorialista, no tenía aún quien le reconociera, a plenitud, su gran valía.

Proudhon estaba siendo procesado cuando su revista dejó de publicarse... Aquel día (13 de junio de 1848), la Guardia Nacional irrumpió en la tipografía, despedazó las prensas y arrojó al suelo los tipos, como para confirmar en nombre de la burguesía armada, que en Francia, comenzaba el periodo de la violencia suprema y la arbitrariedad policial. Pero el indomable gladiador, el tozudo campesino de Besançon no quiso abandonar las armas y enseguida emprendió la edición de una nueva revista, *La Voix du Peuple*. Tenía que encontrar 24,000 francos para la fianza y Sazonov propuso que yo la pagara... Me sentía muy obligado hacia Proudhon, porque había sido muy importante en mi evolución y, después de pensarlo un poco acepté, aunque sabía que la fianza no duraría mucho... Proudhon es el dialéctico y polemista de las cuestiones sociales *par excellence*. Los franceses buscan en él al experimentador pero, al no encontrar el presupuesto de un proyecto de falansterio ni la policía de Icaria, se encogen de hombros y dejan a un lado el libro.²⁶⁵

Herzen advirtió, perspicaz, que Proudhon obtenía su fuerza del rechazo, de la pulverización del antiguo orden social que su fuerza no estaba en la construcción, sino en la destrucción.

Proudhon —decía Herzen— suele avanzar sin seguir un camino prefijado y no teme estropear aquello que se encuentra a su paso ni llegar demasiado lejos. No posee la sensibilidad ni el pudor retórico y revolucionario que sustituye en los franceses al pietismo protestante... Por eso se queda solo entre su gente y, más que convencer, asusta... Hay en él el genio tribal galofranco que se manifiesta también en Rabelais, Montaigne, Voltaire y Diderot... e incluso en Pascal, Proudhon se sitúa junto al lecho del enfermo y le dice cuál es la causa por la que se encuentra mal... Si una vez concluida la observación proclama el triunfo de la muerte, ¿acaso es culpa suya? Aquí no hay familiares que puedan asustarse con esa muerte; somos nosotros mismos los que morimos. La multitud grita indignada: ¡Danos remedio, u oculta la en-

²⁶⁴ *Ibidem*, pp. 160 y 161.

²⁶⁵ *Ibidem*, pp. 166 y 167.

fermedad...! En su actividad política no se manifestaron ni la fuerza ni los principios de aquel pensamiento con que revistió la armadura de su dialéctica. En cambio, se ve claramente que para él la política, es decir el antiguo liberalismo y el republicanismo constitucionalista ocupa un lugar secundario, como algo que prácticamente ha pasado o ha desaparecido.

Algo grande habría en Proudhon para que Marx le dedicara durante años los mejores tiros de su pesada artillería. Algo que no dependía de filiaciones ni de modas intelectuales. ¿Genio? Sin duda, pero no lo tuvo, en cambio, para conducirse ante la Asamblea Nacional, en donde “su personalidad —dice Hezen— se perdía en aquella madriguera burguesa. ¿Qué podía hacer allí un hombre que había protestado contra el engendro de la Constitución de 1848, ese fruto lamentable del trabajo de setecientas personas durante siete meses? “Levanto mi voz —dijo Proudhon— contra vuestra Constitución no solamente porque es mala sino también porque es Constitución”, a lo que alguno respondió: ¡al Oficial el discurso y al manicomio el orador! A Thiers Proudhon lo puso en su lugar con la propuesta de contar su propia vida paso a paso, en la tribuna, para después cederla a Thiers a fin de que hiciera lo propio y ver entonces quién de ellos tenía autoridad moral suficiente como para hablar de moralidad. “Thiers, que nunca tuvo ni un adarme de ella, frunció el entrecejo y dejó su risita burlona a un lado, mientras Proudhon, con aspecto de severo y encorvado aldeano, descendía lentamente los peldaños del pulpito, entre el asombro respetuoso de los diputados, que sin embargo, no se atrevieron a aplaudirle”.²⁶⁶ A los revolucionarios “profesionales”, un intelecto independiente como el del rebelde les resultaba odioso, como lo era también su falta de respeto hacia los ídolos aceptados por la sociedad.

Herzen consigna un punto revelador del clima intelectual en que Proudhon se desenvolvía:

En 1850, E. Girardin publicó en *Prensa* la idea nueva y audaz de que los fundamentos de los derechos no son eternos, sino que avanzan, modificándose con el desarrollo histórico. ¡Qué escándalo causó este artículo! Las críticas; el clamor y las acusaciones de inmoralidad duraron meses gracias a la labor de la *Gazette de France*.²⁶⁷

¿Acaso no resulta grandemente revelador del genio francés que, a pesar de todo, la opinión, ilustrada o no, tomara tan en serio cuestiones como

²⁶⁶ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

²⁶⁷ Herzen, *op. cit.*, p. 174.

aquélla? La vida intelectual gozaba de salud a pesar del medio político metafísico en que discurría, y Proudhon formaba parte importante de ella.

La última vez lo vi en San Pelagie: a mí me desterraban de Francia, a él le quedaban todavía dos años de cárcel. Nos despedimos con tristeza: no quedaba ni un rastro de esperanza. Proudhon se mantuvo silencioso y ensimismado, mientras yo me consumía en la exaltación; ambos teníamos muchas ideas en la cabeza, pero no queríamos decirlas. He oído hablar mucho de su crueldad, de su *rudesse* e intolerancia, pero nunca percibo en él nada parecido. Lo que la gente blanda definía como crueldad en su aspecto eran los duros músculos de un combatiente. Su ceño fruncido testimoniaba sólo la labor intensa del pensamiento; cuando se enfadaba recordaba a Lutero enfurecido o a Cromwell... Proudhon sabía que yo le entendía y le apreciaba, y que no ignoraba que eran pocos quienes le entendían. El sabía que muchas personas creían que era un hombre poco afectuoso, pero al oír de Michelet la noticia de la desgracia ocurrida con mi madre y Kilia mi hijo me escribió desde S. Pelagie, entre otras cosas: ¿Acaso el destino debe golpearle también por ese lado? No puedo recobrar la tranquilidad después de este horrible suceso. Le tengo afecto a usted y le llevo profundamente en mi pecho, que muchos consideran de piedra. Desde entonces no lo he vuelto a ver.²⁶⁸

A Herzen, sin embargo, le faltaban por ver otras muchas cosas que en *Pasado y pensamientos* reclaman el interés y el estudio más extenso que el de este modesto ensayo, que no puede llegar al punto final sin recordar el vehemente y lúcido alegato de Herzen sobre la condición de la mujer frente a la tradicional lapidación que de ella se hacía, en la práctica cotidiana, pero, también, desde ciertas teorías “puritano-socialistas”, contradictorias e inadmisibles, incluida la de Proudhon.

“¿Acaso la mujer aspiró a liberarse del yugo de la familia, de la eterna tutela, de la tiranía del marido, del padre y del hermano y luchó por su derecho a un trabajo independiente, al conocimiento y a su protagonismo civil, únicamente para seguir arrullando como paloma durante toda su vida? Me da pena la mujer”.²⁶⁹ También valen mucho, como en Toqueville,²⁷⁰ sus propios recuerdos de 1848, aun cuando no superen la espléndida narración del francés, entre otras cosas porque Herzen no conocía a fondo los meandros de París y sus humores peculiarísimos, que no tenían secretos para Toqueville, quien hizo de su historia un clásico del *suspense* político, un relato mucho mejor por más personal que *El 18 Brumario* de Marx.

²⁶⁸ *Ibidem*, pp. 181 y 182.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 200.

²⁷⁰ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

Nunca le faltó a Herzen habilidad para “describir subjetivamente”, y los sucesos del 48 no fueron la excepción. Baste la siguiente muestra:

“Aún puedo ver los rostros sombríos de la gente que cargaba las piedras. Un joven trabajador se encaramó a una barricada, que parecía estar terminada y, enarbolada la bandera, entonó La Marsellesa con voz lenta, grave y solemne. Todos los que habían estado construyendo el parapeto comenzaron a cantar y el coro del gran himno, que salía de las piedras de la barricada, le llegaba a uno al alma”.²⁷¹ O esta otra:

Eufóricas turbas de reclutas ebrios vagaban por los bulevares cantando *Mourir pour la patrie*, mocosos de dieciséis o diecisiete años se jactaban de haber vertido la sangre de sus hermanos, con la que habían manchado sus manos y las burguesas les lanzaban flores y salían de las tiendas para saludar a los triunfadores... La burguesía festejaba la victoria, mientras humeaba el arrabal de San Antonio. Las paredes, destrozadas por los impactos, seguían derrumbándose y podían verse los interiores de las habitaciones por las heridas en las piedras; aún ardían los muebles dañados y brillaban pedazos de los espejos rotos...²⁷²

París dejaba de ser atractivo también para Turgenev, quien visitaba a diario a los Herzen; el relato de las despedidas y los adioses no deja de conmovér, con esa tristeza muy rusa, la melancólica aunque bulliciosa manera eslava de consolación que era la de la pequeña colonia de exiliados.

A Herzen le parecía a ratos que toda su vida “había sido un error”,²⁷³ y un largo periodo depresivo lo fue apartando de sus iguales; sentía que había sido víctima de una cruel broma: “Todo lo sagrado que hemos amado, a lo que hemos ofrecido sacrificios, ha sido burlado por la vida”. Una distinta comenzó para Herzen en Inglaterra, de 1852 a 1860.

Herzen ya sabía que su análisis de lo europeo no sería del agrado de nadie, ni en Rusia, en donde se le tenía como desnaturalizado al juzgar y condenar a quienes, en sus propias palabras, eran “mayores y ¡qué mayores!”. En Inglaterra descubre a John Stuart Mill y su defensa de la libertad de pensamiento y de conciencia. A diferencia de Milton, “que defendió la libertad de la palabra contra los ataques del poder”,²⁷⁴ el enemigo de Stuart Mill es distinto: “él no lucha en contra de un gobierno ilustrado, sino en

²⁷¹ Herzen, *op. cit.*, p. 208.

²⁷² *Ibidem*, p. 209.

²⁷³ *Ibidem*, p. 219.

²⁷⁴ Carrillo Prieto, *El primer momento angloamericano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013. El capítulo sobre Milton y su *areopagítica*.

contra de la sociedad y de las costumbres, en contra de la *fuerza asesina de la indiferencia*, la intolerancia mezquina y la mediocridad”.²⁷⁵

¡Se está reduciendo el alma!, clamaba el filósofo y economista y clamaba en el desierto, “horrorizado por la degradación permanente de las personas, los gustos y los modales, por la vacuidad de los intereses y la falta de energía... Ha visto cómo todo se vuelve cada vez más mezquino, más indiferenciado, más descolorido, quizá más decente... pero también más vulgar”. Era ya famosa la expresión de Mill: “falta de temple”; eso era lo urgente, contar con hombres y mujeres “de temple”, de otro “temple” del fundacional, poderoso y optimista, temple saludable y cordial. Dice Herzen que J. S Mill, como lo hizo Owen, también llamó a los hombres, durante setenta años y fue en vano. No encontró, al igual que Diógenes, a nadie con el “temple de acero” que es preciso para ser capaz de cambiar lo establecido y mejorar la vida social, que consiste en una moralidad convencional, de dientes para afuera, “que no exige inteligencia ni voluntad especial”.

Herzen dedicó atención reflexiva al utilitarismo y a su pontífice y fue para él otro mirador adicional en sus días de exilio en Gran Bretaña, cuando tuvo que enfrentar las calumnias marxistas contra Bakunin, encerrado entonces en la fortaleza de Pedro y Pablo. Pudiera afirmarse que Herzen vio con anticipación lo que sería la prensa sensacionalista de tabloides y tintas de todos colores: “se trata —decía— de un fenómeno puramente inglés”, en el que la hipocresía, el voyerismo y la truculencia son ingredientes esenciales. Frente a dicha prensa fue que a Herzen le dio por defender a Bakunin, “prensa de cervecería”, como él la calificaba. “Mi protesta y mis cartas a Mazzini... debieron provocar la furia de Marx”, con la que éste hizo muy mal; pretender que Bakunin estuviera al servicio de la policía zarista era francamente demencial. Las pequeñeces y bajezas, las intrigas, las calumnias y la hipocresía de que Herzen fue testigo entre los marxistas lo curaron de espantos. Desfilaron ante sus ojos otros, no mejores que aquéllos: Buchanan, Ledru-Rollin, Kossuth. Quizá se salvó Mazzini y... ¡nadie más!

Cosa muy distinta fue el encuentro de Herzen con Robert Owen:

En el salón estaba un viejecito pequeño y de baja estatura, con la cabeza completamente blanca y un rostro que irradiaba una bondad extraordinaria; su mirada era dulce, pura y luminosa, esa azul mirada infantil que conservan algunas personas hasta la senectud avanzada como reflejo de una enorme bondad.²⁷⁶

²⁷⁵ Herzen, *op. cit.*, p. 226.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 277.

El trato de Owen —añade— con la gente era muy sencillo, pero en él, como en Garibaldi, se traslucía a través de la bondad la fuerza y la conciencia de ser uno de los poderosos. En su condescendencia había un sentimiento de la propia superioridad, el cual, tal, vez era consecuencia de su permanente relación con un deplorable entorno. En general, Owen se parecía más a un aristócrata arruinado, al hijo menor de una gran familia noble que a un plebeyo y a un socialista.

Herzen, a pesar de la simpatía hacia Owen, no pudo consentir que absolviera a Nicolás el zar como también a ladrones y a otros delincuentes, consecuente con sus ideas de lo colectivo, de lo social, alegando que nadie tiene la culpa de la educación que recibe y del medio en que vive cada cual. “¿Acaso fue por eso por lo que la gente no perdonó nada a Owen, ni siquiera su desvanecimiento antes de morir ni su delirio enfermizo sobre los espíritus?”.²⁷⁷

Fantasmas y sombras le rodearon como en un aquelarre particular en sus últimos días, aunque siguió predicando contra la pena de muerte y a favor de la armónica vida del trabajo común, “The New Armony”. Cuando Owen declaró que *el orden social era un manicomio (this lunatic asylum)*, la ira de los poderosos estalló en imprecaciones y maldiciones. “La expresión *lunatic asylum* —dice Herzen— fue empleada por Owen, desde luego, *comme une façon de dire*. Los Estados no son las casas de quienes perdieron la cabeza, sino de quienes la sentaron. Pero, en realidad, podía emplear tal expresión sin equivocarse”. Luego, Herzen logra una página notable, quizá la más original de Pasado y pensamientos:

El veneno o el fuego en las manos de un niño de tres años es igual de peligroso que en las manos de un perturbado de treinta años. La diferencia es que la locura de uno es un estado patológico y la del otro es un grado de desarrollo, un estado embrionario. La ostra representa el grado de desarrollo del animal cuando todavía no tiene patas, es de hecho un animal sin patas, pero no de la misma manera que un animal al que se las hubieran cortado. Sabemos (pero no lo sabe la ostra) que en circunstancias favorables los intentos de desarrollo orgánico culminan con la aparición de patas y de alas y consideramos las formas desarrolladas del molusco como una de las olas crecientes del flujo marino... Owen se dio cuenta de que para el organismo es mucho más cómodo tener piernas, brazos y alas que estar siempre dormitando en su concha... Entonces, se entusiasmó hasta tal punto que, de pronto, se puso a predicar a las ostras diciéndoles que cogieran sus conchas y le siguieran. Las ostras se

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 279.

ofendieron y le calificaron de antimolusco, es decir, de un ser inmoral desde el punto de vista de las conchas y le maldijeron.²⁷⁸

Al final, el error de Owen —dice Herzen—, al igual que el de Muntzer, Saint-Simón y Fourier, fue la impaciencia, incluida la de Jesucristo. La pregunta permanece irresoluta: ¿la conciencia racional y la independencia moral son compatibles con la realidad del Estado? Bakunin, encadenado medio año a un muro de la prisión de Olmitz, es parte de la repuesta, como nos obliga Herzen a recordar, él que tanto ayudó a los trashumantes políticos de su mundo decimonónico que ya se disolvía en el confuso final que cimbraría al mundo, hasta al lejano de la civilización norteamericana, cuando se desplome el Imperio de los Habsburgo y Viena conozca la creciente pujanza de Berlín y el desprecio prusiano. Toda una generación encontraría entonces la muerte en el lodazal nauseabundo de las trincheras europeas de la Gran Guerra, símbolo odioso de la locura nacionalista y de la vocación centrífuga, destructora de las comunidades reales, las desconocidas o ignoradas por decadentes y fatigadas, insolidarias y dogmáticas elites, políticas, sociales sindicales y religiosas. Herzen ya no lo vería, pues su ocaso llegaba cuando el siglo diecinueve, prodigioso y revolucionario de a de veras, ya se apagaba. Moriría desencantado y abandonado, y con él desaparecía también un mundo fascinante de ideólogos conspiradores “letraheridos”, que recorrían, incansables, los caminos y ciudades, soñando con otro modo de ser y de vivir. Basta con que Beethoven haya llenado de luz esos años para que sean imperecederos, pues música mayor no la hubo nunca, como tampoco hubo pasiones y fulgores como los de aquel siglo que impulsó las esperanzas que harían del mundo un lugar habitable. Entre las dos guerras hubo una tregua, gracias a la cual ciencia y cultura moldearían un mundo nuevo, ajeno del todo a Herzen, no tanto en las ideas como en la sensibilidad. Su vida, comprometida con lo mejor del hombre, puede, ella sí, acordarse con los cantares con que Beethoven llama a todo para ser empeñosamente felices.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 293.

CAPÍTULO NOVENO

THOREAU

Durante dos años, dos meses y dos días, del 4 de julio de 1845 en adelante, Henry David Thoreau (1817-1862) vivió solitario en una cabaña de troncos que construyó solo, valido únicamente de sus manos, con el hacha, y en el terreno de Ralph Waldo Emerson, refugio de ermitaño como el de Simón Estilita de la Tebaida, al principio de los tiempos, alejados ambos de los impertinentes, conviviendo con la naturaleza y con sus demonios personales; aquél, trepado en su plataforma aérea, y Thoreau asomado al espejo admirable del lago Walden, descifrando día a día su misteriosa pureza.

Era otra de las “ocurrencias” del “hombre extraño” (*Wagenknecht*) que fue Thoreau para la gente sencilla de Concord, Massachusetts, que recordaría también un inexplicable incendio en aquellos bosques, que se le atribuiría sin fundamento. Su insobornable limpidez moral haría la otra parte de la leyenda.

La pequeña ciudad, de la que nunca se separaría, la de nombre programático antes que emblemático, sería discordante con su hijo más famoso, pues otros ya eran célebres, Emerson y Hawthorne; con ellos casi nunca hubo problemas. El “casi” lo representó la abolición de la esclavitud y la reluctancia para asumir todas sus consecuencias, pues entonces fue necesario decantarse, y esos escritores no dudaron a la hora de elegir su estandarte en aquella batalla, que enemistó a los hermanos y a los amigos, separó a las familias y produjo dolorosas heridas, que tardarían muchos años en cicatrizar.

La vida entera de Thoreau quedó signada por su apasionada defensa de la libertad individual, que con la guerra abolicionista llegaba a su cenit histórico.

Él mismo, en 1847, respondiendo a un cuestionario de Harvard, su antigua y no tan amable Universidad, dijo: “Soy maestro de escuela, tutor privado, agrimensor, jardinero, campesino-pintor, quiero decir, pintor de casas, carpintero, albañil, jornalero, fabricante de lápices de grafito, fabricante de papel de lija, escritor y, a veces poetaastro”. Pero —añade Wagenknech— “olvidó mencionar que ensayó asimismo la colocación de empape-

lados y la inspección gratuita de tormentas de nieve y lluvia, y que sus tareas comenzaban antes que el campesino o el leñador más temprano acudiese a su trabajo y continuaban después de que la costurera más tardía de la noche hubiese aplicado la última puntada”.²⁷⁹

Vida laboriosa como la que más, impulsada por su incesante curiosidad y su optimismo congénito, al haber gustado a fondo, profundamente, la comunión con el espíritu de los bosques, los ríos y lagos, las marmotas y los mapaches, los búhos y las cigarras y las hormigas, criaturas de una creación gloriosa ante sus ojos, que mucho tenían de la limpidez infantil, por la que mágicamente el mundo era un asombroso prodigio cotidiano.

Sin embargo, Thoreau sostuvo un día, públicamente y en sede académica, que habría sido mejor invertir el calendario: trabajar un día a la semana y descansar los seis restantes, lo que no es una mala idea, aunque difícilmente practicable todavía.

Thoreau fue “defensor ardiente y convencido de causas perdidas, que no por perdidas son menos justas —sostiene JJ Coy— quien ha establecido los elementos centrales de su ideología política, la de un hombre que no creía en la política de los políticos de tiempo completo, los profesionales del malabarismo escamoteador de la realidad de calles y plazas, a ellos ajenas del todo”.

Coy²⁸⁰ cree ver en la obra de Thoreau un talante libertario y a un tiempo solidario, antiimperialista en el apogeo del imperialismo norteamericano, que en la primera mitad del siglo XIX se apoderaría, sin justificación, sin razón ni derecho alguno, de la mitad del territorio de la joven República mexicana, atrocidad que le indignó a tal punto que cambió el curso de su vida.

Fue, asimismo, defensor decidido e irreductible del derecho a pensar por uno mismo, como defensa ante la avalancha del oportunismo político; fue, sin duda, rousseaniano, ecologista *avant la lettre*, convencido de la índole sagrada de lo natural; defensor acérrimo de las minorías indias contra el proceso genocida de su extinción paulatina, alentada por los nuevos amos de los territorios tribales; antiesclavista convicto y confeso, abolicionista incondicional en vísperas de la guerra civil norteamericana; defensor del derecho a la pereza, o mejor (para que nadie se escandalice) del *derecho al ocio creativo*, mucho antes de la fórmula de Paul Lafarque.²⁸¹

²⁷⁹ Wagenknecht, Edward, *Henry David Thoreau*, The University of Massachusetts Press, 1981 (hay una traducción, debida a Aníbal Leal: *Así era Henry David Thoreau*, Buenos Aires, 1985, p. 30).

²⁸⁰ Coy, Juan José, “Estudio preliminar” a *Desobediencia civil y otros escritos*, Madrid, 1987, pp. IX-XXVII.

²⁸¹ Ferreter Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, tomo cuarto, p. 3319.

No se creyó Thoreau aquello del *meltingpot*, y más bien presencié una *anglo-conformity*, en la que desaparecieron los particularismos nacionales de los emigrantes, dejando el lema “e pluribus unum” arrinconado en las monedas de un centavo, y nada más.

A manera de anécdota, se contaba que Thoreau no anudaba las agujetas de sus zapatos (como tampoco lo hacen hoy millones de jóvenes urbanos), pero no por comodidad o moda, como éstos, sino porque no lograba hacerlo correctamente, lo que es inverosímil, aunque sea regocijante para algunos y fuera finalmente un grave defecto que no tenía nada de risible. Como tampoco era humorística su decisión de cambiarse el nombre al salir de Harvard y ser de ahí en adelante Henry David y no el David Henry de su bautismo. Tan no lo era, que llegó a recibir una indignada carta de una dama concordiana que le espetaba, furibunda, que él sería siempre David Henry y nunca Henry David ¡“nunca de los nuncas; no más eso nos faltaba”!

Al lado de vecinos impresentables y obtusos estaban los grandes: Emerson, Hawthorne, Alcott, Sanborn, la pléyade de Nueva Inglaterra, y por ahí pasaron también Stevenson y Melville, y a ellos también se debió que la complejidad de Thoreau fuera explicada al mundo y reivindicada su original rebelión individualista-solidaria que dijo Gandhi, pues también Thoreau inspiró el método libertador de India. Inspiró muchas otras cosas más y las sigue impulsando con sus letras hasta estos días, en que algunos lo reclaman como alternativa político-ideológica ante las crisis globales, que no son la excepción, sino la regla de cada año.

Grande fue el dolor que sufrió con la cruel muerte de su hermano John, víctima del tétanos en angustiada asfixia paulatina, cuyos síntomas reprodujo Henry David psicomatizando la agonía de aquél.

No fue dolorosa, en cambio, la negativa (un tanto buscada inconscientemente, dicen los especialistas, Harding el primero) de Ellen Sewal en 1840 a su propuesta de matrimonio, institución muy contraria a su modo de ser, y que le hubiera aherrojado en una apacible prisión doméstica. Murió pacíficamente, después de una neumonía larga e imprudente, el 6 de mayo de 1862 en Concord, y fue enterrado en el Cementerio Nuevo, desde donde sus restos fueron trasladados a Sleepy Hollow, descansando por fin en la Colonia de Escritores, junto a otros de la arcadía de su pueblo nada pueblerino, puesto que no podían serlo Thoreau, Emerson y Hawthorne, grandes de las letras de todos los tiempos, quienes desde Concord llegaron hasta el confín del mundo, cual los barcos balleneros de Nantucket²⁸² “trascendentalistas”

²⁸² Algo del alma y la vida material de la sociedad a la que pertenecía Thoreau ha quedado magistralmente delineada por N. Fillbrick en su espléndido relato *On a Treat of the Sea*, traducida en 2015.

empeñados en vencer las inmanencias que, fatalmente, acompañaran al ser humano.

“En la prosa de Thoreau hay una respiración de caminata por un bosque y de trabajo al aire libre”, afirmó Muñoz Molina, grande entre los grandes de hoy (en *Babelia* núm.1156).

La corriente trascendentalista norteamericana —afirma Ferrater Mora— fue representada por William Ellery Channing, Theodore Parker, Henry David Thoreau y Ralph Waldo Emerson. Era tanto un movimiento filosófico como religioso y político, nacido de una reacción frente al materialismo y el tradicionalismo: contra el primero sustentaban los tradicionalistas agrupados en el Trascendental Club, fundado en Boston en 1836, la superioridad del espíritu en un país que no acababa de cuajar y en el que el espíritu del capitalismo acabaría por imponerse.

El trascendentalismo no es una simple afirmación de lo trascendente, pero no equivale tampoco a una inmanentización de la idea y el espíritu, por cuanto convierte cada cosa en reflejo o espejo de una realidad superior a ella misma. En política, el trascendentalismo no parte de la experiencia sola, sino de la conciencia; no tiene como único punto de partida la historia humana, sino también la naturaleza humana. En la ética, el trascendentalismo afirma que el hombre posee facultades morales que lo conducen al Derecho y a la Justicia. Por eso, el problema de la filosofía trascendental estriba en revisar la experiencia de la humanidad y probar sus enseñanzas por la naturaleza de la humanidad; atestiguar la ética por la conciencia moral y la ciencia por la razón; *probar los credos de las Iglesias y las constituciones de los Estados por medio de la constitución del Universo*; derribar lo falso, facilitar lo necesario y ordenar lo justo.²⁸³

Emerson y su círculo trascendentalista convirtieron la pequeña ciudad de Concord en el centro intelectual de los Estados Unidos durante esos años. Fueron figuras destacadas de este grupo Orestes Brownson (en cuya casa sirvió Thoreau durante seis semanas); Margaret Fuller, pionera del feminismo norteamericano y editora de *The Dial*, revista de literatura política y religión, órgano de los trascendentalistas de Concord, muerta trágicamente en un naufragio; Elizabeth Peabody, librera e inventora del *kindergarten* norteamericano, que inspiró a un personaje de *Las Bostonianas* de Henry James; Bronson Alcott, padre de Louisa Mary, la autora de *Mujercitas*, pedagogo progresista, partidario de un método educativo integral, físico, in-

²⁸³ Emerson, Ralph Waldo, *Ensayos*, traducción de Luis Echevarría, Madrid, Aguilar, 1962, pp. 516-538.

telectual, estético y moral; Jones Very, ermitaño, y Frederick Henry Hedge, fundador del famoso Club de Debates.

Emerson proclamó en el Ensayo VII de la Serie II²⁸⁴ en línea trascendentalista, que

el Temor, la Astucia y la Avaricia no pueden construir algo que sea más que polvo. Cuando las Nueve Musas se encuentran con las Virtudes hallan para su designio una sede tan grande como el Atlántico, protegida del calor por verdes ramas de huerto, donde el estadista traza sus surcos para sembrar trigo; cuando la Iglesia es una institución social, *cuando la casa del Estado es el hogar, entonces ha llegado el Estado perfecto, el republicano se halla en su casa.*

Dijo también, con relativismo muy moderno, que las instituciones estatales no son, no pueden ser, superiores al ciudadano, y “que toda ley y costumbre fue el expediente de un hombre para hacer frente a un caso particular”.

La política —sostuvo firmemente— descansa en cimientos necesarios, y no puede ser tratada con ligereza (deficiencia que es casi monopolizada por la mal llamada “clase política”, que ni es clase y que hace de la política un pavoroso remedo de ella) como ocurre al pretender que “cualquier medida, aunque sea absurda, se puede imponer a un pueblo con solo obtener los votos suficientes para hacer la ley. Pero el hombre sabio sabe que la legislación descabellada es una cuerda de arena que parece al retorcerse y que la forma de gobierno que prevalece es la expresión de lo que haya de cultura en la población que la permite” (por ejemplo, el funesto arraigo, la prisión preventiva *ad eternum*, las inmorales e ilegales presunciones de culpabilidad, las escuchas e intervenciones de la comunicación entre particulares; en fin, el largo etcétera mexicano, urdido por los insensibles teóricos extraviados adictos al poder político, comparsas a sueldo del presidente en turno).

Emerson sostuvo que

la ley es solamente un memorándum. Somos supersticiosos y estimamos algo la ley: *su fuerza está en proporción con la cantidad de vida que contenga en el carácter de los hombres vivientes...* Nuestra ley es dinero en circulación, en el que estampamos nuestro retrato.

Los sueños de los hombres sinceros y sencillos son proféticos. Lo que el joven sueña y reza y pinta hoy será la resolución de los organismos públicos, luego será llevada como una declaración de derechos en todo conflicto o guerra hasta que, por fin, se convertirá en ley triunfante que se establecerá por

²⁸⁴ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, cit.

cien años hasta que de paso, a su vez, a nuevas oraciones e imágenes. La historia del Estado esboza con torpes contornos el progreso del pensamiento y sigue a la distancia la delicadeza de la cultura y de las aspiraciones humanas. La teoría de la política... considera a las personas y la propiedad como los dos objetos para cuya protección existe el Gobierno. Las personas tienen iguales derechos porque son idénticas por esencia. *Este interés, con todo su poder, demanda una democracia.* En tanto que los derechos de todos como personas son iguales, *sus derechos de propiedad son muy desiguales*, a causa de un accidente.

Los “derechos personales” —concluye el bostoniano— universalmente idénticos, demandan uno basado en el censo; la propiedad demanda un gobierno basado en los propietarios y en la propiedad.

Pero la propiedad pasa, mediante la donación o la herencia, a los que no la crean. Han surgido dudas —añade— acerca de si no se ha *concedido demasiado* en las leyes a la propiedad y de si se ha dado a nuestras costumbres una estructura tal que permitan al rico abusar del pobre y mantenerlo pobre, pero principalmente debido a que *hay un sentido instintivo, aunque oscuro y todavía inarticulado*, de que *toda la constitución de la propiedad*, basada en sus presentes prerrogativas, es injuriosa y su influencia sobre las personas *perjudicial y degradante*.²⁸⁵

Emerson se inclina por la idea de que “el único interés que ha de considerar el Estado son las personas”, pues la propiedad —afirma— “seguirá siempre a las personas”, con lo que se alinea en las filas ilustradas y niveladoras, sin decir nada novedoso en el fondo.

Sí lo es, en cambio, su tesis de que “el fin más elevado del Gobierno es la cultura de los hombres y que si los hombres, pueden ser educados, las instituciones participarán en su mejoramiento y el sentimiento moral dictará su ley sobre la tierra”.

Resplandece entre estas líneas el fulgor de la Ilustración. La afirmación es propuesta política y no una mera declaración de personal e íntima adhesión a los valores del espíritu. Veía Emerson levantarse ante la nación que, pujante y poderosa, iba construyendo su designio imperialista, los escollos a los que habría de enfrentar un día no ya muy lejano:

La sociedad consta siempre, en gran parte de jóvenes y necios. Los viejos, que han visto la hipocresía de los tribunales y de los políticos, mueren y no dejan ninguna sabiduría a sus hijos. Estos creen a sus periódicos lo mismo que hicieron sus padres en su época... Con esta *mayoría ignorante y fácil al engaño*, los estados correrían pronto a su ruina... Bajo cualquier forma, las personas y la propiedad tienen que tener y tendrán su justo yugo... y los atributos de una persona; su ingenio y energía moral ejercerán bajo cualquier ley o bajo cual-

²⁸⁵ Wagendnetch, *op. cit.*, pp. 76 y 77.

quier absorbente tiranía su propia fuerza, si no de acuerdo con la ley, sí de un modo secreto; si no de acuerdo con la ley, sí en contra de la ley; mediante el derecho o mediante la fuerza.

Son las leyes naturales las que realmente importan y quienes ordenan en última instancia siguiendo la explosiva idea según la cual “una nación de hombres unánimemente consagrados a la libertad o a la victoria puede fácilmente confundir la aritmética de la estadística y realizar acciones extraordinarias, completamente desproporcionadas a sus méritos, como lo han hecho los griegos, los suizos, los americanos y los franceses”.

No fue menos provocadora su tesis del liderazgo, que tanto emocionaba a John Kennedy:

“Es imposible fijar los límites de la influencia personal, porque las personas son órganos de fuerza moral o sobrenatural. Bajo el dominio de una idea que arrebató a las mentes de las multitudes, como la libertad civil o el sentimiento religioso, los poderes de las personas no son materia de cálculo”. Según su biógrafo Ted Sorensen, Kennedy leyó a fondo a Emerson durante las largas y dolorosas convalecencias de su juventud, encadenado a su lecho de enfermo y de lector voraz; acudiría a los aforismos de Emerson en sus discursos presidenciales elegantes y elocuentes, que mucho contribuyeron a su aura de joven y seductor monarca, taumaturgo, audaz y fascinante.

No es menos sugestiva la idea de Emerson de que “cuando el rico es derrotado en una votación, como ocurre frecuentemente, es que el tesoro unido de los pobres excede al de los ricos”. ¿Habrà ello de confirmarse hoy ante un Trump de trampas, el producto más logrado de la actual perversión democrática?

El gran señor bostoniano, que como los James vivía indistintamente en una y otra ribera del Atlántico, norteamericano cosmopolita, proclamó la especificidad de los Estados Unidos de América:

En este país estamos orgullosos de nuestras instituciones políticas, las cuales son singulares de los hombres que viven, *del carácter y condición del pueblo*, que expresan todavía con suficiente fidelidad y que nosotros las preferimos de una manera ostentosa a cualesquiera otras de la Historia. No son mejores, sino únicamente más adecuadas para nosotros. Acaso seamos prudentes al afirmar las ventajas de la forma democrática en los tiempos modernos... Hemos nacido demócratas y no estamos en modo alguno calificados para juzgar la monarquía, la cual, para muchos padres que vieron en la idea monárquica, era relativamente justa. Pero nuestras instituciones, aunque coinciden con el espíritu de la época, no tienen ninguna excepción de los defectos prácticos

que han desacreditado a las otras formas. Todo Estado actual está corrompido.

A los indignados de hoy les complacerá la conclusión de Emerson: “¿Qué sátira sobre el gobierno puede igualar la severidad de censura que encierra la palabra ‘político’, que durante siglos ha significado ‘astuto’, dando a entender que el Estado es una argucia?”

La *Weltanschauung* romántica es telón de fondo. De ahí que el siglo XIX sea el de la crítica radical del Estado, de todo Estado y no solamente del absolutista del siglo XVIII. Había una suerte de desencanto, de fatiga y de hastío en muchos intelectuales, europeos y norteamericanos, ante la complejidad del laberinto estatal y de los enigmas de la conducta política. Insatisfacción generalizada ante la realidad grosera de la democracia electorera que contó y cuenta con la ignorancia y el prejuicio de las masas, gracias a las cuales los manipuladores de la máquina engañan a los únicos dueños del Estado, los ciudadanos, a quienes les fue expropiada por la implacable lógica capitalista: el principio del bienestar colectivo se convertía, a ojos vistas, en un infierno global. Había libertad para enchufarse el individuo al sistema, y sólo para ello contaba con la protección de la ley; no en cambio, para rebatirlo e impugnarlo, como lo hizo Thoreau, advirtiendo con su conducta el peligro que el Gigante representaba en su trasmutación como Big Brother, que fatalmente habría de nacer si no lo impedían hombres insumisos, que ya veían que el sueño de la razón engendraba las monstruosidades que Goya develó.

Vio Emerson llegar el padecimiento endémico de las democracias, la corrupción de los partidos políticos:

Un partido es corrompido perpetuamente por los personalismos. Ordinariamente nuestros partidos son partidos de circunstancias y no de principios, como los intereses de los labradores en conflicto con los de los comerciantes, el partido de los capitalistas y el de los obreros. Los partidos de principios, el del sufragio universal, el de la abolición de la esclavitud, el de la abolición de la pena de muerte, degeneran en personalismos... De los dos grandes partidos que en este momento casi se reparten la nación entre ellos, diría que uno tiene la causa mejor y el otro tiene los mejores hombres. El filósofo, el poeta o el hombre religioso, desearán, desde luego, dar su voto con el demócrata a favor del comercio libre, del sufragio universal, de la abolición de las crueldades legales del Código Penal y por facilitar de todas las maneras el acceso de los jóvenes y de los pobres a las fuentes de la riqueza y el poder. Pero raramente pueden ser aceptados los filósofos, los poetas y los piadosos como representantes de esas generosidades, pues *no tienen en el corazón los fines que dan el nombre*

de la democracia, a todo lo que hay de esperanza, y de virtud en ella. En la otra parte, el partido conservador; compuesto de la parte de población más moderada, capaz y culta, es tímido y *se limita meramente a defender la propiedad.* No reivindica ningún derecho, ni aspira a ningún bien real, ni condena ningún crimen, ni propone ninguna política generosa, ni construye ni escribe, ni mima a las artes, ni protege a la religión, ni establece escuelas, ni estimula la ciencia, ni emancipa a los esclavos, ni es amigo de los pobres, ni de los indios, ni de los emigrantes. De ningún partido, cuando está en el poder, tiene el mundo que esperar ningún beneficio en la ciencia, arte o humanitarismo, en consonancia con las fuentes de la nación.

La retahíla emersoniana expone los nudos problemáticos que llevarán a la guerra civil y revela la preocupación del ensayista por la pérdida de rumbo del empuje americano. Ante todo, ejemplifica el deber del intelectual frente al espectáculo político, desenmascarándolo y desnudándolo para ilustración de la ciudadanía, a fin de contenerlo dentro de límites razonables; es decir, en la jaula de la política, sin permitirle colisionar ni interferir con otros sistemas sociales, que no obedecen a su lógica bajo la pena de desnaturalizarse: el de la religión, el de la ciencia, el de las artes, el del derecho y el de los valores y convicciones personales.

Advirtió también que “la libertad salvaje desarrolla una conciencia de hierro. La falta de libertad, fortaleciendo la ley y el decoro, causa estupor a la conciencia. Un populacho no puede ser permanente: el interés de todo el mundo requiere que no exista; solamente la justicia satisface a todos por igual”.

En Emerson queda advertida la tesis de este libro,²⁸⁶ a saber: que la naturaleza humana se expresa en las leyes tan característicamente como en las estatuas, o en las canciones, o en los ferrocarriles, y que “un extracto de los códigos de las naciones sería una transcripción de la conciencia común”.

A fin de enriquecer las posibilidades del análisis jurídico, habría necesidad, además, de encontrar los vasos comunicantes entre el derecho como legislación, como saber, como doctrina, y la literatura, las artes, el urbanismo, la arquitectura y otros saberes que conllevan control social, como la medicina y la psicología, tarea multidisciplinaria que viene siendo exigida hace ya muchos años como reacción a un formalismo útil cuando no se le sacraliza, como ocurrió con el discurso jurídico en las décadas sesenta y setenta del siglo pasado. Emerson seguramente habría estado de acuerdo con esta propuesta, y a Thoreau le hubiera interesado sólo por un rato.

²⁸⁶ “De la rebelión individualista a la desobediencia civil” (actualmente en las prensas del Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM).

“Feo como el pecado”, dijo Hawthorne descubriendo a Thoreau: “la nariz larga, la boca deforme y modales toscos y un tanto rústicos, aunque corteses”. Para la señora Hawthorne, “había llegado a ser tan gentil, sencillo, franco y amable como deberían ser todos los genios, con grandes ojos azules que se imponían a la nariz larga que, según ella pensaba, “debió perjudicarlo constantemente”.²⁸⁷

Wagenknecht refiere que “hay versiones de personas que no lo conocían y que la primera vez lo confundieron con un buhonero, un calderero, un peón y un vagabundo”; es preferible abordarlo como uno de los grandes hijos de la alegría, pues la alegría de un alma es la medida de su pureza. “Sin duda, la alegría es la condición de la vida”. Afrontaba el futuro con esperanza y un discreto grado de confianza, como observó Berkowitz cuando relata que al exhortar Thoreau a los hombres a ser fieles a su naturaleza, implicaba que “el ciego y poco viril amor a la riqueza no es una parte esencial de la naturaleza humana”.

Aunque sabe que el gobierno civil, con todos los problemas que crea, es una necesidad, anticipa un período lejano en que los hombres podrán gobernarse solos. “Aún habrá otros amaneceres; el Sol no es más que un lucero del alba”.

“La tristeza jamás se justifica, pues siempre existe la vida, que, vivida con acierto, implica una satisfacción divina”. Era el sentimiento de “un niño”, del niño eterno e imbatible que fue Thoreau a los ojos de Emerson y a los de otros que gozaron con la fuerza liberadora del “niño” que confesaba que su estado de ánimo era el más propicio para ver algo maravilloso: la tristeza misma tenía fertilidad, porque evitaba que la vida fuera trivial.

Embocando la flauta, que sabía tañer aceptablemente, era una suerte de Pan vagando por bosques encantados, oyendo a los viajeros que pasan cantando con “la inagotable capacidad natural del hombre para la vida divina, la sumisión a la Naturaleza, la religión de la contemplación y la libertad de la simplicidad”: le sonaba a música hasta el ruido de los hilos telegráficos, “que vibran como un arpa a gran altura”.

Su formación académica fue la de Harvard, aunque no guardaba hacia ella el sentimiento habitual de afección filiar que provoca el “alma mater”. Conoció ahí los principios de latín y el griego, habiendo también cursado la enseñanza del francés, el español, el italiano (en que no era muy diestro) y el alemán (en que mereció una alta calificación).

²⁸⁷ Wagenknecht, Eduard, *Así era Henry David Thoreau*, Buenos Aires, Fraterna, 1985, pp. 35-92.

“Fue un erudito clásico por el mero imperio de las circunstancias pero *un romántico por temperamento*”, al decir de G. Gohdes. Sostuvo que el resultado definitivo y más alto fruto natural de la más excelsa sabiduría escrita, la poesía: el misticismo de la humanidad, así como el mito era la sabiduría registrada de los hombres, de los profetas, de los fundadores espirituales de la cultura.

Cuando murió, su biblioteca constaba de unos cuatrocientos volúmenes solamente, pero usó la de Emerson muy rica y selecta; era un esclavo de la letra impresa, y leía de todo aunque no todo fuera de su interés y agrado. Prefería algo que leer, lo que fuera, a no poder leer.

Después de escribir *Walden* leyó la *Antígona* de Sófocles y a Lucrecio. *Antígona* armoniza patentemente con *Desobediencia civil* al margen de que haya influido a no directamente sobre ella, lo que hace del libro de Thoreau un nuevo clásico. También se aventuró con Herodoto y Estrabón. Los *Himnos Órficos* le atraían, y Homero condensaba para él lo mítico y lo heroico, así como ocurría con Plutarco y con Esquilo. No admiró a Platón ni frecuentó a Aristóteles...

“Leería a Virgilio —afirmaba Thoreau— aunque sólo fuera para recordar la dignidad de la naturaleza humana en todos los tiempos”. El *Bhagavad-Gita* influyó sobre él de modo importante, aunque algunos no admiten dicho influjo, pues Thoreau, dicen, nunca entendió el verdadero significado del dualismo oriental, su pesimismo y su resignación. Sólo espigó frases, pero no profundizó en las ideas centrales de los sistemas. En cambio, se adentró en Dante y en Milton: “*vemos con Dante pero sentimos con Milton*”. Claro que leyó a Linneo y se adentró en la botánica de la Ilustración enciclopedista: *Mis prisiones* de Silvo Pellico le dieron el tono para escribir la suya, brevísima. Los vikingos y sus exploraciones también cautivaron su atención, y los mitos nórdicos le entusiasmaron. Chaucer le encantaba, con lo que su código genético puritano se vio muy alterado a favor de la serenidad, la inocencia, la humanidad y la religión. Pero, en cambio, sorprende su desconocimiento de la gran literatura del siglo XVIII, excepción hecha de Swift y sus *Viajes de Gulliver* y de la obra de Sterne. Presumía, con justificada razón, su conocimiento de Raleigh, uno de sus grandes héroes. Leyó a Wordsworth, a Carlyle y a Coleridge. Sin embargo, no le complacía el análisis erudito, puesto que “la poesía no puede respirar en tal atmosfera”. Es también incomprensible su caprichoso desprecio por la cultura egipcia y sus “amontonamientos, de piedras”. En el fondo, Thoreau profesaba la tesis, construida por él con elegancia: “si un hombre no sigue el paso de sus compañeros, quizás procede así porque oye un tambor diferente. Dejémoslos que él se atenga a la música que oye, por muy diferente que sea de la nuestra”.

La obra de Thoreau fue un soliloquio. “Observaba su propia mente como el gato que observa el orificio de la cueva del ratón”. Sabía —dice Wagenknecht— que amaba los libros más que sus vecinos, pero eso no lo convencía de que fuera mejor que ellos. “En mi locura soy el mundo que condeno”. Lo mejor de él —decía también— estaba en los libros que escribió, y fuera de esas obras confesaba ser un “patán balbuceante y torpe” (frase que mucho le complacía a Rubén Bonifaz, añorado y altísimo poeta, latinista impar).

“Ser filósofo —y Thoreau lo fue asistemático— no es sólo concebir pensamientos sutiles y ni siquiera fundar una escuela, sino amar tanto la sabiduría que uno viva, de acuerdo con sus dictámenes, una vida sencilla, independiente, magnánima y confiada”.

La vida de Thoreau fe todo eso, pero no fue sencilla: “El incidente más increíble de su carrera es el incendio casual que provocó en los bosques de Concord, cerca de Fair Haven, en 1844. Él afirma que quemó unas cincuenta hectáreas, pero el *Concord Freeman* informó entonces que eran, por lo menos, ciento cincuenta hectáreas”. Que esto haya sucedido a un frecuentador de los bosques y a un conservacionista tan convencido es en sí mismo bastante asombroso, pero que Thoreau haya adoptado frente al incidente una actitud tan altanera es aun más extraño. Afirmase que, durante años, los habitantes de Concord lo llamaban “incendiario de bosques” y “condenado bandido”. “Me dije —escribió Thoreau— ¿Quiénes son estos hombres que afirman su condición de propietarios de los bosques y cuál es mi relación con ellos? Incendí el bosque, pero no les provoqué ningún mal. Arreglé cuentas conmigo mismo y estuve contemplando las llamas que se acercaban. Fue un espectáculo glorioso y yo era el único que podía verlo”. El hecho mismo de que escribiese estas líneas, seis años después del episodio, revela claramente que está racionalizando, a mucha distancia del incidente, en un permanente esfuerzo por recobrar la paz interior.²⁸⁸

Thoreau hace entender su personal visión: “Sus propias obras inspiran al genio: es hermafrodita, y sus libros, consecuencia de una misteriosa partenogénesis”. Habrá pocos que sostengan tal idea de la creación literaria.

Thoreau tuvo el cuidado de enlistar sus defectos como escritor: ser amante de las paradojas; ser ingenioso con sus juegos de palabras; utilizar frases hechas y máximas populares; ser disperso y..., no siempre ser sincero. Para sus contemporáneos, Emerson a la cabeza, “Thoreau es demasiado religioso para ir a la iglesia, demasiado patriota para pagar sus impuestos y demasiado humanista, demasiado fervoroso, para interesarse por el bienestar del vecindario”.

²⁸⁸ Wagenknecht, *op. cit.*, pp. 76 y 77.

Lo cierto es que, en 1939, según lo consigna Wagenknecht, Henry Seidel Canby incluyó a Thoreau, con Bacon, Shakespeare, Pope, Johnson, Franklin y los traductores de la Biblia del rey Jacobo, “entre los grandes creadores de la oración inglesa”.

A *Walden* no es posible considerarlo una autobiografía más ni mucho menos una reseña o crónica de las experiencias al borde del lago, círculo perfecto, sino “una *fábula* en la cual la materia prima extraída de esas experiencias ha sido recreada en formas artísticas que son reales pero no concretas, pues cuando llegaron a nosotros existían sólo en la imaginación del artista”.²⁸⁹

Thoreau vivió en la cabaña de Walden Pond poco más de dos años. Leo Marx considera el hecho como otra manifestación de la geografía moral norteamericana, una combinación nativa de mito y realidad. La choza que estaba al lado del lago se alzaba en el centro de un paisaje simbólico en el cual la aldea de Concord aparecía a un costado de una amplia extensión de naturaleza virgen del otro.

Buell sostiene que Walden es el fenómeno en que los trascendentalistas estuvieron más cerca de crear una obra de ficción en prosa, y si el lago es un mundo mítico, en ese caso “yo” debe ser una persona que es, al mismo tiempo, el narrador y el tema de la obra. Hay en ella “símbolos ambiguos” como en *Moby Dick*, en *The scarlet letter* y en *Prelude*. Comienza en primavera, recorre el ciclo de las estaciones con predominio del nacimiento y la renovación. Se describe el movimiento cíclico de los días, así como el que corresponde al año; los capítulos individuales alternan las realidades y los reflejos, y los capítulos y párrafos están cuidadosamente equilibrados interiormente: “hechos percibidos por la mente, pensamientos pensados por el cuerpo; con estos elementos yo tengo que lidiar”.²⁹⁰

La analogía entre el paseante solitario del Walden y el del Lemán, Rousseau, no ha sido destacada, pero la coincidencia es gratamente sorprendente: las errancias por los bosques, las herborizaciones, las “meditaciones a la intemperie”, son comunes a los dos. Algo habrá sabido Thoreau de su precursor, el más ilustre genio de Ginebra, tan conservadora como Concord. Rousseau es el maestro, y Thoreau, su discípulo, que conoció poco la letra y mucho el espíritu de ese su lejano mentor.²⁹¹ Pero Rousseau se vio impelido a una altura que Thoreau nunca conocería, grandiosa como el Macizo del Jura, el blanco y anguloso telón de fondo de la niñez del suizo. La seducción

²⁸⁹ *Ibidem*, p. 86.

²⁹⁰ Wagenknecht, *op. cit.*, p. 87.

²⁹¹ “Amo mucho a mis amigos, pero compruebo que es inútil ir a verlos. Cuando estoy cerca de ellos suelo odiarlos”. “Podemos odiar a aquellos a quienes amamos; somos indiferentes a otros”.

de la naturaleza arrebató a ambos hacia regiones misteriosas, lejos del reino de las cogitaciones cartesianas, tan árido y estéril, comparado con el sentimiento y las emociones que vivieron los dos.

Hay una analogía importante con Hawthorne: tenían mucho en común. Ambos eran al mismo tiempo realistas y espiritualistas y ambos estaban fascinados por los símbolos. Los dos sospechaban de los reformadores y estaban convencidos de que el orden social podía mejorar sustancialmente sólo mediante el progreso moral de los individuos que lo forman.

Thoreau plantó un jardín para los Hawthorne cuando éstos se fueron a vivir a Concord, y vendió a Hawthorne un bote en el cual salían juntos a navegar. La relación con Emerson fue, inicialmente, la de discípulo y maestro; sin mediar ningún conflicto o disputa, el vínculo fue haciéndose paulatinamente débil y acabó por romperse anímicamente. Thoreau quizá percibió el peligro de quedar absorbido y desfigurado por tan potente intelecto, que, además, caminaba rápidamente hacia un conservadurismo repugnante. De cualquier modo, también para Emerson empezó a serle ajeno Thoreau, quien nunca lo llamó por su nombre, sino a partir de la carta que comienza con un “estimado Waldo, pues he oído decir que ése es su nombre”, que habrá sido muy antipático al beneficiario de aquella misiva aristocrática.

Thoreau, con todo y sus excentricidades, suscitaba una intensa impresión de pureza en todos los que lo conocían. S. Chase dijo “su vida se caracterizaba por la pureza y la bondad”,²⁹² y mientras Henry James lo veía peor que provinciano, parroquial, Charles Ives creyó que era tan universal que no necesitaba recorrer el mundo para demostrarlo, y aunque no creía en la utilidad de los viajes, que para él constituían un desastre, su obra está llena de imágenes de viajes, pero de una peregrinación interior. Es el *homo viator* de la teología clásica, que singulariza una vida sedentaria sólo en el sentido más evidente y primario de la palabra.

Para el gusto de hoy, el experimento de Thoreau tiene el sabor de un extraño fruto, que no es exótico ni salvaje del todo. “Thoreau nunca abjuró de la civilización, ni teórica ni prácticamente. Al margen de lo que pudo intentar en Walden Pond, lo cierto es que no intentó revivir la experiencia de Robinson Crusoe. Cuando en Maine tropezó con un auténtico ermitaño, se preguntó cómo podía hacer ese hombre para soportar su separación de la humanidad”.²⁹³ Por otra parte, Thoreau tuvo más compañía y recibió a más invitados durante los dos años que vivió en Walden Pond que muchos habitantes solitarios de la ciudad moderna.

²⁹² Wagenknecht, *op. cit.*, p. 130.

²⁹³ *Ibidem*, p. 163.

Parrington —afirma Wagenknecht— halló los términos apropiados cuando dijo de Thoreau que era “economista trascendente”, y que Walden representaba un experimento controlado de carácter económico.

Por lo demás, no lo impulsaba la penuria, sino sólo el intento de ordenar la vida de modo que las cosas principales no se perdieran entre las superfluas. El tiempo era vida, y él no deseaba canjearlo por el desecho. Creía que cuando uno gana más de lo que necesita, sencillamente adquiere un estilo de vida más caro y, por consiguiente, limita su libertad y aumenta su susceptibilidad, temeroso de que se le arrebaten los medios de prolongar esa situación, y, al mismo tiempo, entrega rehenes al orden vigente y crea vacas sagradas a las que uno mismo tiene que servir, y que adoptan la forma de intereses creados. Por lo tanto, el propósito de la ocupación ganancial era suministrar los medios para cultivar y sostener el intelecto y el espíritu.

Pero ¿por qué precisamente Walden? Tenía que escribir un libro, y para hacerlo necesitaba aislarse, y además estaba muy incómodo y disgustado con la reacción de sus vecinos al incendio misterioso del bosque. Y caben —dice Wagenknecht— otras explicaciones, alguna sentimental y erótica. Thoreau dijo que se alejaba de Concord y se ponía a vivir en la cabaña porque quería “completar ciertas tareas privadas con el menor número posible de obstáculos”.

Fui a los bosques porque *deseaba vivir conscientemente*, afrontar únicamente *los hechos esenciales de la vida...* Quería vivir profundamente y absorber toda la sustancia de la vida, vivir de un modo tan áspero y espartano que desechase todo lo que no fuera vida... arrancar la vida y reducirla a sus términos más bajos y, si eso no me acomodaba, percibir la mezquindad del asunto y denunciarla ante el mundo.

La declaración enigmática proclama, ante todo, una especie de ascesis laica y propone otro “viaje a lo esencial”, tal y como lo hizo el polinésico Gauguin,²⁹⁴ él, a miles de kilómetros de París. Thoreau, que desconfiaba de toda larga travesía, tenida por él como cosa inútil, emprendió la suya alejándose tan sólo unos cuantos metros de su pueblo. En ambos casos su emboscadura tuvo como resultado una obra revolucionaria, innovadora y original, y consiguió también otra mirada sobre el mundo, que después de ellos dos ya no sería igual, análoga a la cabaña ártica de Wittgenstein, cuando el filósofo viviera ahí con su joven compañero, en la clásica “soledad de dos” leyendo a Tolstoi, es decir, en el “espíritu” de Thoreau, y rechazando

²⁹⁴ *Vid ut. supra.*

sus posesiones cuantiosas, inmensa fortuna acerera, como una carga inútil al igual que el conde ruso, como el santo de Asís y san Jerónimo...

Walden Pond fue por otra parte un experimento de agricultura de subsistencia. La agrimensura era importante para su negocio de lápices de grafito; ante todo, el alejamiento lo acabó por convencer de que “no todos los hombres podían avanzar hacia una nueva Frontera y ocupar parcelas baldías en las áreas colonizadas. Nunca quiso que otros hombres lo siguiesen a la espesura”.²⁹⁵

El rechazo de Thoreau a la política marrullera de sus días, a los partidos y los hombres tabernarios que campeaban en los capitolios norteamericanos, tuvo su origen en una convicción democrática radical: el gobierno corresponde en última instancia al pueblo, y la “representación política” es una burda ficción, una creación artificial, irreal, increíble e... insignificante. No era un anarquista —concluye Wagenknecht— en el sentido que pidiera la eliminación inmediata del gobierno, pero sí en el sentido de que la libertad política no le parecía muy importante porque no implicaba la libertad económica y moral.

En la mejor tradición contestataria y escéptica, porfiaba en “mantenerse obediente a las leyes de su ser, que nunca opondría a un gobierno justo... si llegaba a conocerlo un día”. Decía que “si tratamos de florecer y oler y saber dulce y refrescar a la humanidad en la medida de nuestra capacidad y calidad, realizaremos todo lo que somos capaces de hacer, y, al mismo tiempo, evitaremos las superficialidades, las parcialidades y las intolerancias de los reformadores que concentran los esfuerzos en sus proyectos favoritos y que, por eso mismo, acaban deformados”. Proclamaba orgullosamente: “No conozco riquezas que quisiera retener. No tengo ningún bien privado, a menos que se trate de mi capacidad particular para servir al público”.²⁹⁶

Un gobierno digno del apoyo de los ciudadanos debía, según Thoreau, fomentar oficialmente la cultura y las ciencias, el arte y la educación, los buenos caminos, la persecución del delito, ¡la extinción de los incendios!, la protección de la naturaleza y la vida silvestre y la educación de los niños, haciendo universidades de todas las aldeas, como lo soñó cuando fue secretario del Liceo de Concord. Las bibliotecas y galerías tenían para él la misma importancia que los bosques y parques, que a todos los hombres deben brindárseles; una posesión común, destinada a la instrucción y a la recreación colectivas. Para conseguirlo sí valía asociarse políticamente y empujar en dicho sentido, tanto más cuanto que la ambición individualista, “el indi-

²⁹⁵ Wagenknecht, *op. cit.*, p. 169.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 174.

vidualismo posesivo”, ya asomaba sus ávidas garras con el monopolio ferrocarrilero, el gran negocio mundial de la segunda mitad del siglo XIX, que hizo la fortuna del duque de Guermantes, el fantasma proustiano que tuvo su correlato real en Gerfulhe y su bellísima e irresistible duquesa.

“Silenciosamente declaro la guerra al Estado, la que libraré a mi modo, aunque lo usaré y lo aprovecharé como pueda, como se acostumbra en estos casos”. Con estas palabras Thoreau “rompía las hostilidades” contra los poderes, político y social, que habían colocado al gigante norteamericano en la encrucijada de la guerra civil y en la inicua invasión militar para despojar a México de más de la mitad de su territorio: era la desobediencia civil lo que así se anunciaba.

“Si el Estado lo dejaba en paz, él lo dejaría en paz, pero si le exigía que cometiese una injusticia, tenía que resistirse”.²⁹⁷ En todo caso —y en sus propias palabras— “debo cuidarme que no sea yo mismo me preste al mal que condeno”, y, anticipando las posibles consecuencias, admitió que “bajo un gobierno que encarcela injustamente al individuo, el lugar que corresponde al hombre justo también es la prisión”.

El trasfondo de “Desobediencia civil”, del deber de la desobediencia civil, es la guerra de agresión a México,²⁹⁸ entre 1846 y 1848, que concluye con el Tratado de Guadalupe-Hidalgo, convención impuesta a la fuerza por el vencedor, quien, con cruel humanismo, tituló “de paz, amistad y límites”, y en cuya negociación los representantes mexicanos escribieron una página inmarcesible de dignidad y de diplomacia, denunciando el designio oculto de poblar el territorio robado con esclavos e inclinar así la balanza a favor de los estados sureños en la inminente guerra civil norteamericana. La historia de esos debates sigue siendo una lección de derecho internacional, y también de política imperialista; el primero estuvo a cargo de los mexicanos, y en el segundo, aquellos gringos salieron perdiendo.

Cabe un paréntesis para recordar que la comisión de negociadores mexicanos fue integrada por Herrera, Mora y Villamíl, Atristáin, Arroyo, Luis G. Cuevas y Bernardo Couto. Este último, un culto abogado, autor de un ejemplar ensayo sobre los pintores nacionales, fue el alma moral de la negociación forzada, negándose a escuchar siquiera la propuesta suma indemnizatoria del atropello incalificable. Couto redactó la nota, remitida a los angloamericanos negociantes:

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 175.

²⁹⁸ Así lo sostiene J. J. Coy en su *Introducción*, ya citada. Wagenknecht difiere y le asigna otros motivos.

La guerra que hoy existe se ha empeñado únicamente por razón del territorio del Estado de Tejas, sobre lo cual la República Norteamérica presenta como título el acta del mismo Estado en que se agregó a la confederación norteamericana después de haber proclamado su independencia de México. Prestándose la República Mexicana a consentir, mediante la debida indemnización, en las pretensiones del gobierno de Washington sobre el territorio de Tejas, ha desaparecido la causa de la guerra y ésta debe cesar, puesto que falta todo título para continuarla. *Sobre los demás territorios comprometidos en el artículo 4o. del proyecto, ningún derecho ha alegado por ahora la República de Norteamérica, ni creemos posible que se alegue alguno.* Ella, pues, no podría adquirirlos sino *por título de conquista* o por el que resultara de la cesión y venta que ahora le hiciera México. Más como estamos persuadidos de que la República de Washington no sólo repele absolutamente, sino *tendrá como odioso* el primero de estos títulos, y como, por otra parte fuere cosa nueva y contraria a todo espíritu de justicia el que se hiciese guerra a un pueblo por la sola razón de negarse él a vender el territorio que un vecino suyo pretende comprarle, nosotros esperamos que la justicia del gobierno y pueblo de Norteamérica, que las amplias modificaciones que tenemos que proponer a las cesiones de territorio (fuera del de Tejas) no serán motivo para que se insista en una guerra que el mismo general de las tropas norteamericanas (W. Scott) ha calificado ya de desnaturalizada.²⁹⁹

Las esperanzas mexicanas fueron defraudadas. Emerson alzó la voz protestando ante tal ruindad, y Thoreau propuso la desobediencia al gobierno agresor e imperialista. Nada de ello cambió el destino del despojo, pero lo maculó por siempre como acto bárbaro e inexcusable. “Puede que Estados Unidos —dijo entonces Emerson— conquisten México, pero si ello sucede le acontecerá lo que al hombre que ingiere arsénico y muere. México nos envenenará”.³⁰⁰ Cuoto, por su parte, resaltó:

El tratado que hemos celebrado representa una gran desgracia, la que han tenido nuestras armas en la guerra (que los americanos libraron exitosos solamente a causa de su artillería superior) pero podemos asegurar que no contiene ninguna de aquellas estipulaciones de perpetuo gravamen o de ignominia a que, en circunstancias tal vez menos desventuradas, han tenido que someterse casi todas las naciones.³⁰¹

Bernardo Cuoto expresó a Trist (el jefe de la delegación norteamericana) el deseo de México de que en el Tratado quedara estipulado que no existiera

²⁹⁹ Carrillo Prieto, *Derecho y política en la historia de México*, México, PGR, 1996 pp. 67 y 77.

³⁰⁰ Citado por J. J. Coy, *Introducción*, p. XXIV.

³⁰¹ Carrillo Prieto, *Derecho y política...*, *cit.*, p. 75.

tiría la esclavitud en los territorios que pasarían a la soberanía angloamericana. No era una mera declaración formal: los mexicanos sabían que la causa última de la guerra era el expansionismo de los estados esclavistas en la lucha por el predominio contra los del norte, antiesclavistas e industriales. Trist pegó un brinco, dio el manotazo en la mesa y, con voz estridente y descompuesta, se negó siquiera a considerar la tesis mexicana, diciendo que carecíamos de todo derecho para formularla. Pudiera ser que no tuviera base legal, pero tuvo México la razón moral y el coraje necesarios para brillar en los momentos más aciagos de su historia. Esto tendría que haber cimbrado a Thoreau y a Emerson, orillándolos a la radicalización.

El solitario de Walden ideó entonces fórmulas del deber de la desobediencia civil, que después servirían a la lucha de Gandhi por la independencia de la India y a otros quizá menos célebres, pero igualmente alineados en el combate a los gobiernos que no son promotores de bienes públicos y del bienestar individual y colectivo, y que son más bien mecanismos opresores y violentos, al interior y allende sus fronteras: Gregg, Muller, Ramamurt, Ebert, Colbere, Frogner.

“Thoreau se indignaba ante la prepotencia, la agresividad y la marrullería de la acción norteamericana contra su vecino”. Canadá también peligraba, pues Teddy Roosevelt ya había propuesto la anexión inmediata de ésta a la Unión y el primer Cabot Lodge sostenía la criminal teoría de que “lo que este país necesita es una guerra”, que fue la de Cuba.

Thoreau —dice J.J. Coy—³⁰² denuncia la agresión a México, critica los procedimientos, desvela los trucos y va a la cárcel tan sólo por una noche, pero se pasa seis años sin pagar impuestos a fin de no alimentar aquella política agresiva, expansionista e infractora de los valores y del espíritu que los Padres de la independencia habían propuesto.³⁰³

El ensayo apareció impreso por primera vez en mayo de 1849, en una revista que se llamaba, un poco pretenciosamente, *Aesthetic Papers* y de la que era mentora la cuñada de Hawthorne, Elizabeth Peabody. En enero y febrero de 1848, Thoreau ya había soltado su soflama al menos en dos ocasiones en el Liceo de Concord. Si Thoreau se descuida un poco no le da tiempo, porque la guerra concluyó ese mismo mes de febrero de 1848, aunque desde luego, no como consecuencia del activismo de Thoreau. Cuando en la tarde del 23 de julio de 1846 Thoreau abandonó momentáneamente su retiro de Walden Pond para acudir al zapatero, el carcelero de Concord le recordó que llevaba

³⁰² *Op. cit.*, p. XXI.

³⁰³ “Jefferson”, en Carrillo Prieto, Ignacio, *El primer momento angloamericano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 21013, el capítulo sobre Jefferson.

tiempo sin pagar impuestos. Thoreau se negó por principio a hacerlo y Sam Staples, con toda consideración, le dijo que le ponía en el brete de tener que encerrarle. Thoreau contestó que muy bien y, en un apartado significativo de su ensayo, relata Thoreau su noche en la cárcel y las reflexiones que aquello le suscitó. Más tarde incorporó este fragmento al ensayo con una erudita alusión a Silvo Pellico, pues tituló a su experiencia “Mis prisiones...”.³⁰⁴

El célebre escrito comienza con la frase, que hoy tiene otro sentido, el opuesto: “Acepto de todo corazón la máxima de que el mejor gobierno es el que gobierna menos”, que era el lema de la *Democratic Review* de Nueva York, en la que Thoreau ya había publicado varios trabajos y que recogía la herencia del pensamiento jeffersoniano, oponiéndose al hamiltoniano:

Un gobierno es, en el mejor de los casos, un mal recurso, pero la mayoría de los gobiernos son, a menudo y todos, en cierta medida, un inconveniente. El gobierno por sí mismo, que no es más que el medio elegido por el pueblo para ejecutar su voluntad, es igualmente susceptible de originar abusos y perjuicios antes de que el pueblo pueda intervenir. *El ejemplo lo tenemos en la actual guerra de México, obra de relativamente pocas personas que se valen del gobierno establecido como de un instrumento, a pesar de que el pueblo no había autorizado esta medida.* De este modo, los gobiernos evidencian cuán fácilmente se puede instrumentalizar a los hombres, o pueden ellos instrumentalizar al gobierno en beneficio propio. El propio temperamento del pueblo norteamericano es el que ha conquistado todos sus logros hasta hoy, y hubiera conseguido muchos más si el gobierno no se hubiera interpuesto en su camino a menudo. Y es que el gobierno es un mero recurso por el cual los hombres intentan vivir en paz; y, como ya hemos dicho, es más ventajoso el que menos interfiere en la vida de los gobernados... Pero, para hablar con sentido práctico y como ciudadano, a diferencia de los que se autodenominan contrarios a la existencia de un gobierno solícito, no que desaparezca el gobierno inmediatamente, sino un mejor gobierno *de inmediato*.³⁰⁵

Thoreau, con los pies en la tierra (aunque a veces no lo pareciera) se desmarcó de la ortodoxia tradicional del acratismo, con una deliberada maniobra dialéctica, pues bien sabía que sus conciudadanos no alcanzaban las razones y argumentos de Goldwin, Bakunin, Kropotkin, teorizantes ajenos al medio y a las preocupaciones norteamericanas de aquel momento: de lo que se trataba era eliminar los obstáculos gubernamentales para dar paso a la libre creatividad y al empuje de la personalidad de cada hombre.

³⁰⁴ Coy, Juan José, *op. cit.*, pp. XXII y XXIII.

³⁰⁵ Thoreau, H. D., *Sobre el deber de la desobediencia civil*, traducción de M. E. Díaz, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 29-31.

Después de todo, la auténtica razón de que cuando el poder está en manos del pueblo... no es por que posean la verdad ni porque la minoría lo considere más justo, sino porque físicamente son los más fuertes. Pero un gobierno en el que la mayoría decida en todos los temas no puede funcionar con justicia, al menos tal como entienden los hombres la justicia. ¿Acaso no puede existir un gobierno donde la mayoría no decida virtualmente lo que está bien o mal sino que sea la conciencia? ¿Dónde la mayoría decida sólo en aquellos temas en los que sea aplicable la norma de conveniencia? ¿Debe someter el ciudadano su conciencia al legislador por un solo instante, aunque sea en la mínima medida? Yo creo que deberíamos ser hombres primero y ciudadanos después. Lo deseable no es cultivar el respeto por la ley, sino por la justicia. La única obligación que tengo derecho a asumir es la de hacer en cada momento lo que crea justo.

El párrafo encierra un conjunto de tesis problemáticas que la teoría política y la del derecho discuten hasta hoy: la base social del mecanismo coactivo, los límites y puntos de contacto entre obligación moral y obligación política y el problema jusnaturalista básico. No puede dejar de sorprender la agudeza de Thoreau al formular la cuestión esencial de modo tan directo y la llaneza al exponerla sin tecnicismos ni distingos eruditos, inconducentes en este caso. Alguien podría advertir los ecos del grito de Antígona resonando hasta la eternidad y que vibra entre esos sencillos renglones, de alcances insospechados y trascendentales.

La masa sirve al Estado no como hombres sino básicamente como máquinas, con sus cuerpos. Ellos forman el ejército constituido y la milicia, los carceleros, la policía, los ayudantes del sheriff, etc. No ejercitan con libertad la crítica ni el sentido moral... Incluso se podrían fabricar hombres de madera que hicieran el mismo servicio. Otros, como muchos legisladores, políticos abogados, ministros y funcionarios, sirven al estado fundamentalmente con sus cabezas y como casi nunca hacen distinciones morales, son capaces de servir tanto al diablo, sin pretenderlo, como a Dios. Unos pocos, como los héroes, los patriotas, los mártires, los reformadores en un sentido amplio y los *hombres*, sirven al Estado además con sus conciencias y, por tanto, las más de las veces se enfrentan a él y, a menudo, se les trata como enemigos. Un hombre prudente sólo será útil como hombre y no se someterá a ser arcilla.³⁰⁶

El valor de la disidencia estriba, prácticamente, en ser un servicio al Estado, una auténtica dedicación vital útil a todos, pues permite no extraviar el rumbo moral de los empeños colectivos, no olvidando que el disenso no

³⁰⁶ Lo que ya sucede en la llamada “guerra de drones”.

tiene por qué ser descalificado como cosa de enemigos, puesto que su propósito no es otro que ayudar, con lucidez, al empuje de todos hacia una vida mejor. Por supuesto, la tesis no se limita a las oposiciones parlamentarias y partidistas, sino que comprende a toda conciencia atenta al bienestar general; periodistas, profesores, predicadores, protestatarios, a todos hay que reconocerles dicho servicio público, el de la crítica disidente. Es la herencia socrática de ciudadanos dialogantes y alertas, atendiendo al bienestar de la urbe y sus intereses legítimos, que no pueden acabar confundidos con meros apetitos personales, destructores, ellos sí, del acuerdo político básico. Es una nueva advertencia sobre el peligro sofisticado de hacer del antagonista un enemigo, y del adversario un criminal, en consonancia con la pulsión gregaria que aspira a unanimidades imposibles.

Vendría entonces el núcleo del problema:

“¿Cómo le corresponde actuar a un hombre ante este gobierno americano hoy? *Yo respondo que no nos podemos asociar con él y mantener nuestra propia dignidad.* No puedo reconocer ni por un instante que esa organización sea mi gobierno y al mismo tiempo el gobierno de los esclavos”. Esa incompatibilidad era la encrucijada más dolorosa del nuevo país, cuyo gobierno estaba empeñado en una guerra atroz contra México, preparatoria de la civil ante el nudo gordiano, mayor de su historia: el de la esclavitud abominable.

“Todos los hombres reconocen el derecho a la revolución, es decir el derecho a negar su lealtad y a oponerse al gobierno cuando su tiranía o su ineficacia sean desmesurados e insoportables”.³⁰⁷

Es el hallazgo de Thoreau: la revolución sin violencia. Equivale a postular que tanto o más eficaz que los disparos y los hechos de armas es la voluntad de oponerse a la tiranía o a la ineficacia de los poderosos, pues pecan por exceso o por defecto. La lectura que Thoreau hace Paine es precursora de los mejores momentos de una historia relativamente reciente: la de la independencia de la India, la de los derechos civiles de Martin Luther King y su sueño inmortal, la de Mandela y sus prisiones, y también la lucha de Salvador Nava contra el autoritarismo mexicano y el fraude electoral. Asimismo, podría ensayarse relacionar la tesis con el problema rousseauiano de *la volonté générale* y *la volonté de tous*: la primera puede ser objetada, a pesar de su “generalidad” por alguna o algunas surgidas del fondo de *la volonté de tous*.³⁰⁸

³⁰⁷ En realidad, no todos, pero sí Thomas Paine en *Human Rights*. Véase Carrillo Prieto, Ignacio, *El primer momento angloamericano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 21013, el capítulo dedicado a Paine.

³⁰⁸ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

a fin de lograr otras reglas que la generalidad admita y reconozca como válidas, para comenzar otro ciclo de anuencia y disidencia.

La obligación de desobediencia era evidente:

Cuando *una sexta parte* de la población de un país que se ha comprometido a ser refugio de la libertad está esclavizada, y toda una nación es *agredida y conquistada injustamente* por un ejército extranjero y *sometida a la ley marcial*, creo que ha llegado el momento de que los hombres honrados se rebelen y subleven.

Enorme traición a la ilustración jeffersoniana y, al ideario fundante de los Estados Unidos de América, ahora trasmutados en un mundo hostil y discordante, fracturado por la esclavitud, empujado a un expansionismo feroz, alimentado por la fórmula económica que tenía en la esclavitud institucionalizada un poderoso motor al que no quería renunciar, sino antes ideaba multiplicar en los territorios arrebatados, cobarde y cruelmente, a México. A Thoreau, a Emerson, a “los hombres honrados”, aquello tenía que resultarles intolerable y vergonzoso y una fuente de obligación negativa de obediencia: denuncian el contrato político, puesto que una de las partes había incumplido lo pactado.

Thoreau buscó apoyo, para los fines de su argumentación, en la obra de William Paley (1743-1805) *Principios de filosofía moral y política* (1785). Alumno primero y profesor de Cambridge después durante diez años, Paley ejerció también —consigna Ferrater— un arquidecanato en Carisle. Su tesis es que “no hay incompatibilidad entre la voluntad de Dios y la aspiración humana a la felicidad”, puesto que Dios no puede sino querer que los hombres sean felices. Todas las obligaciones morales se derivan de la mencionada coincidencia. Por otro lado, la ley de Dios coincide con la ley natural que, asimismo, ordena la felicidad para el mayor número posible. Paley admitía que la propiedad privada puede brindar beneficios, pero a la vez denunció los males que puede causar, especialmente cuando es expresión de egoísmo.

Lo que Thoreau rescata de él es la cuestión *del deber de sumisión al gobierno civil* reproduciendo literalmente la idea de Paley en el sentido de que “mientras el interés de la sociedad entera lo requiera es decir, *mientras la institución del gobierno no se pueda cambiar o rechazar sin inconvenientes públicos*, es voluntad de Dios que se obedezca a ese gobierno, pero no más allá... Admitido este principio, *la justicia de cada caso particular de rebelión se reduce a calcular*, por un lado, la proporción del peligro y del daño y, por el otro la posibilidad y coste de corregirlo”.

De lo que se colige que la vital felicidad vocacional del hombre designo tanto de Dios como de la naturaleza también se alcanza en momentos críticos si se sabe calcular el costo del cambio de régimen político. Claro está que el más gravoso tiene que ser la violencia civil, la discordia ciudadana, la anulación de lo político, por lo que hay que conducirse con extremada agudeza ante semejantes dilemas. De ahí brotará *la solución no violenta*. El fogoso solitario del Walden no duda un momento de una guerra al interior, no sólo del gobierno, sino también en el seno de las familias y de las instituciones religiosas y académicas. Hay una excepción insoslayable, que, según Thoreau, no contempló Paley: los casos en que la “regla de convivencia” no se aplica; es decir, “cuando un pueblo o un solo individuo deben hacer justicia a cualquier precio. Si le he quitado injustamente la tabla al hombre que se ahoga, debo devolvérsela, aunque me ahogue yo. Esto, según Paley, sería inconveniente”.³⁰⁹

Aparece entonces una afirmación “escandalosa” y radical: “Este pueblo debe dejar de tener esclavos y de luchar contra México aunque le cueste la existencia como tal pueblo”, lo que pudo haber ocurrido si Abraham Lincoln no lo hubiera evitado a toda costa, pues su guerra interna fue secesionista. Para Thoreau, el “cliché” de norteamericanos individualistas y antiesclavistas y sureños agricultores esclavistas no era sino un prejuicio y una mentira insostenible, pues sus conciudadanos de Massachusetts, “cien mil comerciantes y granjeros, que están más interesados en el comercio y la agricultura que en el género humano, no están dispuestos a hacer justicia ni a los esclavos ni a México”.³¹⁰

Para preparar el advenimiento de la justicia anhelada, Thoreau escribe la página quizá más vibrante y honda del ensayo, que toca el fondo no sólo de esas dos cuestiones críticas, la esclavitud y México invadido, sino del mecanismo electoral democrático en general y de sus limitados alcances en la consecución de la felicidad de los hombres, tal y como él la concebía.

Miles de personas están, en teoría, en contra de la esclavitud y la guerra, pero de hecho no hacen nada para acabar con ellas; miles se consideran hijos de Washington y de Franklin, se sientan con las manos en los bolsillos y dicen que no saben qué hacer y no hacen nada; miles que *incluso posponen la cuestión de la libertad a la cuestión del libre mercado* y leen en silencio las listas de precios y las noticias del frente de México tras la cena, e incluso caen dormidos sobre ambos. ¿Cuál es el valor de un hombre honrado y de un patriota hoy? Dudan y se lamentan y a veces redactan escritos, pero no hacen nada serio y

³⁰⁹ Thoreau, H. D., *op. cit.*, p. 35.

³¹⁰ *Idem.*

eficaz. Esperan, con la mejor disposición, a que otros remedien el mal, para poder dejar de lamentarse. *Como mucho depositan un simple voto y hacen un leve signo de aprobación y una aclamación a la justicia al pasar a su lado.* Por cada hombre virtuoso, hay novecientos noventa y nueve que alardean de serlo, y es más fácil tratar con el auténtico poseedor de una cosa que con los que pretenden tenerla. *Las votaciones son una especie de juego, como las damas o el backgammon que incluyen un suave tinte moral; un jugar con lo justo y lo injusto, con cuestiones morales; y desde luego incluye apuestas.* No se apuesta sobre el carácter de los votantes. Quizás deposito el voto que creo más acertado, pero no estoy realmente convencido de que esto deba prevalecer. Estoy dispuesto a dejarlo en manos de la mayoría. Su obligación por tanto, nunca excede el nivel de lo conveniente. Incluso *votar por lo justo es no hacer nada* por ello. Es tan sólo expresar débilmente el deseo de que la justicia debiera prevalecer. Un hombre prudente no dejará lo justo a merced del azar, ni deseará que prevalezca frente al poder de la mayoría. *Hay muy poca virtud en la acción de las masas.* Cuando la mayoría vote al fin por la abolición de la esclavitud, será porque les es indiferente la esclavitud o porque sea tan escasa que no merezca la pena mantenerla. Para entonces, ellos serán los únicos esclavos. Sólo puede acelerar la abolición de la esclavitud el voto de aquel que afianza su propia libertad con ese voto.

Thoreau ya había advertido que “lo más importante no es que una mayoría sea tan buena como tú, sino que exista una cierta bondad absoluta en algún sitio *que fermenta toda la masa*”, como dijo san Pablo a los Corintios en su Primera Carta.

Por supuesto, no es un deber del hombre dedicarse a la erradicación del mal, por monstruoso que sea. Puede tener, como le es lícito, otros asuntos entre manos; pero sí es su deber, al menos en la práctica, no le dé su apoyo... He oído decir a conciudadanos míos: “me gustaría que me ordenaran colaborar en la represión de una rebelión de esclavos o marchar hacia México; ¡veríamos si lo hago!”; y, en cambio, *ellos mismos han facilitado un sustituto directamente con su propia lealtad e indirectamente al menos con su dinero.* Al soldado que se niega a luchar en una guerra injusta le aplauden aquellos que aceptan mantener al gobierno injusto que la libra.³¹¹

La ilegitimidad que el ejercicio indebido del poder político conlleva, como en el caso, es causa eficiente de la denuncia ciudadana con que ha de ser descalificado y abolida esa obra disolvente; pero no basta con opinar: es preciso actuar: esa es la gran noticia de Thoreau, pues está en las manos de

³¹¹ *Ibidem*, p. 38.

la voluntad ciudadana el remedio a esa perversión, la de una política atenta a los intereses de pocos en agravio de los mayoritarios. Cuál sea el camino para llegar a ser eficaz es el otro problema; de entrada, no puede ser el de la violencia, que, antiautoritaria que sea, no llega, sin embargo, a donde Thoreau quiere llegar:

¿Cómo puede estar satisfecho un hombre por el mero hecho de tener una opinión y quedarse tranquilo con ella? ¿Puede haber alguna tranquilidad en ello, si lo que opina es que está ofendido? Si tu vecino te estafa un solo dólar no quedas satisfecho con saber que te ha estafado o diciendo que te ha estafado, ni siquiera exigiéndole que te pague lo tuyo, sino que inmediatamente tomas medidas concretas para recuperarlo y te aseguras que no vuelva a estafarte. *La acción que surge de los principios de la percepción y la realización de lo justo, cambia las cosas y las relaciones, es esencialmente revolucionaria y no está del todo de acuerdo con el pasado. No sólo divide Estados e Iglesias, divide familias e incluso divide al individuo, separando en él lo diabólico de lo divino.*³¹²

Otro eco evangélico se deja oír en esas palabras fundamentales: “No he venido a traer la paz sino la espada y por mi causa el hermano se separará de su hermano”. Thoreau ve en la acción que surge de los principios de la percepción y realización de lo justo, una acción revolucionaria, innovadora, no atada a preconcepciones y prejuicios que invocan al pasado como el mejor de los tiempos.

Hay leyes injustas: ¿Nos contentaremos con obedecerlas o intentaremos corregirlas y las obedeceremos una vez que lo hayamos conseguido? ¿O las transgrediremos desde ahora mismo? Bajo un gobierno como éste nuestro, muchos creen que deben esperar hasta convencer a la mayoría de la necesidad de alterarlo. *Creen que si opusieran resistencia el remedio sería peor que la enfermedad.* Pero eso es culpa del propio gobierno. ¿Por qué no está atento para prever y procurar reformas? ¿Por qué no aprecia el valor de esa minoría prudente? ¿Por qué grita y se resiste antes de ser herido? ¿Por qué no anima a sus ciudadanos a estar alerta y a señalar los errores para mejorar en su acción?³¹³

En último análisis, resulta que el gobierno injusto es incorregible desde dentro y que las reformas necesarias para mejorarlo no cabe esperar provengan de quienes, al administrarlo desviadamente, privilegian sus propios y egoístas intereses. No hay siquiera un “despotismo ilustrado” para remedio de esos males. Todo ha de venir de los ciudadanos, una minoría escl-

³¹² *Ibidem*, p. 40.

³¹³ *Idem*.

recida que proponga, con sus palabras y sus obras, la resistencia civil a la mayoría.

Se pensaría que *una negación deliberada y práctica de su autoridad* es la única ofensa que el gobierno no contempla; si no, ¿por qué no ha señalado el castigo definitivo, adecuado y proporcionado? Si un hombre sin recursos se niega una sola vez a pagar nueve monedas al Estado, se le encarcela (sin que ninguna ley de que yo tenga noticia lo limite) por un periodo indeterminado que se fija según el arbitrio de quienes lo metieron allí; pero si hubiera robado noventa veces nueve monedas al Estado, en seguida se le dejaría en libertad.

Thoreau pone así de manifiesto una de las grandes flaquezas del poder gubernativo, debilidad de la institución administradora de los bienes públicos, que tiene castigos para todo contradictor, pero que no cuenta con alguno que precisamente sancione a quien no reconozca o a quien rebata su *derecho a castigar*, aduciendo aquella radical inmoralidad. Es, en el fondo y de nuevo, el derecho a la revolución, que Thoreau invocó desde el inicio del ensayo y presupuesto a lo largo de la argumentación entera. “Si la injusticia forma parte de la inevitable y necesaria fricción de la máquina del gobierno, dejadla así, dejadla. Quizás desaparezca con el tiempo; lo que sí es cierto es que la máquina acabará por romperse”.³¹⁴

Una suerte de ley histórica ineluctable: esas injusticias que la maquinaria del poder prohija acaban siempre por estropearla. No se trata sólo del ángulo moral de la cuestión: va en juego la propia continuidad y reproducción del sistema, sin necesidad de recurrir habitual y multiplicadamente al uso de la fuerza, que termina, *ex hipotesi* por ser imposible físicamente si se mira la progresión geométrica de los desobedientes frente a la aritmética de los agentes del control social, el ejército y las policías. Thoreau no recomienda subvertir el orden “si la injusticia tiene un muelle o una polea o un cable o una manivela exclusivamente para ella”, es decir, si no es sistemática y generalizada, pues entonces el remedio pudiera resultar peor que la enfermedad. “Pero si es de tal naturaleza que os obligue a ser agentes de la injusticia, entonces os digo, quebrantad la ley. *Lo que tengo que hacer es asegurarme de que no presto a hacer el daño que condeno yo mismo*”. Es el núcleo del deber de desobediencia civil lo que así se formula:

Es moral, política y jurídicamente indebido prestar obediencia a las atrocidades estatales, y la “obediencia debida” será un sinsentido bajo esta óptica, y no podrá aducirse ni en descargo moral ni como excluyente de responsabilidad jurídica. (Fue de otro modo, el poderoso anteojito con que el

³¹⁴ *Idem.*

juez Raúl Zaffaroni, hace algunos años, descifró la cadena de complicidades de la oligarquía militar argentina, de Videla, Massera y los restantes genocidas y su círculo delincencial, sanguinario y cobarde que echó la muerte a vuelo).

El problema será, de ahora en adelante, la conexión entre medios y fines, lo que, sin duda, no es poca cosa:

En cuanto a adoptar los medios que el Estado aporta para remediar el mal, yo no conozco tales medios... No vine al mundo para hacer de él un buen lugar para vivir, sino a vivir en él, sea bueno o malo. Un hombre no tiene que hacerlo todo, sino algo y debido a que no puede hacerlo todo, no es necesario que haga algo mal. No es asunto mío interpelar al gobierno o a la Asamblea Legislativa, *como tampoco el de ellos interpelarme a mí*; y si no quieren escuchar mis súplicas, ¿qué debo hacer yo? Para esta situación el Estado no ha previsto ninguna salida, *su Constitución es la culpable*. Esto puede parecer duro, obstinado e intransigente, pero a quien se ha de tratar con mayor consideración y amabilidad es únicamente al espíritu que lo aprecie o lo merezca...

“No vacilo en decir que aquellos que se autodenominan abolicionistas deberían *inmediatamente* retirar su apoyo personal y pecuniario al gobierno de Massachusetts y *no esperar* a constituir una mayoría, antes que tolerar que la justicia impere sobre ellos. Yo creo que *es suficiente que tengan a Dios de su parte*, sin esperar a más” (que es la frase de John Knox, el escocés calvinista, grabada en el Muro de la Reforma de Les Bastions de Ginebra).³¹⁵

En la aritmética moral de Thoreau, “un hombre con más razón que sus conciudadanos ya constituye una mayoría de uno”. Y el *modus operandi* no puede moralmente también, dejar de ser de resistencia civil pacífica a la opresión gubernamental.

Tan sólo una vez al año me enfrento cara a cara directamente con este gobierno americano, a su representante en la persona, del recaudador de impuestos. Es la única situación en que un hombre de mi posición invariablemente se encuentra con él, y él entonces dice claramente: “Reconócame y el modo más simple y efectivo y hasta el único posible de tratarlo en el actual estado de cosas, de expresar mi poca satisfacción y mi poco amor por él es rechazarlo.”³¹⁶

Thoreau ha cruzado su Rubicón, y al efectuar el paso irreversible ha anunciado un modo distinto de lidiar con la opresión, uno que comienza

³¹⁵ Que, antes, santa Teresa lo había dicho con su ¡“sólo Dios basta”!

³¹⁶ Thoreau, *op. cit.*, pp. 41 y 42.

por negar autoridad a la autoridad arbitraria, no combatiéndola sólo con ensayos y artículos periodísticos, que son sin duda necesarios, pero no suficientes: se precisa de la acción, la única que no empareja violencia con violencia, pues no reconoce en el antagonista derecho alguno a vencer en la pelea de los hombres por sus derechos básicos, por cuya prevalencia vale la pena el sacrificio.

“Estoy seguro que si mil, si cien, si diez hombres honrados que pudiese nombrar, si solamente diez hombres honrados, incluso si un solo hombre honrado en este Estado de Massachusetts dejase en libertad a sus esclavos y rompiera su asociación con el gobierno nacional y fuera por ello encerrado en la cárcel del condado, esto significaría la abolición de la esclavitud de América”. Un tono bíblico, una perífrasis de los Ángeles y Lot en Sodoma, el canon del hombre justo y su valor intocable, indestructible, es la fórmula del autor de *Walden*. Thoreau también propone la táctica, pues “no importa que el comienzo sea pequeño si está bien hecho. Bajo un gobierno que encarcela a alguien injustamente, el lugar que debe ocupar el justo es también la prisión. Hoy el lugar adecuado, el único que Massachusetts ofrece a sus espíritus más libres y menos sumisos, son sus prisiones; se les encarcela y se les aparta del Estado por acción de éste”.

Lo que en suma es el centro del problema, pues es el Estado el autor de esas violencias contra los insumisos y no la insumisión la causa de la violencia, como siempre ha sido tildada, ya que a una mayoría absoluta no le agrada la desobediencia y encuentra erróneamente en ella, no el efecto, sino la causa de las fracturas sociales, interpretación muy a modo para el partido de los opresores, y que mucho contribuye a reproducir *sine die* el mecanismo de la arbitrariedad. La prisión es el símbolo de la ruptura con el despotismo antes que un castigo penal, y, también y paradójicamente, el último reducto de la libertad.

Ahí es donde el esclavo negro fugitivo y el prisionero mexicano en libertad condicional y el indio que viene a interceder por los daños infligidos a su raza deberían encontrarse con los insumisos; en ese lugar separado, pero más libre y honorable, donde el Estado sitúa a los que no están con él sino contra él: esta es la única casa, en un Estado con esclavos, donde el hombre libre puede permanecer con honor. Si alguien piensa que su influencia se perdería allí, que sus voces dejarían de afligir el oído del Estado y que ya no serían un enemigo dentro de sus murallas, no saben cuánto más fuerte es la verdad que el error, cuánto más elocuente y eficiente puede ser combatir la injusticia cuando se la ha sufrido en carne propia.³¹⁷

³¹⁷ *Ibidem*, p. 43.

No lo vería Thoreau; pero de su doctrina llegaría la abolición del *apartheid* y surgiría Nelson Mandela, Gandhi y King, cuyas hazañas más famosas también tuvieron el sello de las tesis del irreductible concordiano, el profeta y el adelantado de la insurrección civil que asoma hoy en toda latitud sin que al parecer haya orejas políticas en algún lugar capaces de descifrar el aullido del vendaval que pudiera acabar en una tormenta global. La que vivió Thoreau fue una guerra civil, y como trasfondo, la honda desilusión en la naturaleza humana que pudo y puede aceptar y sancionar, propagar y defender a cualquier precio la esclavitud, esa aberración radical, el mayor extravió del corazón y de la razón de nuestra especie, que así negaba para sí misma el alto lugar que ocupa en el orden de la vida.

Una minoría no tiene ningún poder mientras se aviene a la voluntad de la mayoría; en ese caso ni siquiera es una minoría. Pero cuando se opone con todas sus fuerzas es imparable. Si las alternativas son encerrar a los justos en prisión o renunciar a la guerra y a la esclavitud, el Estado no dudará cuál elegir. *Si mil hombres dejaran de pagar sus impuestos este año, tal medida no sería ni violenta ni cruel, mientras que si los pagan, se capacita al Estado para cometer actos de violencia y derramar la sangre de los inocentes. Esta es la definición de una revolución pacífica, si tal es posible.*³¹⁸

Sin fanfarrias, Thoreau lanza su solitario *Manifiesto* de una lógica de aparente y asombrosa sencillez, que lo hizo irresistible, más aún cuando, muchos años después, fuera aducido ante Johnson y Nixon para obligarlos a concluir la infructuosa carnicería vietnamita y los horrores del corazón de las tinieblas. Esa revolución, de efectos limitados, pero tangibles, produjo las imágenes indelebles del Mall de Washington, un mar de mujeres y hombres que, con King, “soñaron un sueño”, el del triunfo de las libertades que un día fueranpreciado tesoro colectivo, reunido con tesón por Jefferson y Paine y Adams y Hamilton y Madison y Franklin primero y por Lincoln y Roosevelt después, por decir únicamente los nombres cimeros.

“Una vez que el súbdito ha retirado su lealtad y el funcionario ha renunciado a su cargo, la revolución está conseguida”, lo que parece fácil decir —Thoreau lo sabía mejor que nadie— y muy complejo realizar, de tal modo que la doble dimisión política que entraña, desde dentro y fuera del aparato coactivo estatal, se produzca concomitante y ponga en crisis al gobierno opresor. Es la denuncia del pacto político-social que mueve a la mayoría para formular y proponer otro mejor, es decir, uno que convoque al consenso sin el costo de fracturas esenciales y cíclicas, lo que implica “un

³¹⁸ *Ibidem*, p. 44.

mínimo” moral compartido, un código básico de ética política incontrovertible del que los derechos humanos y las libertades públicas forman el capítulo esencial. Lo anterior es antes un desiderátum, que un hecho, como es patente y pudiera singularizarse bajo la frase “la doble dimensión desobediente”. El asunto grave de un eventual derramamiento de sangre durante el proceso es aparentemente hecho de lado con un apóstrofe bíblico también de corte: “¿Acaso no hay un tipo de derramamiento de sangre cuando se hiere la conciencia? Por esa herida se vierten la auténtica humanidad e inmortalidad del hombre y su hemorragia le ocasiona una muerte interminable. Ya veo correr esos ríos de sangre”.

El calvinista que había en Thoreau encara con alguna repugnancia el problema de las riquezas particulares.

Aquellos que afirman la justicia más limpia y, por tanto, los más peligrosos para un Estado corrompido, no suelen haber dedicado mucho tiempo a acumular riquezas... Pero los ricos (y no se trata de comparaciones odiosas) están siempre vendidos a la institución que les hace ricos. Hablando en términos absolutos, a mayor riqueza, menos virtud, porque el dinero vincula al hombre con sus bienes y le permite conseguirlos y, desde luego, la obtención de ese dinero en sí mismo no constituye ninguna gran virtud. El dinero acalla muchas preguntas que de otra manera tendría que contestar, mientras que la única interrogante nueva que se plantea es la difícil pero superflua de cómo gustarlo. De este modo, los principios morales se derrumban a sus pies. Las oportunidades de una vida plena disminuyen en la misma proporción en que se incrementan lo que se ha dado en llamar los medios de fortuna. Lo mejor que el rico puede hacer a favor de su cultura es procurar llevar a cabo aquellos planes en que pensaba cuando era pobre.³¹⁹

La democracia jeffersoniana de millones de ciudadanos agricultores, frugales y honrados, trabajadores diligentes y religiosos, ya había cedido ante la hamiltoniana de comerciantes y fabricantes, que con la banca y las finanzas darían un giro radical a la nación de los Padres Peregrinos y de los Padres Fundadores, identificada ahora crecientemente con las historias de fortunas fabulosas, surgidas casi de un día para otro en medio de una sociedad que había cambiado el “sueño americano” por una agitada pesadilla expansionista y belicosa, sin auténtico control democrático: es el momento del nacimiento de una nueva estirpe, la del *citizen Kane*.

La lectura de Thoreau del pasaje evangélico de Mateo “Dad al César...” es un buen ejemplo de su retórica:

³¹⁹ *Ibidem*, pp. 44 y 45.

“Cristo —dice el solitario de Walden— respondió a los fariseos: mostradme la moneda del tributo, dijo y uno sacó un céntimo del bolsillo. Si usáis moneda que lleva la efigie del César y él la ha valorado y hecho circular y si sois ciudadanos del Estado y disfrutarías con agrado de las ventajas del gobierno del César, entonces devolvedle algo de lo suyo cuando os lo reclame”. Era una osadía más de Thoreau: ¡enmendarle la plana a san Mateo!, pero la libre interpretación, tan esencial al protestantismo, impidió poner el grito en el cielo, como habría indefectiblemente ocurrido en México, al que Thoreau veía justamente como la gran víctima del apetito imperialista incontenible del país de Hamilton.

Cuando hablo con el más independiente de mis conciudadanos (¿Emerson, Melville, Hawthorne, Alcott?) me doy cuenta que diga lo que diga acerca de la serenidad y magnitud del problema y su interés por la tranquilidad pública, en última instancia no puede prescindir del gobierno actual y teme las consecuencias que la desobediencia pudiera acarrear a sus bienes y a su familia.

La disyuntiva es aborrecible: “Si rechazo la autoridad del Estado cuando me presenta la factura de los impuestos, pronto se apoderará de lo mío y gastará mis bienes y nos hostigará interminablemente a mí y a mis hijos. Esto es duro...”.³²⁰

Ante tal posibilidad, lo que hace Thoreau es regresar al ideal jeffersoniano:³²¹ “No merece la pena acumular bienes; con toda seguridad se los volverían a llevar; es mejor emplearse o establecerse en una granja y cultivar una pequeña cosecha y consumirla cuanto antes. Se debe vivir independientemente, sin depender más que de uno mismo, siempre dispuesto y preparado para volver a empezar y sin implicarse en muchos negocios”.

En realidad, a Thoreau le parece que un Estado minimalista, en todos sentidos, es la única salida:

Mientras no necesite que Massachusetts me socorra en algún lejano puerto del Sur, donde mi libertad se halle en peligro, o mientras me dedique únicamente a adquirir una granja por medios pacíficos en mi propio país, *podré permitirme el lujo de negarle lealtad a Massachusetts y su derecho sobre mi vida y mis bienes*. Además me cuesta menos trabajo desobedecer al Estado que obedecerle. Si hiciera esto último me sentiría menos digno.

³²⁰ *Ibidem*, p. 45.

³²¹ Carrillo Prieto, *El primer momento...*, *cit.*, el capítulo sobre Thomas Jefferson y Virginia.

Un Estado siempre es un mal necesario, y toca a los ciudadanos saber contener dentro de ciertos límites, más allá de los cuales no tiene aquél ningún derecho que aducir, ninguna potestad que interponer, ninguna autoridad que ejercer. Nada en él puede tener mayor importancia que el deber de asegurar la libertad de los ciudadanos y su jeffersoniano derecho a ser felices, felicidad que comienza con una autonomía personal intangible y sagrada, sede de la dignidad del hombre moderno.

Su noche en la prisión de Concord —esa minúscula Atenas de la Nueva Inglaterra de aquel entonces— le llevó a formalizar una de las más agudas y radicales críticas al poder político aparecidas por encima y más allá de las que los partidos y los políticos podían permitirse, poniendo una carga explosiva no en el alcázar del edificio estatal, sino en sus propios cimientos, convocando a denunciar sus grandes imposturas y a actuar consecuentemente. Así, las luchas electorales de republicanos y demócratas, finalmente, eran un juego de espejos y, a la postre, un espectáculo montado para ocultar el veneno letal que conllevaba la negación frontal de los principios que alumbraron el nuevo país americano, un adolescente al que las ropas de antaño ya le venían cortas. La guerra contra México, la esclavitud y sus atrocidades lo ponían en trance mortal que Lincoln y su gente tendrían necesidad de estropear, proponiendo un nuevo acuerdo federal y un pacto moral. Entretanto, Thoreau sostenía, recordando sus *Prisiones*, que:

No he pagado los impuestos sobre los votantes desde hace seis años. Por ello me encarcelaron una vez durante una noche y mientras contemplaba los muros de piedra sólida, de 60 u 80 cm. de espesor, la puerta de hierro y madera de 30 cm. de grosor y la reja de hierro que filtraba la luz, no pude por menos que sentirme impresionado por la estupidez de aquella institución que me trataba como si fuera mera carne, sangre y huesos que encerrar. Me admiraba que alguien pudiera concluir que ése era el mejor uso que se podría hacer de mí y no hubieran pensado beneficiarme de mis servicios de algún otro modo.³²²

No resulta problemático el advertir una crítica de la institución penitenciaria, que en el modelo americano fue y es una contención, un depósito de cuerpos sin horizontes de reinserción social, de *readaptación*, como gusta hoy de decir la autoridad y hasta la academia. En efecto, las penas, los castigos legales podrían ser concebidos como servicios obligatorios a la comunidad ofendida por el delito, excepto, claro está, los casos extremos de antisocialidad: homicidios, torturas, secuestros, violaciones y lesiones dolosas. Para los

³²² *Op. cit.*, p. 47.

restantes no se requiere sólo de encierro y aislamiento, y para esos el aislamiento y el encierro no conducen a nada: sólo congelan la vida del infractor mirado, con razón, como peligroso. Aún así, “la peligrosidad” es el cartabón, subjetivo en buena parte, que posibilita un sinfín de arbitrariedades y atropellos en la persona de los reclusos. La institución es de aquellas que funcionan modernamente en una contradicción esencial: reeducar para la libertad en un espacio y un tiempo que la niegan. Thoreau vio el problema, aunque sólo fuera la suya una reclusión nocturna breve, correcta y muy trascendente, semejante a las de Voltaire y Diderot, atroces e indelebles las tres.

“Me parecía que si un muro de piedra me separaba de mis conciudadanos, aún habría otro, más difícil de rebasar o perforar para que ellos consiguieran ser tan libres como yo. No me sentí confinado ni un solo instante y los muros se me antojaban enormes derroches de piedra y cemento. Me sentía como si yo hubiera sido el único ciudadano que había pagado mis impuestos”. Hay reclusiones y confinamientos peores que la prisión, y para quien es libre interiormente no existen muros de piedra que lo castiguen: es el optimismo incurable de Thoreau. Sus carceleros eran dignos de su despectiva lástima: “lo mismo cuando alababan que cuando amenazaban cometían una estupidez, ya que pensaban que mi deseo era saltar al otro lado del muro. No podía sino sonreír al ver con qué esfuerzo me cerraban la puerta, mientras mis pensamientos les seguían fuera de allí, sin obstáculo ni impedimento, cuando ellos eran los únicos peligrosos”.³²³

En la mejor tradición cívica, la que arranca de Sócrates y llega hasta Mandela, Thoreau estableció, como ellos, que

como no podían llegar a mi alma habían decidido castigar mi cuerpo, como hacen los niños que cuando no pueden alcanzar a la persona que les fastidia, maltratan a su perro. Yo veía al Estado como a un necio, como a una mujer solitaria que temiese por sus cubiertos de plata y que no supiese distinguir a sus amigos de sus enemigos... El Estado nunca se enfrenta voluntariamente con la conciencia intelectual o moral de un hombre sino con su cuerpo. Con sus sentimientos. No se arma de honradez o de inteligencia sino que recurre a la simple fuerza física. *Yo no he nacido para ser violentado*. Seguiré mi propio camino. Veremos quién es más fuerte.³²⁴

Lo que pudiera parecer una mera baladronada es una convicción moral: la fortaleza del espíritu y la fidelidad a leyes de esa índole, a una ética

³²³ *Ibidem*, p. 47.

³²⁴ *Ibidem*, p. 48.

de autonomía individual, de soberanía personal, de responsabilidad final, es el arsenal de la desobediencia civil y de la resistencia pasiva al poder arbitrario.

El relato de aquella empuñada noche de Concord es memorable:

El carcelero me presentó a mi compañero de celda como un individuo inteligente y de bien natural. Cuando cerraron la puerta me enseñó dónde podía colgar el sombrero y cómo se las arreglaba uno allí dentro. Blanqueaban las celdas una vez al mes y ésta, si no las demás, era la habitación más blanca, más sencillamente amueblada y probablemente más limpia de toda la ciudad... Probablemente sea ésta la única casa en la ciudad donde se componen versos que luego se copian aunque no lleguen a publicarse. Me enseñaron una larga lista de versos compuestos por varios jóvenes a los que habían descubierto en plena huida y los cantan para vengarse... Pernoctar allí esa noche fue como viajar a un país que jamás hubiera imaginado conocer. Me parecía que nunca antes había oído las campanadas del reloj del ayuntamiento, ni los ruidos de la noche en la ciudad y es que dormíamos con las ventanas abiertas por dentro de la reja. Era como contemplar mi ciudad natal a la luz de la Edad Media y nuestro Concord convertido en el Rhin, con visiones de caballeros y castillos desfilando ante mí... Me proporcionó un conocimiento de primera mano de mi ciudad natal. Estaba absolutamente dentro de ella. Nunca hasta entonces había visto sus instituciones. Empezaba a comprender de verdad a sus habitantes.

Es transparente el recurso del que se vale Thoreau: la trasmutación del encierro en liberación. Al entrar en su celda, ingresó gracias a su imaginación y su sensibilidad, a una “dimensión desconocida” que le abrió los ojos a la “realidad de lo real”, y que hizo que conociera la urdimbre social la trama más profunda de su pueblo.

Por la mañana al terminar el desayuno de medio litro de chocolate con pan moreno... caí en la novatada de devolver el pan que me había sobrado, pero mi compañero agarró y me dijo que debía guardarlo para la comida o la cena. En seguida le dejaron salir para acudir a su trabajo de recogida de heno (había incendiado involuntariamente un granero) en un campo cercano, al que iba cada día y no volvía hasta el mediodía...

Cuando salí de la prisión pues alguien intervino en mis asuntos y pagó el impuesto (Emerson, posiblemente), el Estado en el que vivía se me presentaba con mayor nitidez. Vi hasta qué punto podía confiar como vecinos o amigos en la gente con la que vivía, que su amistad era poco de fiar, que no se proponían hacer el bien.

Eran de una raza distinta a la mía por sus prejuicios y supersticiones... Después de todo no eran tan nobles y trataban al ladrón como les había tratado a ellos.

La denuncia de las buenas conciencias era un acto de congruencia, y la crítica de la “ley del talión”, una toma de posición frente a un sistema penal rudimentario e ineficaz. Rechazar el bíblico “ojo por ojo y diente por diente” fue también propio de Gandhi y de Mandela, y los resultados finales de tal proceder nadie podría desdeñarlos o tacharlos de irrealismo. Grandes y estelares, son una contundente demostración, una prueba más de la fertilidad de la no violencia, que Thoreau proponía a la hora de la desobediencia.

Al salir de prisión se fue a recoger bayas, a tres kilómetros de distancia de Concord, desde donde “ya no se veía al Estado por ningún lado”.³²⁵ A Thoreau, en cambio, se le veía “deseoso de ser un buen vecino y un mal súbdito” pagando escrupulosamente el impuesto de carreteras y contribuyendo al mantenimiento de las escuelas con su magisterio cotidiano.

Si otros, por simpatía con el Estado, pagan los impuestos que yo me niego a pagar, están haciendo lo que antes hicieron por sí mismos o, por mejor decir, están llevando la injusticia más allá todavía de lo que exige el Estado. Si los pagan por un equivocado interés en la persona afectada (como fue el caso de él mismo) para preservar sus bienes o evitar que vaya a la cárcel, es porque no han considerado con sensatez hasta qué punto sus sentimientos personales interfieren con el bien público.

El párrafo pinta a Thoreau de cuerpo entero, regañón y excéntrico, incómodo vecino, que a fuerza de congruencia no agradecía la ayuda, pues le era preferible el bien público y la desobediencia personal.

Una reflexión de largo alcance y de hondura filosófica viene a rematar el ensayo:

Si me pudiese convencer a mí mismo de que tengo el más mínimo derecho a sentirme satisfecho de los hombres tal como son y tratarlos en consecuencia y no, en cierto sentido, según mi convicción y mi esperanza de cómo ellos y yo deberíamos ser, entonces como un buen musulmán y fatalista me las arreglaría para quedarme tranquilo con las cosas tal como son y diría que se trataba de la voluntad de Dios... No tengo interés en discutir con ningún hombre o nación. No deseo ser puntilloso y establecer distinciones sutiles; ni tampoco quiero presentarme como el mejor de mis conciudadanos. Lo que yo busco, en cambio, es una excusa para dar mi conformidad a las leyes de este país.

³²⁵ Thoreau, *op. cit.*, p. 50.

Estoy totalmente dispuesto a someterme a ellas. De hecho, siempre tengo razones para dudar de mi postura y cada año cuando pasa el recaudador de impuestos; me dispongo a revisar las leyes y la situación de ambos gobiernos, el federal y del Estado, así como la opinión del pueblo en busca de un pretexto para dar esa conformidad... Desde cierto punto de vista, la Constitución, con todos sus fallos, es muy buena; las leyes y los tribunales son muy respetables, incluso el gobierno federal y el de este Estado son, en muchos sentidos, admirables y originales... Pero si elevamos un poco nuestro punto de vista, en realidad no serían más que como los he descrito yo, y si nos elevamos aún más ¿quién sabe lo que son o si merece la pena observarlos o pensar en ellos?... *De todos modos, el gobierno no es algo que me preocupe demasiado y voy a pensar muy poco en él.* No son muchas las ocasiones en que me afecta directamente, ni siquiera en este mundo en que vivimos. Si un hombre piensa con libertad, sueña con libertad e imagina con libertad, *nunca le va a parecer que es aquello que no es y ni los gobernantes ni los reformadores ineptos podrán coaccionarle...* Los estadistas y legisladores (en cambio) se hallan tan plenamente integrados en las instituciones *que jamás las pueden contemplar con actitud clara y crítica...* Suelen olvidar que al mundo no lo gobiernan ni la política ni la conveniencia. Webster jamás ve más allá del gobierno y por tanto no puede hablar de él con autoridad. Sus palabras las consideran válidas aquellos legisladores que no contemplan la necesidad de una reforma social en el gobierno actual, pero a los inteligentes y a los que *legislan con idea de futuro* les parece que ni siquiera vislumbra el problema... Bien merece que le llaman, como ha ocurrido, el *Defensor de la Constitución*. Los únicos golpes que ha dado, han sido siempre defensivos. No es un líder, sino un seguidor. “Respecto del hecho de que la Constitución sancione la existencia de la esclavitud ha dicho Webster que, dado que forma parte del contrato original, dejémosle como está.”³²⁶

Thoreau se tira a fondo contra el inescrupuloso político profesional: “Pese a su especial agudeza y habilidad es incapaz de extraer un hecho y sacarlo de sus meras implicaciones políticas para contemplarlo de una manera exclusivamente intelectual”. En lugar de tal, prefiere Webster justificar la atroz institución: “El modo en que el gobierno de esos Estados donde existe la esclavitud hayan de regularla, es asunto suyo, responsabilidad suya ante sus electores, ante las leyes generales de lo que es apropiado de la humanidad y la justicia y ante Dios”, salida facilona y de leguleyo que no resolvía nada, antes bien, convalidaba la violenta esclavitud. La actual vigencia del paseante casi, siempre solitario, rousseauiano de otro emblemático lago es patente, especialmente al final del ensayo:

³²⁶ *Ibidem*, p. 55.

La autoridad del gobierno, aún aquella a la que estoy dispuesto a someterme —pues obedeceré a los que saben y pueden hacer las cosas mejor que yo, y en ciertos, casos hasta los que no saben ni pueden— es todavía muy impura. Para ser estrictamente justa habrá de contar con la aprobación y el consenso de los gobernados. No puede ejercer más derecho sobre mi persona y propiedad que el que yo conceda. El progreso de una monarquía absolutista a otra limitada en su poder, y desde esta última hasta una democracia, es un progreso hacia el verdadero respeto por el individuo... ¿Una democracia, tal como la entendemos, es el último logro posible en materia de gobierno? ¿No es posible *dar un paso adelante tendente a reconocer y organizar los derechos del hombre*? Jamás habrá un Estado realmente *libre y culto* hasta que no reconozca *al individuo como un poder superior e independiente*, del que se deriven su propio poder y autoridad y le trate en consecuencia. Me complazco imaginándome un Estado que por fin sea justo con todos los hombres y trate a cada individuo con el respeto de un amigo. *Que no juzgue contrario a su propia estabilidad* el que haya personas que vivan fuera de él, un interferir con él ni acogerse a él, tan solo cumpliendo con sus deberes de vecino y amigo. Un Estado que diera este fruto y permitiera a sus ciudadanos desligarse de él al lograr la madurez, prepararía el camino para otro Estado más perfecto y glorioso aún, al cual también imagino a veces, pero todavía no he vislumbrado por ninguna parte.³²⁷

Es el punto final, no solamente del ensayo: también lo sería de la historia, ahora sí y en serio, y no como alguno poco serio lo planteara hace décadas.

Era imparable el filósofo de Concord. La desobediencia como deber no era cualquier propuesta: era la consiga libertaria contra un Estado esclavista (Massachusetts) y el Estado invasor del vecino, un auténtico delincuente internacional, papel que desempeñaría otra vez en Vietnam, ayudado por el silencio de la comunidad mundial de Estados, cómplice de la carnicería. Thoreau no podía (ni nadie, en última instancia) prestar su obediencia leal a tal engendro, una criatura que crecía sin freno y deformadamente, monstruosa y temible, ya ominosa en los días en que Thoreau pergeñaba su discurso sobre la esclavitud, publicado el 21 de julio de 1854, pero pronunciado días antes, el día de la Independencia. Ahí quedó dicho para la posteridad; para nosotros ahora, que “los que se han educado en la escuela de la política son incapaces, una y otra vez, de enfrentarse a los hechos”, apotegma sin desmentido posible, aunque existan excepciones eminentes a la contundente descalificación. Una “Ley de Esclavos Fugitivos de 1850”, que prescribía el deber de detenerlos y retornarlos a sus antiguos amos fue

³²⁷ *Ibidem*, pp. 56 y 57.

el disparador de la indignación moral colectiva: Emerson dijo que no la obedecería, como tampoco Alcott y Melville y la pléyade literaria de Concord. Thoreau exigió la derogación de aquel mamarracho legaloide, una ley inicua.

El juez que, en Boston, interrogaba a los detenidos para determinar si eran o no esclavos fugitivos, un tal míster Loring, le parecía una impertinencia viviente: “no le pedimos que tome una decisión, le exigimos que se vaya”.³²⁸

Thoreau resultó un prolífico padre de los “indignados”, que llenan hoy plazas y parques en toda la tierra. Para nuestra particular enfermedad sexual, Thoreau tuvo también palabras premonitorias:

La proeza del Gobernador consiste en pasar revista a las tropas los días señalados. Le he visto a caballo, descubierto y escuchando las oraciones del capellán. Nunca más he visto a un Gobernador. Creo que me las arreglaría bien sin ninguno. *Si no sirve tan siquiera para evitar que me secuestren, ¿qué otra utilidad importante puede prestarme?...* Pero, por fin, en este caso (el de Burns) sí hemos oído al Gobernador: ¡Después de que él y el gobierno de los Estados Unidos hubieran logrado con éxito robarle su libertad de por vida a un pobre negro inocente y tras arrancarle la más íntima semejanza con su Creador, pronunció un discurso ante sus cómplices en una cena de celebración!

La repulsa de Thoreau al estado de cosas al que se había y a la índole esclavista que la mitad de Norteamérica profesó, fue voz potente de la conciencia ciudadana contra aquella odiosa institución.

Y el estado de cosas era vergonzoso: la totalidad de las fuerzas armadas del Estado estaban al servicio de los dueños de esclavos y, en el caso de Anthony Burns, el fugitivo, a las órdenes de un tal Suttle, plantador de Virginia, para finalmente, arrestarlo y condenarlo, devolviéndolo a éste su “propietario”.

“¿Para esto —se preguntaba Thoreau— han servido todos estos soldados, toda esta institución en los últimos setenta y nueve años? ¿Se han instruido sólo para saquear México y devolver los fugitivos a sus amos?”³²⁹ Thoreau sin embargo no desesperará, pues la reacción al problema no se hizo esperar:

³²⁸ Thoreau, “La esclavitud en Massachusetts”, en *Desobediencia civil y otros escritos*, traducción de Díaz, ed. de Coy, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 58-78.

³²⁹ *Ibidem*, p. 63.

Hace tres años, justo una semana después de que las autoridades de Boston se reunieran para entregar a un hombre totalmente inocente a la esclavitud y sabiendo ellos que era inocente, los habitantes de Concord tocaron las campanas y dispararon los cañones para celebrar su libertad y la valentía y el amor a la libertad de sus ascendientes en el puente. Como si esos tres millones hubieran luchado por el derecho de ser libres ellos, para poder esclavizar a otros tres millones... Todos los honrados e inteligentes habitantes de Concord, al oír esas campanas y esos cañones, no pensarán con orgullo en los sucesos del 19 de abril de 1775 sino en la vergüenza de los sucesos del 12 de abril de 185.

Me gustaría —añadió— que mis compatriotas consideraran que cualquiera que sea la ley humana, ni un individuo ni una nación pueden cometer el menor acto de injusticia contra el hombre más insignificante, sin recibir por ello un castigo. Un gobierno que comete injusticias deliberadamente y persiste en ellas, a la larga se convertirá incluso en el hazmerreír del mundo.

La esperpéntica ley de esclavos fugitivos era polémica y discordante; fue un último toque del clarín de guerra de los esclavistas, antes de armarse contra Lincoln:

Oigo que se habla mucho de pisotear esta ley. No se precisa ningún esfuerzo para hacerlo. Esta ley no se eleva a la altura de la cabeza o de la razón y su hábitat natural es la inmundicia. Nació y se crió y tiene su vida en el polvo y el lodo, a la altura de los pies. El que camina con libertad y no evita, con misericordia hindú pisar cada reptil venenoso, la pisará sin remedio y la aplastará bajo su pie, a ella y a Webster su autor, como si fueran un escarabajo y su bola excremental.

En cuanto a metáforas, tampoco le faltaba tino al buen Thoreau, quien hoy advertiría la actual multiplicación mundial de aquellos coleópteros repugnantes.

Su tesis de que “la ley nunca hará libres a los hombres, son los hombres los que deben hacer libres a la ley”, conduce a la acción y no a la resignación, pues hace de los ciudadanos y su conciencia individual y colectiva la más alta instancia de su valor y utilidad. Con perspicacia, Thoreau vio venir a Randolph Hearst y a los otros Kane de ayer y hoy; de los periódicos *Post*, *Mail* y *Times* de Boston se preguntaba si quedaba alguna basura que no hubieran lamido ellos con su conducta, ensuciándola más con su propia baba, papeles sacados de la alcantarilla pública, “una hoja del evangelio de la taberna y el burdel”, ésa era, es y será la prensa, “el único libro que ha publicado Norteamérica”, expresión injusta y desmesurada que, sin embargo, conlleva un fondo de verdad, pues los gacetilleros letrenarios ensucian el

papel y el aire en que viajan criminales sandeces alrededor de un mundo ya oprobioso en buena medida a causa de ellos.

“Quisiera recordarles a mis compatriotas que ante todo deben ser hombres y americanos después, cuando así convenga”, es decir, que hay códigos y leyes primordiales, naturales y universales, a los que se debe obediencia en primer lugar y antes que todas las restantes.

Pero no eran tiempos para serenas reflexiones, pues ensordecedores tambores de guerra tocaban a empuñar las armas, y los Estados Unidos de América corrían riesgo inminente, el mayor peligro que han enfrentado en su historia nacional:

“Lo que debería preocupar a Massachusetts no es la Ley de Esclavos Fugitivos sino su propia esclavitud y servilismo. Que este Estado disuelva su unión con el dueño de esclavos... Que cada habitante del Estado disuelva su unión con él mientras retrase el cumplimiento de su deber...”. Subrayó que “la meta de su buen gobierno es darle más valor a la vida”, y el caso de Burns, convirtiendo a la esclavitud a un hombre indefenso, Massachusetts, se había tornado en un “infierno en la Tierra”, agotando “la libertad heredada”, por la que era preciso luchar sin tregua de ahí en adelante.

Thoreau, incansable en su apostolado, dio vida a su “Apología del capitán John Brown”, discurso pronunciado el 30 de octubre de 1859, que para Virginia Wolf contiene la quintaesencia del pensamiento del concordiano. No es este el lugar para narrar la historia del personaje elegido por Thoreau, héroe postrero en la imaginería de los norteros durante la guerra civil, “quien no se educó en una Universidad llamada Harvard y no se alimentó de la papilla que ahí se elaboraba”.³³⁰ “En cambio se educó en la Gran Universidad del Oeste donde asiduamente acometió el estudio de la Libertad. Pertenece a ese grupo del que se dicen muchas cosas pero del que, la mayoría de las veces, no sabemos nada en absoluto: los puritanos”. Brown, dice Thoreau, “reclamaba hombres de principios, hombres temerosos de Dios, orgullosos de sí mismos para, con una docena de ellos, enfrentar a cien rufianes... Jamás pudo conseguir más de veinte reclutas que tuvieran su aprobación y sólo una docena, entre ellos sus hijos contaban con su plena confianza”. Era, en cierto modo, una reencarnación americana de Oliver Cromwell, y su campamento un lugar en donde se rezaba mañana, tarde y noche, como en los del Lord Protector. Hombre de costumbres espartanas, de gran sentido común y de claridad de expresión y acción, un trascendentalista ante todo,³³¹ Brown persiguió toda su vida un mismo propósito, “dentro de los límites de la razón... Simplemente decía la verdad y trasmítala su propia firmeza”. Peculiar —dice Thoreau— era

³³⁰ Thoreau, H. D., “Apología del capitán John Brown”, en *op. cit.*, pp. 79-111.

³³¹ Véase la caracterización del trascendentalismo de Nueva Inglaterra.

su doctrina: un hombre tiene perfecto derecho a interferir por la fuerza contra el amo como medio de rescatar al esclavo. “Yo estoy de acuerdo con él”, proclamó Thoreau, añadiendo que “estos hombres al enseñarnos a morir (Brown fue ahorcado) nos han ensañado al mismo tiempo a vivir”.

Brown podría haberlo signado su testamento.

“Me apenan los pobres cautivos que no tienen a nadie que les ayude; por eso estoy aquí, no para satisfacer ninguna animosidad personal, venganza o espíritu revanchista, sino por mi simpatía hacia los oprimidos y los agraviados, que son tan buenos como vosotros y tan preciosos a los ojos de Dios”.

En la década setenta del siglo XX la obligación política y la desobediencia civil cobraron auge académico, resultado de la necesidad de descifrar el descontento social que los activistas políticos y los líderes emergentes habían sabido canalizar en pro de la igualdad de géneros, el fin de la guerra de Vietnam, la universalidad de los derechos civiles, el respeto por las relaciones sexuales y un etcétera, que incluirá el incipiente ecologismo político, mientras en la región latinoamericana el fenómeno trágico del golpe de Estado militar la cubrió de luto y llamó necesariamente a reflexionar sobre aquel tema, que Thoreau y otros habían puesto en circulación, inaugurando la “militancia”, militancia moral de la conciencia crítica, como lo sostiene Nancy Rosenblum,³³² para quien la noción de militancia no basta para explicar totalmente a Thoreau: su actitud —afirma— refleja una permanente tensión entre su conciencia crítica y social por un lado y su sensibilidad excepcional por el otro, “espíritu que permanece inmenso en *un esquema puramente romántico*”, hilo conductor de estas páginas.

“Como poseedor de una conciencia crítica asume y crea valores de un individualismo radical, dispuesto a la acción y al cambio político; como romántico se siente preocupado por el desarrollo integral de sus propios valores éticos y estéticos, aún cuando no esté presente ningún problema político”.³³³ Henry Miller afirmó: “tan sólo hay cinco o seis hombres en la historia de América que para mí tienen significado. Uno de ellos es Thoreau...”.³³⁴ Añade el gran dramaturgo que el solitario de Walden fue un aristócrata del espíritu, era una clase de persona, que de haber proliferado habría provocado la inexistencia de los gobiernos. “Éste es, a mi parecer, el mejor tipo de hombres que una comunidad puede reproducir”.³³⁵ Totalmente de acuerdo.

³³² Citada por Malem Seña, J. F., *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel, 1988, p. 82.

³³³ *Idem.*

³³⁴ *Ibidem*, p. 83.

³³⁵ *Ibidem*, p. 84.

CAPÍTULO DÉCIMO

LA DESOBEDIENCIA CIVIL

Los problemas teóricos que la desobediencia civil plantea han sido abordados, en la literatura jurídica en castellano y últimamente, entre otros por Malem Seña³³⁶ y Estévez Araujo,³³⁷ de cuyos valiosos trabajos hemos echado mano aquí.

El problema de saber cuál es el fundamento ético de la obediencia a la ley es tan antiguo como debatido y no ha existido teoría en el pensamiento jurídico político que no le haya dedicado parte de su atención... Según la doctrina jusnaturalista este deber es la consecuencia de un doble supuesto: la existencia, por una parte, de un derecho superior, derivado de la naturaleza humana o de la naturaleza de las cosas o establecido por una autoridad divina y la posibilidad, por la otra, de su conocimiento (de dicho derecho superior), por medios racionales, intuitivos o a través de la Revelación. Este Derecho Natural que es único, válido para todos los tiempos y lugares, inmutable, es el verdadero derecho y, en la medida en que los derechos históricos o positivos creados por el hombre no se opongan en su contenido al Derecho Natural, existe un deber de obediencia.³³⁸

“En el ámbito cultural de Occidente —explica el tratadista, discípulo de Garzón Valdés— existe una larga tradición ética basada en la *seguridad jurídica* según la cual hay un deber especial de respetar las leyes vigentes porque son las leyes de la sociedad en la que uno vive. El argumento presupone que la vida en *una sociedad reglada es de por sí un bien* y que por razones de equidad estamos obligados a aceptar sus normas...”. El argumento puede ilustrarse con el ejemplo de clubes y otras asociaciones y empresas “en las que,

³³⁶ Malem Seña, Jorge F., *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel, 1988.

³³⁷ Estévez Araujo, José Antonio, *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Madrid, Trotta, 1994.

³³⁸ Carrillo Prieto, Ignacio, *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1977, en donde hemos abordado el problema con un planteamiento más complejo y diferenciado: en una exposición escolarmente esquemática.

como consecuencia del trabajo en común, cada uno de sus miembros recibe ciertos beneficios o goza de algunas ventajas, debiendo por ello participar en el coste de las cargas necesarias para su normal desenvolvimiento...”. Se puede decir que existe “un acuerdo equitativo” entre los distintos socios según el cual todos deben colaborar igualmente, tanto en las desventajas como en los beneficios.

Hobbes sostiene que el Estado es una institución que existe en interés de todos los ciudadanos, quienes al gozar de la seguridad que les proporciona el soberano al cumplir las funciones de árbitro en las contiendas sociales mediante el ejercicio monopolizado de la violencia deben soportar la carga que supone la obediencia a la ley, incluso las manifiestamente injustas, y así “nadie tiene libertad para resistir la fuerza del Estado, porque semejante libertad arrebatada al soberano los medios para protegernos y es, por consiguiente, destructiva de la verdadera esencia del gobierno”.

La conclusión es inexorable: en la medida en que un Estado provea los medios para resolver pacíficamente los conflictos sociales, se está obligado a obedecerlo. La tradición democrática, siguiendo básicamente los postulados de John Locke, formula la obediencia a la ley sobre la base del consentimiento que los ciudadanos prestan a las autoridades democráticamente elegidas mediante su participación en los procesos electorales. El consentimiento de los ciudadanos y el reconocimiento y respeto de los derechos esenciales constituirían los nuevos argumentos de la obediencia a la ley en el marco de una organización político-jurídica, el Estado democrático liberal. De admitirse el deber de obediencia al derecho, restaría un problemático nudo a dilucidar: saber si este deber moral es absoluto o si admite restricciones, siendo este último término de la alternativa el único moralmente posible, pues no existe un principio que regule la jerarquía de los valores en conflicto, que es lo que ocurre ante la ley injusta y el deber de obedecer la ley; que puede ser dejado de lado por puntos de vista superiores y obligaciones morales más importantes.

El problema crucial lo ha señalado González Vicen, refiriéndose a las principales corrientes teóricas sobre el asunto: “mientras no hay fundamento ético para la obediencia al derecho, sí hay un fundamento ético absoluto para su desobediencia”.

Clarificar las relaciones existentes entre los ciudadanos y el Estado, estableciendo las bases para su obediencia-desobediencia no es, por cierto, un asunto meramente académico, menos aún por los vientos que soplan en todo el planeta, que desvelan un radical desapego ciudadano a la política y un escepticismo, militante y frontal, ante el Estado, la democracia de partidos y los seudolíderes que estos contribuyen mediáticamente a fabricar: un

conjunto de nudos problemáticos innegables que ponen en crisis el pensamiento y las prácticas políticas prevalentes hasta apenas ayer. Acudir a su esclarecimiento exige asumir el fondo del problema, que consiste en la posibilidad, acariciada por los ciudadanos emergentes, de hacerse del control de las decisiones políticas, comenzando por desobedecer las malignas, adoptadas por los políticos electoreros y cortoplacistas que no tienen en mente sino votos y urnas y el juego endogámico de sus burocracias, que forman parte de las elites extractivas que agobian al mundo, en connivencia servil con los aventureros del capitalismo financiero especulativo y los pillos de análogo pelaje, los de la industria contaminante de CO₂.

No se trata, tampoco, de reducir la cuestión al “derecho a la revolución”, pues no todo acto desobediente lo es, y ahí está Thoreau para demostrarlo en carne propia. Sólo se enfilan hacia ella los ciudadanos que rebaten las normas fundamentales. La presencia del párrafo 4o. del artículo 20 de la Ley Fundamental de la extinta República Federal de Alemania de 1968, que otorga un “derecho de resistencia” a los ciudadanos cuando no tengan otro recurso legal de defensa contra aquellos que pretendan eliminar el orden constitucional, tampoco resuelve la cuestión ni da salida práctica a las impugnaciones. Nuestro texto constitucional proclama al final, que “el pueblo tiene el inalienable derecho, en todo momento, de cambiar la forma de su gobierno”, que no es exactamente la dimensión de la desobediencia civil y deja sin resolver una cuestión que hoy recobra sus bríos académicos, sociales y políticos. El desapego ciudadano de la tradición cívica ya se ha convertido en la crisis de la política como totalidad.

La definición de desobediencia civil propuesta por Adam Bedau³³⁹ reformulada es suficientemente amplia y rigurosa y deja afuera los problemas de conceptualización a los que hemos aludido arriba: “Alguien comete un acto de desobediencia civil, si y solo si, sus actos son *ilegales, públicos, no violentos y conscientes*, realizados con *la intención* de frustrar al menos una ley, un programa o una decisión de gobierno”.

Malem Seña repara en la conveniencia de modular la útil definición anterior. La primera adecuación necesaria es hacer extensiva la calificación de desobediencia civil a aquellos actos que transgreden normas de instituciones subsidiarias del Estado; por ejemplo, los preceptos dictados por universidades y empresas paraestatales y otros entes o asociaciones públicos.

Rax Martin señala³⁴⁰ que, en cambio, no hay propiamente desobediencia civil cuando se violan leyes con objeto de lograr la declaración de in-

³³⁹ *Op. cit.*, p. 61.

³⁴⁰ *Ibidem*, p. 216.

constitucionalidad. “Según este criterio, todo ciudadano tendría, en una sociedad democrática, *el derecho a violar la ley para probar su inconstitucionalidad, siempre que existan razones fundadas para ello*. Este argumento fue empleado para justificar las masivas violaciones a las leyes de segregación racial en los Estados Unidos en la década de los setenta”. Debe añadirse que los tribunales, al declarar la inconstitucionalidad de una ley, asumen una posición política y social, que “en algún sentido, genera consentimiento político y ésta es una actividad que únicamente puede ser resuelta en cada caso concreto, atendiendo exclusivamente a razones de medida, ponderación y destreza”.³⁴¹ He aquí la trasmutación del deber de desobediencia en el derecho a violar la ley, lo que, por otra parte, cambia los términos morales de problema y no de cualquier modo, sino haciendo del deber moral de desobediencia la fuente de un derecho subjetivo, de un operativo deóntico inconfundible.

Los actos de desobediencia civil pueden ser activos o pasivos. Son activos aquellos que fracturan una prohibición legal y que conllevan la aplicación de una sanción; por ejemplo, la ocupación por los negros de los asientos destinados a los blancos en los autobuses del sur segregacionista de los Estados Unidos en los sesenta. Son pasivos los que consisten en la no realización de lo prescrito por la norma o la orden administrativa; por ejemplo: no resguardarse a tiempo en simulacros de bombardeos para protestar contra el armamentismo o la negativa a prestar el servicio militar obligatorio o acudir a filas, como ocurrió durante la guerra de Vietnam. Ni los activos son más riesgosos ni los pasivos son menos impactantes, por lo que no cabe jerarquizarlos con dichos criterios. La publicidad, la “transparencia”, es, en cambio, esencial a la desobediencia civil, pues se ejecutan socialmente, y su destino es social, colectivo. Requiere, además, hacer irrefutable el conocimiento de la inconformidad moral ciudadana por parte de la autoridad gubernamental. Este carácter público y abierto del acto desobediente permite distinguirlo de los que, en privado, también desobedecen la ley sin que su conducta tenga impacto social; por ejemplo: el médico que ejecuta el aborto en la privacidad de su clínica, considerando que la prohibición a rajatabla es injusta e inmoral, no incurre en desobediencia civil, porque ésta es, también, un acto de didáctica popular, es decir, pública, y *erga omnes*.

La publicidad del acto conlleva la virtud de lo democráticamente genuino, pues el desobediente se somete así al escrutinio de sus conciudadanos: es, ante todo, una suerte de diálogo *inter partes*, en el que los hechos han sustituido a las palabras para que sean más justas las palabras de la ley. No se requiere, como lo hicieron Gandhi y Martin Luther King, dar aviso previo

³⁴¹ Citado por Malem Seña, *op. cit.*, pp. 63-65.

a la autoridad, ni mucho menos, pues ¿qué sentido tendría hacer de su anticipado conocimiento algo que está decidido y resuelto, le guste o no (casi siempre no) a la autoridad? La voluntad y conciencia del acto desobediente es, en cambio, consustancial a él: se trata de poner en marcha una requisitoria factual contra mandamientos inmorales, conscientemente inmorales para el sentimiento ético de los ciudadanos desobedientes de la ley, que no la obedecen precisamente en tal virtud.

El carácter voluntario del acto supone que el desobediente guarda pleno conocimiento de las consecuencias legales del mismo, de las sanciones a que se hace acreedor, asumiéndolas plenamente como el costo, el precio que ha de pagarse, en la lógica del sistema, por la desobediencia. De ahí que el cálculo entre el costo y el beneficio esté siempre presente, aunque no se diga ni sea necesario hacerlo.

Los desobedientes civiles nunca han de ser violentos, pues violentos son —diciéndolo de modo inverso al de Adam Bedau— los que tratan de llegar a su objetivo amenazando con el uso de la fuerza o incitando a recurrir a ella, respondiendo con análoga violencia que la de los injustos. Pero ¿es sólo la violencia física la única que debe evitarse? Además, el propio concepto es multívoco y admite usos contradictorios. Así, George Sorel, en sus *Reflexiones*, propone como acto de violencia absoluta la huelga general, que pasó después a ser un hecho de resistencia no violenta. La “violencia psicológica” ha sido tachada como idea nebulosa, propicia a graves confusiones: quien amenaza solamente no cometería violencia alguna al no ejercer ninguna fuerza física, lo que no deja de ser moralmente problemático. En la caracterización de la violencia debe tenerse presente el elemento intencional volitivo: el boxeo, la lucha, y pancracia el fútbol son intermitentes enfrentamientos físicos, pero no son violentos en el sentido aquí analizado, pues no hay la intención de dañar buscando el daño por el daño mismo.

Malem Seña ha advertido un elemento adicional de la violencia político-jurídica:

“Para que exista violencia *es necesario que el derecho no autorice el uso de la fuerza física*”. Se arriba entonces a la definición que Robert Wolff propone: “la violencia es el *uso no autorizado e ilegítimo* de la fuerza con el objeto de llevar a cabo decisiones contrarias a la voluntad de otros. El asesinato es un acto de violencia, pero la pena impuesta por un Estado legítimo no lo es; el robo o la extorsión constituyen violencia, pero no el cobro de impuestos”.

Este es, a no dudarlo, un terreno resbaladizo, y los linderos están a veces tan tenuemente trazados que es fácil pisar en el lado indebido: si no, díganlo los históricos momentos revolucionarios degenerados en *vendettas*: Robespierre, Lenin, Villa, Stalin, Castro, Kum el Sung... que desde cierta óptica

resultan obedientes a la lógica política que aspira, a pesar de sus violencias y crueldades, a un orden mejor y más justo, aberración desenmascarada ya hace buen tiempo, y que no engaña hoy a nadie.

También hay necesidad de no olvidar que se excluye de la consideración de violencia a la fuerza ejercida sobre las cosas, aunque para Honderich el uso destructivo de la fuerza que se ejerce sobre las personas y las cosas es violencia política, prohibida por la ley y tendente a alterar un programa político, una persona política o un sistema de gobierno; es decir, que apunta al objetivo de transformación voluntarista de la sociedad, lo que no debe obviarse.

Se debe a Malem Seña una observación fundamental: “restringir el concepto de violencia sólo al uso de la fuerza física deja sin explicar debidamente numerosos fenómenos que, al menos en el lenguaje ordinario, son reputados como tales...”. De este modo, el elemento fundamental a tener en cuenta para lograr una correcta caracterización de la violencia sería el hecho de que, por ella, una persona es “violentada”, violada en su intangibilidad moral, y no sólo en su cuerpo, en su carne, que es el bien jurídico de mayor entidad *per definitionem*. Desde esta perspectiva, cualquier afectación al cuerpo de un individuo y toda limitación que se le imponga a su autonomía constituyen una violación de la persona, es decir, representa un acto de violencia.

Y esta cuestión —subraya Malem Seña— está al margen de si a tal fin se hayan empleado o no la fuerza física, las amenazas o las coacciones. La amenaza de daño a un tercero (la de tortura de un familiar en presencia del individuo al que así se pretende intimidar) es asimismo una violación, una violencia sobre su autonomía individual. Objetivamente, el daño se realiza en el familiar torturado; subjetivamente, en el amenazado.

Johan Galtung,³⁴² profesor de Oslo, propone la tipología siguiente:

1. Es preciso distinguir entre violencia física y violencia psicológica (amenazas, adoctrinamientos, “lavados de cerebro”).
2. También es necesario advertir la diferencia entre violencia negativa y violencia positiva, según sea el tipo del señuelo: castigos o reprimendas en la primera; premios y estímulos en la segunda.
3. Es distinta la violencia sobre las personas de la violencia sobre las cosas.

³⁴² Malem Seña, *op. cit.*, pp. 67-69.

4. Entre la violencia directa y la violencia estructural también existen disimilitudes importantes: “Existe *violencia directa* cuando es un *agente* el que actúa efectivamente para incrementar —o impedir que disminuya— la diferencia *entre las realizaciones actuales* de una persona y sus *realizaciones potenciales*; hay *violencia estructural* si ese agente no existe pero la situación, el estado de cosas, la férrea configuración clasista de la sociedad, la desigualdad económica y el largo etcétera que brinda la realidad, impide el desarrollo de las potencialidades físicas o psíquicas de los individuos, concepto un tanto difuso”.
5. La violencia puede ser intencional o no intencional, lo que resulta particularmente relevante, ya que en el canon occidental sólo la primera es reprochable jurídicamente.
6. Hay violencia manifiesta y violencia latente. La primera, que puede ser personal o estructural, es fácilmente observable en la mayoría de los casos; la segunda está, pero en estado, digamos de hibernación, y puede ser despertada fácilmente en cualquier momento.

La tipología anterior, al decir de Malem Seña, es útil, pues, a la luz de la misma, actos reputados como no violentos son, finalmente, actos de violencia, de algún tipo de violencia, tal y como ha quedado disectado arriba por Galtung; pero su aplicación puede acabar desnaturalizando muchos actos de resistencia pasiva, de desobediencia civil. Como toda clasificación, ésta viene presidida de axiología, que ya se sabe cuán cambiante puede llegar a ser. El conjunto de distingos puede terminar por hacer irreconocible el sujeto o materia así desmenuzada, como en ocasiones ocurre con la tipología de Galtung.

El concepto de violencia en la literatura penal contemporánea ha sufrido un giro radical, sobre todo a partir de los finales años del siglo XIX y los primeros del XX. Una doctrina sostiene que para determinar el concepto de violencia debe tenerse en cuenta la coerción que se produce sobre la voluntad de una persona, y, entonces, es “violencia” el empleo de cualquier medio idóneo que impida la formación o la ejecución libres de dicha voluntad. Así, “violencia” no es únicamente el empleo de la fuerza física, sino la utilización de cualquier medio con el fin de lograr aquel impedimento volitivo o colocar obstáculo a la realización externa de la voluntad. Resulta entonces que la fuerza física no siempre es ingrediente de la violencia; es, más bien, “la abierta negación de la capacidad de decisión personal o de su realización externa”, lo que demuestra, por otra parte, la fertilidad de los saberes jurídicos al haber construido el concepto quintaesenciado y la capacidad para ordenar racionalmente la realidad que el derecho conlleva. Son

sus efectos y no la forma de su realización lo que es esencial en el concepto de “violencia” que aquí se propone.

Por contraposición, “serán *actos violentos* los que no excluyan la formación o la ejecución de la voluntad de una persona” (Malem), recordando que la “no violencia” es requisito *sine qua non* de la desobediencia civil de la tradición thoreausista. “A veces —añade Malem Seña— la no violencia es entendida como un último y necesario recurso para crear una situación en la cual las partes enfrentadas puedan negociar *amistosamente*, diríamos mejor racionalmente, pues es infrecuente la amistad ente antagonistas”.

Ya decía Martin Luther King que la acción no violenta aboga por la negociación. “De hecho —sostuvo el gran soñador realista— esto es lo que se propone la acción directa: *crear una crisis* tal y *originar tal tensión* que una comunidad que se ha negado constantemente a negociar se vea obligada a enfrentarse con este problema”, como ocurre con el estado de huelga de los trabajadores frente a patronos obstinados. Además, hay que aludir a otro elemento, indispensable también: la aceptación del castigo legal por esa conducta, sin buscar paliativos ni eximentes de la responsabilidad in-conformista.

“No violencia —dijo Gandhi— implica el sometimiento voluntario a la pena por no cooperar con el mal... Estoy aquí para pedir y aceptar alegremente la pena más alta que puede serme infligida”.³⁴³

Resaltemos debidamente, que el desobediente civil es leal al derecho, y lo es tanto que, al violar abierta y pacíficamente una ley injusta, sabiendo del castigo consiguiente, asume el valor superior del derecho que no debe incorporar en el ordenamiento normas repugnantes a la recta conciencia moral del hombre. Es el punto de vista, entre otros, de Harris Wofford, y constituye uno de los más poderosos argumentos para empeñarse en analizar el paradójico mecanismo de la desobediencia civil que inauguró Thoreau y que, en los días que corren, vuelve por sus fueros en calles y plazas de medio mundo.

La impasibilidad ante las provocaciones y la represión es también requisito de la desobediencia civil como expresión política no violenta, y no debe ser contemplada como cosa de cobardes y medrosos.

“No violencia y cobardía son términos contradictorios. La no violencia es la mayor virtud; la cobardía, el mayor vicio. La no violencia brota del amor; la cobardía, del odio. El no violento sufre siempre; el cobarde siempre ocasiona sufrimiento” (Gandhi).³⁴⁴

³⁴³ *Ibidem*, pp. 70-77.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 71.

El mahatma sostuvo una tesis, que hoy recobra su importancia, pues la crisis es fenómeno, padecimiento y discordia sociales: la no violencia es no sólo una actitud personal, sino colectiva, y requiere cultivo social, tan alejado del actual y mexicano culto por la violencia letal de policías y delincuentes, de civiles y militares, prohijando así la cultura de la muerte, de la tristeza y el decaimiento generalizados en los frentes de esa guerra que se inventó un ambicioso y fatídico lunático desaprensivo plenamente responsable, nacional e internacionalmente, como llegará a verse con el transcurso del tiempo, cuando afloren del todo sus innumerables latrocinios, disimulados por el venal griterío mediático, que fue su impronta aborrecible. Hoy pretende tramposamente volver a escena mediante una interponta pintoresca persona de su familia, para el doctor King, que toda campaña no violenta tiene cuatro fases básicas:

a) Acopio de datos sobre la existencia cabal de injusticias y atropellos; b) negociación; c) autopurificación, y d) acción directa. Es decir, se halla de una precisa secuencia y un orden de prelación que es imprescindible acatar integralmente. Llama la atención el tema de la autopurificación que trae a la conciencia del desobediente el hondo sentido moral, no sólo político, de sus acciones. Ningún odio, ni resentimiento alguno, ni interés egoísta cualquiera caben en la desobediencia civil: de existir éstas hay una violencia interna, que destruye, inutilizándolo, el mecanismo entero. A fin de evitar esa contaminación, el resistente ha de purificar su ánimo, dejándose guiar únicamente por su deber moral: oponerse a la ley injusta con todas sus fuerzas, personales y colectivas mediante acciones directas.

Malem propone la caracterización siguiente:

Para que haya *desobediencia civil* es necesario que no haya *violencia física*, amenazas, coacciones, intimidación o cualquier otro tipo de presiones *que restrinja o elimine la autonomía* de las personas. Es necesario, también, que el desobediente civil *no responda con violencia* a la acción de los agentes del Estado y que, una vez pronunciadas las sentencias, *se someta a las decisiones jurisdiccionales*, tratando siempre de alcanzar *acuerdo consensuado* en el ámbito político *sin tratar de imponer* nunca sus propios puntos de vista.³⁴⁵

No debe soslayarse la importancia de la intencionalidad de alcanzar un propósito preciso que mira a frustrar una ley, un programa o una política gubernamental, o bien a forzar a la mayoría a considerar las legítimas pretensiones de la minoría, localizando el error, informando a los ciudadanos sobre el mismo y *persuadiendo* al electorado a reconsiderar.³⁴⁶

³⁴⁵ *Ibidem*, p. 72.

³⁴⁶ *Idem*.

Son estas acciones directas las únicas moralmente válidas para cambiar el curso de los acontecimientos. Los disidentes aducen frecuentemente argumentos jurídicos para explicar y legitimar su desobediencia, que Malem agrupa del modo siguiente:

a) Las leyes cuestionadas violan garantías constitucionales; b) las garantías constitucionales no tienen *positividad* jurídica; c) se desconocen y se violan convenciones, tratados y acuerdos internacionales; d) la autoridad estatal viola las leyes vigentes; e) se aplican disposiciones inconstitucionales, y f) existe estado de necesidad.³⁴⁷

Está, además, la cuestión organizativa de la desobediencia civil, que resulta exigida por su propia naturaleza social y los objetivos políticos que persigue. Por otro lado, una adecuada planeación de los actos desobedientes impide brotes de violencia interna (pues la indignación suele orillar a ellos) y asegura, de mejor modo, la eficacia de la protesta. Se ha llegado incluso a proponer que los grupos desobedientes queden reconocidos y registrados como lo están los *lobbies* del Congreso. “Estas minorías —dice Hannah Arendt— serían entonces capaces de establecerse no como un poder, que es visto como exterior de manifestaciones, sentadas y otras dramatizaciones, sino como poder permanente, reconocido en los asuntos cotidianos del gobierno”.³⁴⁸

Los actos desobedientes son de *ultima ratio*, pues, tal y como ocurre con la jurisdicción extranacional, es preciso agotar antes los recursos legales ordinarios y extraordinarios que ofrece el orden jurídico interno.

Según John Rawls,

los actos de desobediencia civil deben ejecutarse cuando los grupos políticos existentes se han mostrado indiferentes ante las demandas de las minorías, o han exhibido su disconformidad para facilitarlas, se han ignorado los intentos para derogar (revocar) las leyes y las protestas y demostraciones legales no han tenido éxito. Ya que la desobediencia civil es un último recurso debemos —aconseja el filósofo— estar seguros de su necesidad.

Y es último expediente, porque después de él, si fracasara, quedarían abiertas las espitas, y la explosión social podría ser provocada por chispas autoritarias, con lo que el estado de cosas sería muy distinto, y la desobediencia, inútil o superflua.

Clasificaciones diversas se han ido ensayando a fin de organizar conceptualmente esas demostraciones de fuerza pacífica, la fuerza no violenta

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 73.

³⁴⁸ *Ibidem*, p. 74.

de la desobediencia civil, que puede ser directa o indirecta: la primera viola la ley objeto o motivo de la protesta, mientras que con la segunda se desobedece una ley no cuestionable por sí misma, pero cuya infracción pone en evidencia la disconformidad hacia otra ley o decisión gubernamental moralmente inaceptable; por ejemplo, la ausencia normativa que convierte en inaplicables otros preceptos jerárquicamente superiores del orden legal o una política gubernamental incorrecta, caso este último que reconoce su innegable éxito en la resistencia pasiva a la guerra de Vietnam y, desde luego, y en primer lugar, en la independencia de la India.

La desobediencia civil indirecta es, a menudo, la única forma de mostrar la disidencia dada la imposibilidad, material o fáctica de violar la ley que específicamente se refuta. Basta pensar, por ejemplo, en la dificultad de violar una ley que regulara la instalación de misiles con cabezas nucleares o de transgredir una decisión gubernamental, vgr. desviar parte del presupuesto destinado a la educación con fines armamentistas.³⁴⁹

Se trata entonces de normas irrefragables *per se*; la desobediencia debe, entonces, apuntar a las que sí son infraccionables.

Hay cuatro clases básicas de desobediencia, según Virginia Held. En la primera quedan los actos de desobediencia que se efectúan por razones morales, para, en el corto plazo, obtener la declaratoria de inconstitucionalidad. La segunda comprende las conductas desobedientes que cuestionan la ley, aun a sabiendas de su condición actual intangible, por lo que la inconstitucionalidad no se pronunciaría en breve. El ejemplo de esta segunda especie lo constituiría la negativa a pagar impuestos para protestar contra la guerra de México en 1847, que es la eminente lección de Thoreau. Aquí los argumentos serán, por fuerza de necesidad, morales y políticos, nunca jurídicos. La tercera admite los actos que violan la ley incidentalmente, pues supone una meta más ambiciosa: cuestionar, radicalmente, una o varias líneas de acción política que se juzgan inmorales, inhumanas e inaceptables, políticas carentes de control jurisdiccional y no susceptibles de ser declaradas inconstitucionales, arropadas por el poder discrecional del gobierno. La distribución de la renta, la política del empleo y, en general, las políticas sociales, son asuntos que el ciudadano no puede controlar, y que, no siendo pasibles de inconstitucionalidad, deben, sin embargo, ser ajustadas a criterios morales y tratadas con medios políticos, de política democrática dialogante, por lo que su reencauzamiento podría obligar a la desobediencia civil. Por último, la cuarta clase abarca actos de protesta contra ciertos es-

³⁴⁹ *Ibidem*, p. 75.

tados de cosas o condiciones sociales: pobreza, desigualdad, belicismo, destrucción del hábitat, dirigidos al electorado y a la opinión, a fin de formar conciencia del problema y guiar al gobierno en su solución, cuando la hay, y también cuando pareciera no haberla claramente. Al ser ambiciosamente globales, pueden no tener el éxito al que se llega a veces ante problemas más puntuales. Pero nadie podría negar que la desobediencia civil, ante las grandes cuestiones sociales, ha contribuido a crear convicciones universales para lidiar con dichos temas, y que se ha apuntado triunfos en temas ecológicos, de equidad de género y de justicia retrospectiva, esto último destacadamente con las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. En México, movilizaciones constantes de la sociedad no han logrado cuajar en un movimiento eficaz para esclarecer las desapariciones forzadas y los miles de homicidios del calderonismo ni las anteriores de los sesenta. La deficientísima Ley de Víctimas y un esperpéntico “memorial” oxidado, más cerca a la chatarra que al espacio necesario para el duelo y la reflexión, insuficientes, mal pergeñados, torpemente ejecutados y escépticamente recibidos, con razón más que sobrada, viniendo de quienes vienen, cínicos engañabobos, escoria política mexicana repulsiva y dañina partidista.

Estévez Araujo ha propuesto abordar la desobediencia civil justificándola como medio de defensa de la Constitución,³⁵⁰ habida cuenta que ésta puede ser analizada como nomodinámica, como proceso normativo, y no solamente como texto intocable e inmutable, dogmáticamente congelado, estático. La defensa no meramente teórico-jurídica de la Constitución, no considerada como jurisdicción propiamente dicha, conduce a una dialogante defensa abierta, a procesos de opinión colectiva en los que el juez constitucional “es un guardián de la representatividad de los procedimientos institucionales de toma de decisiones y de la apertura de los procesos sociales de formación de la opinión pública”.

Es una suerte de ciudadanización de la defensa de la Constitución, realizada por quienes en ella ven consagradas garantías de sus derechos fundamentales, transmutados en principios, a cuya luz deben valorarse las interpretaciones del texto constitucional.

Hay un déficit de legitimidad —dice Estévez Araujo— del procedimiento establecido de defensa de la Constitución y de oligopolización del poder generador de la opinión pública.

Los actos de desobediencia civil en los regímenes representativos contemporáneos puede considerarse que se realizan bien en ejercicio de un derecho

³⁵⁰ Estévez Araujo, José Antonio, *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 9-11.

fundamental que se considera abusivamente limitado por una decisión de la autoridad, o bien como forma de cuestionamiento de la constitucionalidad de una determinada ley. La justificación jurídica de estos actos de desobediencia dependerá, en última instancia, de la *proporcionalidad de la protesta* que, a su vez, vendrá determinada por *el carácter proporcionado del medio empleado*, por un lado, y de los daños causados por otro.

Se debe a Ronald Dworkin³⁵¹ la tesis de “la desobediencia civil como test de constitucionalidad”, tal y como la identifica Estévez Araujo.³⁵² Al sucesor de Hart en la cátedra de Oxford, Casamiglia lo caracteriza correctamente cuando lo califica como el antiBentham,

en tanto considera que una teoría general del derecho no debe separar la ciencia descriptiva del derecho de la política jurídica.

Propone una teoría basada en los derechos individuales, lo que significa que sin derechos individuales no existe *el Derecho*.³⁵³

Alguien ha llegado a sostener que Dworkin es un neiusnaturalista, lo que no dice nada de la novedad de sus propuestas teóricas, que ya participan de la condición de los clásicos de la filosofía contemporánea del derecho y se le quiere iusnaturalista para oponerlo al positivismo de Herbert L., Hart.

Dworkin ha llegado a la conclusión —al decir de Calsamiglia— de que el razonamiento jurídico “invoca y utiliza principios que los tribunales desarrollan lentamente mediante un largo proceso de razonamiento y de creación de precedentes. Estos principios son específicamente morales”.

Así, el dogma central del positivismo jurídico es rebatido frontalmente por el profesor británico, puesto que para éste es falsa la separación que aquél pretende entre el derecho y la moral. Pero Dworkin no cree en la existencia de un derecho natural, constituido por un conjunto de principios unitarios, universales e inmutables, y ha buscado una suerte de tercera vía.

No es lo mismo la desobediencia civil que el mero desacato a la ley, advierte el ensayo célebre. Algunos dictámenes expertos “reconocen que la desobediencia al derecho puede estar moralmente justificada pero insisten en que no se le puede justificar jurídicamente”.³⁵⁴ Griswold, un harvardiano en las antípodas de Thoreau, quien fuera además de rector, el procurador

³⁵¹ Dworkin, Ronald, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 304-326.

³⁵² *Op. cit.*, p. 36.

³⁵³ Calsamiglia, A., *Ensayos sobre Dworkin*, en *Los derechos en serio, cit.*, pp. 7-28.

³⁵⁴ Dworkin, *op. cit.*, pp. 304-326.

general de los Estados Unidos, postuló que es rasgo esencial del derecho su aplicación general, sin excepción de persona, y que a todos obliga por igual, independientemente de motivos personales. “Por esta razón, quien contemple la desobediencia civil por convicciones morales no se ha de sorprender ni ha de amargarse si se le somete a un juicio criminal. Y debe aceptar el hecho de que *la sociedad organizada no puede mantenerse sobre ninguna otra base*”.

El aserto es concluyente y definitivo: la desobediencia civil pondría en riesgo o en inminente peligro el orden de la sociedad, valor éste que debe estar por encima de cualquiera otra consideración. Dworkin, empero, refuta el fondo sofisticado del dictamen, pues si bien es cierto que la sociedad no puede mantenerse si tolera toda desobediencia, “de ello no se sigue, sin embargo, que haya de desmoronarse *si tolera alguna*”. Y el propio orden jurídico lo prevé, por ejemplo: al facilitar al fiscal a no aplicar o insistir en la aplicación de la ley penal si el infractor es joven o inexperto, o es el único sostén de una familia, o si se arrepiente, o si acusa a sus cómplices, o si la ley es impopular, o si generalmente se la desobedece o por otras decenas de causas.

El motivo de la desobediencia ha de contar a la hora de las excepciones tal y como cuenta en la gradación de la responsabilidad penal. Por otra parte, encarcelar a los disidentes, entre quienes se encuentren ciudadanos distinguidos (el caso de Bertrand Russell antibelicista) sirve para “intensificar su alienación de la sociedad y aliena a muchos de ellos”.

Se arguye entonces que si el gobierno tolerara a esos pocos que no quieren jugar el juego, pero que se benefician de la deferencia de todos los demás hacia el derecho sin compartir las cargas (por ejemplo: la conscripción militar) actuaría con patente injusticia para los obedientes, que son mayoría. Sin embargo, el argumento tiene un fallo. El razonamiento contiene un supuesto implícito: que los objetores saben que están infringiendo una ley válida, y que el privilegio que reivindican es el de hacerlo así, lo que no es exacto, pues casi todos los que se muestran adversos a la desobediencia civil reconocen que en Estados Unidos una ley puede no ser válida porque es inconstitucional.

Los críticos enfrentan esta complicación: si la ley no es válida no se ha cometido delito alguno, y la sociedad no puede castigarlo. Si la ley es válida, opera lo contrario. Pero se oculta si un hecho es decisivo: la validez dudosa de alguna ley.

Una ley dudosa —dice Dworkin— no es, en modo alguno, cosa rara o especial en los casos de desobediencia civil; al contrario. En los Estados Unidos casi cualquier ley, que un grupo significativo de personas se siente tentada de desobedecer por razones morales, sería también dudosa —y en ocasiones cla-

ramente inválida— por razones constitucionales. La Constitución hace que nuestra moralidad política convencional sea pertinente para la cuestión de la validez; cualquier ley que parezca poner en peligro dicha moralidad plantea cuestiones de constitucionalidad y si la amenaza que significa es grave, las dudas constitucionales también lo son.³⁵⁵

Radbruch ya había insistido, después de la Segunda Guerra Mundial, en 1946, en el mínimo de moralidad que se debe exigir a toda norma jurídica, asumiendo que esos mínimos son criterios históricamente variables. El tema era ya desde entonces: que ante todo se han de cumplir las leyes, pero era también la pregunta sobre dicho “ante todo”, y, en el fondo, la puesta en cuestión y la crítica al positivismo jurídico: “Hablar de leyes en Alemania que no constituyeran Derecho era una contradicción, igual que hablar de un Derecho que estuviera por encima de las leyes”.³⁵⁶ Radbruch pondría así en entredicho la validez del orden normativo nacionalsocialista.

Lo decía ya el filósofo alemán del derecho en 1946, pero también lo dijeron, mucho antes que él, Suárez y Mariana, en el momento áureo de la escolástica jurídica española:³⁵⁷ “En todas partes se ha alzado la lucha contra el positivismo partiendo de la idea de que *hay leyes que no son Derecho y de que hay Derecho por encima de las leyes*”.

El positivismo —dice Radbruch— con su punto de vista de que “ante todo hay que cumplir las leyes” dejó inermes a los juristas alemanes frente a las leyes de contenido arbitrario e injusto, con lo cual se quedaba, además, sin posibilidades de fundar la validez jurídica de las leyes. El positivismo piensa haber probado la validez de una ley por el hecho de tener la fuerza suficiente para imponerla. Pero en la fuerza se puede fundar tal vez una necesidad, nunca un deber y una validez. Ésta se puede fundar tan sólo en un valor inherente a la ley. Claro es que, aun sin consideración de un contenido, toda ley positiva lleva ya consigo un cierto valor, porque siempre será mejor que la total ausencia de leyes, al dar lugar, al menos, a la seguridad jurídica. Pero la seguridad jurídica no es el único, ni siquiera el valor decisivo que tiene que realizar el derecho. Al lado de la seguridad jurídica hay otros dos valores que son el de la utilidad y el de la justicia. La jerarquía de estos valores señala el último puesto para la utilidad con respecto al bien común. De ningún modo se ha de admitir que “es derecho todo lo que es útil al pueblo”, sino que al pueblo le es útil, en último término, tan sólo lo que es derecho. Lo que trae seguridad

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 307.

³⁵⁶ Radbruch, Gustavo, “Leyes que no son derechos y derecho por encima de las leyes”, traducción de Rodríguez Paniagua, Madrid, Aguilar, 1971, pp. 3-22.

³⁵⁷ Carrillo Prieto, *Cuestiones jurídico-políticas...*, *cit.*

y tiende a la justicia. La seguridad jurídica, que corresponde a cualquier ley por el hecho de su positividad, ocupa un lugar intermedio entre la utilidad y la justicia; la exige, por una parte, el bien común, y, por otra, la justicia. El que el Derecho sea seguro, no aquí y ahora de un modo y allá y mañana de otro, en su interpretación y aplicación, es también una exigencia de la misma justicia. Cuando hay un conflicto entre la seguridad jurídica y la justicia, entre una ley que falla en su contenido, pero que es positiva, y un *Derecho justo* pero que no ha adquirido la consistencia de una ley, estamos en realidad ante un conflicto de la justicia consigo misma, un *conflicto entre la justicia aparente y la verdadera*. Este conflicto es el que se expresa de manera admirable el Nuevo Testamento, al mandarnos, por una parte *ser sumisos a la autoridad que tiene poder sobre nosotros* mientras que, por otra, sin embargo, ordena *obedecer a Dios antes que a los hombres*. Podría resolverse el conflicto entre la justicia y la seguridad jurídica atribuyendo la preferencia al Derecho positivo, que tiene la firmeza que le confieren su promulgación y la fuerza coactiva, y esto aún en el caso de que fuera injusto o perjudicial, o bien en el caso de que la contradicción de la ley positiva alcance un grado insoportable, cediendo la ley, en cuanto Derecho defectuoso ante la justicia.³⁵⁸

El problema lo ha planteado Dworkin en su esencia última: ¿qué debe hacer un ciudadano cuando la ley no es clara y él piensa que permite algo que, en opinión de otros, no está permitido? “Lo que quiero preguntar —aclara— es cuál es su actitud adecuada en cuanto ciudadanos; en otras palabras cuándo diríamos *que respeta las reglas del juego*. La cuestión es decisiva, porque puede ser injusto castigarlo, si está actuando como creemos que debe actuar, *habida cuenta de sus opiniones*”.³⁵⁹ El oxoniense responde con tres posibilidades, diversas al problema:

1) Si la ley es dudosa, y por consiguiente no está claro si permite que alguien haga lo que quiera, él debe suponer lo peor y actuar sobre la base de que no se lo permite. Debe obedecer a las autoridades ejecutivas en lo que éstas manden aun cuando piense que se equivocan en tanto y cuanto recurra al proceso político para cambiar la ley.

2) Si la ley es dudosa, el ciudadano puede seguir su propio juicio, es decir, puede hacer lo que quiera si cree que es más defendible la afirmación de que la ley se lo permite que la afirmación de que se lo prohíbe. Pero únicamente puede seguir su propio juicio hasta que una institución autorizada, como un tribunal, decida lo contrario en un caso que le afecte a él o a alguien más. Una vez que se ha llegado a una decisión institucional, el ciudadano debe atenerse

³⁵⁸ Radbruuch, *op. cit.*, pp. 13 y 14.

³⁵⁹ Dworkin, *op. cit.*, p. 309.

a tal decisión, aun cuando la considere equivocada. Podemos decir que la elección del individuo está excluida por la decisión en contrario de cualquier tribunal, incluyendo la instancia inferior del sistema si no se apela el caso. O podemos exigir una decisión de una corte u otra institución determinada. Esta segunda posibilidad, en su forma más liberal, consiste en que el individuo pueda seguir su propio juicio hasta que haya una decisión en contrario de la instancia suprema que tenga competencia para fallar el caso.

3) Si la ley es dudosa, el ciudadano puede seguir su propio juicio, incluso después de una decisión en contrario de la suprema instancia competente. Por cierto que para formular su juicio sobre la ley debe tener en cuenta las decisiones en contrario (contrarias a su interpretación personal) de cualquier tribunal. De otra manera, el juicio no sería sincero ni razonable, porque *la doctrina del precedente* tiene el efecto de permitir que la decisión de los tribunales cambie la ley. Alguien podría pensar que esta precisión borra la diferencia entre el segundo modelo y el tercero, pero no es así. *La doctrina del precedente asigna pesos diferentes a las decisiones de diferentes tribunales, y el mayor peso a las de la Suprema Corte, pero no hace concluyentes las decisiones de tribunal alguno.* En ocasiones, incluso después de una decisión en contrario de la Suprema Corte, un individuo puede seguir creyendo razonablemente que el derecho está de su parte; tales casos son raros, pero es muy probable que ocurran en los debates sobre derecho constitucional *cuando se halla en juego la desobediencia civil...* Dicho de otra manera, *no podemos suponer que la Constitución sea siempre lo que la Suprema Corte dice que es...*³⁶⁰

La primera posibilidad, la de que los ciudadanos supongan lo peor, no es factible: si ningún tribunal se ha pronunciado sobre el problema y, habida cuenta de todos los factores, un hombre piensa que la ley está de su parte, la mayoría de nuestros juristas y críticos consideran que es perfectamente correcto que siga su propio juicio.

Vale la pena —propone Dworkin— detenerse un momento a considerar qué perdería la sociedad si siquiera el primer, modelo o —dicho con otras palabras— qué gana la sociedad cuando en casos como éste, la gente sigue su propio juicio. *Cuándo la ley es incierta, en el sentido de que los juristas pueden discrepar razonablemente respecto de lo que debe decidir un tribunal, la razón reside generalmente en que hay una colisión entre deferentes directrices políticas y principios jurídicos y no está claro la mejor forma de resolver el conflicto entre ellos.*

Si se siguiera el primer modelo, Dworkin advierte el inconveniente que ello conllevaría:

³⁶⁰ *Ibidem*, pp. 310 y 311.

El Derecho se resentiría especialmente si se aplicara este modelo a los problemas constitucionales. Cuando se duda de la validez de una ley penal, casi siempre ésta impresionará a algunas personas como injusta o no equitativa [v gr. las normas del *arraigo* que se inventó el gobierno calderoniano, así como la de *testigos protegidos* y las diversas aberraciones que incluyen poligrafías y otros actos circenses de feria pueblerina], porque infringirá algún principio de justicia y equidad que, en opinión de ellos, es intrínseca a la Constitución.

Si nuestra práctica estableciera que toda vez que la ley es dudosa por estas razones uno debe actuar como si fuera válida, *se perdería el principal vehículo de que dispones para cuestionar la ley por motivos morales y con el tiempo nos veríamos regidos por un derecho cada vez menos equitativo y justo, y la libertad de nuestros ciudadanos quedaría ciertamente disminuida.*³⁶¹

Añade el tratadista que si todo el mundo se guiara por su apreciación de lo que harían en los tribunales, la sociedad y su estructura jurídica se empobrecerían. “Debemos recordar que el valor del ejemplo ciudadano no se agota una vez tomada la decisión. Nuestras prácticas exigen que la decisión sea criticada por los miembros de la profesión jurídica y las facultades de derecho, y aquí *los antecedentes de disensión pueden ser sumamente valiosos*”.

Si bien el ciudadano, que decide prudentemente seguir su propio juicio, debe considerar lo que harán los tribunales, “es esencial, según Dworkin, que *distingamos el cálculo de prudencia* de la cuestión de qué es lo que, en cuanto buen ciudadano, es correcto que haga. Estamos investigando —apunta— *de qué manera debe tratarlo la sociedad* cuando sus tribunales consideran que el ciudadano se equivocó en su juicio; por ende, debemos preguntarnos *qué es lo que se justifica que él haga cuando su juicio difiere de los demás*”.

De seguirse el segundo modelo de los propuestos por Dworkin, también se erraría el tiro, pues hasta el propio tribunal supremo puede desestimar sus propias decisiones.

En 1940 la Corte decidió que una ley del estado de West Virginia, que exigía que los estudiantes hicieran el saludo a la bandera, era constitucional. En 1943 rectificó declarándola inconstitucional. ¿Cuál era el deber de aquellos que durante 1941 y 1942 se negaron a hacer el saludo a la bandera por razones de conciencia, pensando que la decisión de 1940 era injusta? Difícilmente podríamos decir que su deber fuese acatar la primera resolución, pues creían que saludar de ese modo a la bandera era desmesurado y creían, razonablemente, que ninguna ley válida les exigía que lo hicieran. Posteriormente, la Suprema Corte decidió que en eso tenían razón. La Corte no estableció simplemente que después de la segunda decisión no constituiría delito el no

³⁶¹ *Ibidem*, p. 312.

hacer la venia a la bandera, sino que tampoco era delito después de la primera resolución de 1940.

La objeción era previsible: los infractores deberían haber obedecido la primera decisión al tiempo que actuaban sobre las legislaturas para lograr la abrogación de la ley, intentando hallar en los tribunales alguna manera de cuestionarla sin violarla. Pero —advierte Dworkin— la conciencia estaba en juego, y si los objetores hubieran obedecido la ley mientras esperaban el momento propicio, habrían sufrido el agravio irreparable de hacer lo que su conciencia les prohibía que hicieran.

Una cosa es decir que en ocasiones un individuo debe someter su conciencia cuando sabe que la ley ordena que lo haga, y otra muy diferente decir que debe someter su fuero interno, incluso cuando él cree, razonablemente, que la ley no se lo exige... sin la disensión individual, sin la rebelión individualista, no podría medirse o percibirse “hasta qué punto se siente como injusta una decisión del tribunal en contra del objetor”. Dworkin sostiene que de no atender esas desobediencias “aumentaríamos las probabilidades de vernos gobernados por reglas que vulneran los principios que pretendemos servir”.

Una variable de esta salida se sugiere al decir que una vez que la Suprema Corte ha decidido que una ley penal es válida, los ciudadanos tienen el deber de atenerse a esa decisión mientras no puedan creer razonablemente no sólo que la decisión es incorrecta en cuanto ley, sino que hay probabilidades de su derogación. “Sin embargo —sostiene el tratadista— debemos rechazar también esta sugerencia. Porque, una vez que admitimos que un ciudadano puede actuar *según su propio juicio* respecto de la ley, pese a que juzgue que probablemente se pondrán en contra de él, no hay razón plausible para que deba actuar de otra manera *porque una decisión en contrario conste ya en actas*”.³⁶²

Un ciudadano debe lealtad al derecho, no a la opinión que cualquier particular tenga de lo que es el derecho [y cualquiera puede serlo: el presidente, el secretario, el gobernador, el comisionado, el coordinador y los restantes especímenes, de esa negra y tuna raza] y su comportamiento —postula el profesor británico— no será injusto mientras se guíe por su propia opinión, considerada y razonable, de lo que exige la ley. “Quiero volver a insistir —subraya— (*porque es decisivo*) en que *esto es lo mismo que decir que un individuo puede desatender lo que hayan dicho los tribunales*”.

³⁶² *Ibidem*, pp. 314 y 315.

Al individualismo contestatario, tan arraigado en la tradición angloamericana,³⁶³ deben recortarle sus alas anarquistas si se reconoce que

la doctrina del precedente está próxima al núcleo de aquel sistema jurídico, y nadie puede hacer un esfuerzo razonable por ajustarse al derecho a menos que conceda a los tribunales el poder general de alterarles mediante sus decisiones... *Pero si el problema es de tal índole que afecta derechos políticos o personales fundamentales*, y se puede sostener que la Suprema Corte ha cometido un error; un hombre *no excede sus derechos sociales si se niega a aceptar* como definitiva esa decisión.³⁶⁴

Siempre y en toda ocasión ha de examinarse, obligada consecuencia de lo anteriormente sostenido, si la decisión interesa a los derechos políticos o personales fundamentales, pues ese es precisamente el punto realmente problemático de las complejas relaciones del individuo con el poder estatal, que ha permitido, al tiempo de ser esclarecido, que las tesis de la intangibilidad e indisponibilidad de los derechos fundamentales y las libertades públicas hayan alcanzado el lugar que hoy tienen en toda controversia, haciéndolos inimpugnables, moral y políticamente, insuflando así nuevas fuerzas y renovados vigos a la lucha mundial por la vigencia y eficacia de derechos y libertades públicas.

La mayoría de los objetores no son juristas ni estudiosos de la filosofía política; creen que las leyes promulgadas son inmorales e incongruentes con los ideales jurídicos de su patria, pero no se han planteado la cuestión de que, además, es posible que no sean válidos. ¿Qué importancia tiene pues, respecto de su situación la proposición de que puede estar bien que uno siga su propia manera de ver en cuestiones de derecho?

Mediante la cláusula *del proceso debido*, *la de igual protección*, *la Primera Enmienda* y otras disposiciones, la Constitución introduce gran cantidad de elementos de nuestra *moralidad política* en el problema de la validez o invalidez de una ley. Los objetores *tienen creencias que, si son verdaderas*, dan firme apoyo a la opinión de que el derecho está de parte de ellos. Si creemos que cuando la ley es dudosa, es posible que la gente que sigue su propio juicio esté actuando correctamente, parecería injusto a aquellos objetores cuyos inicios se reducen a la misma cosa,

³⁶³ Carrillo Prieto, Ignacio, *El primer momento angloamericano*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 21013.

³⁶⁴ *Idem.*

pues la cuestión no es modificada, moralmente hablando, en razón de la mayor o mejor información jurídica que se tenga en cada caso. (En este asunto y en otros la ciega fe contemporánea por el valor de toda información, hasta de lo ridículamente nimio e insignificante, uso frívolo de las redes de comunicación, que hoy tienden la telaraña informática global que nos ciñe. Ese pasatiempo solitario y minúsculo no es información, es tiempo y esfuerzo echado por la borda sin provecho para nadie. Lo que se quiere ver como expresión electrónica de sociabilidad no parece ser otra cosa que un ensimismamiento narcisista de soledades monologando balbucientes nimiedades).

Las conclusiones son propuestas por Dworkin:

Cuando la ley es incierta, en el sentido de que se puede dar una defensa plausible de ambas posiciones, un ciudadano que siga su propio juicio no está incurriendo en un comportamiento injusto; b) cuando las razones prácticas para enjuiciar son relativamente débiles en un caso determinado, o se las puede cumplir de otras maneras, la senda de la equidad pasa por la tolerancia.

Insiste Dworkin:

Toda norma jurídica se apoya y presumiblemente, se justifica en virtud de *un conjunto de directrices políticas*, que supuestamente favorece y de principios que supuestamente respeta. Algunas normas (las leyes por ejemplo que prohíben el asesinato y el robo) se apoyan en la proposición según la cual los individuos protegidos tienen derecho moral a verse libres del daño proscrito. Otras normas (por ejemplo las disposiciones teóricas sobre monopolios) no se basan en la suposición alguna de un derecho subyacente; el apoyo les viene principalmente de la supuesta utilidad de las directrices económicas y sociales que promueven, y que pueden estar suplementadas por principios morales (como la opinión de que es una práctica desleal rebajar los precios para perjudicar a un competidor más débil) que, sin embargo, no consiguen el reconocimiento de un derecho moral contra el daño en cuestión. El sentido de la distinción es que si un determinado principio de derecho representa una decisión oficial, cuando los individuos tienen derecho moral a verse libres de cierto daño, es un poderoso argumento para que no se toleren violaciones susceptibles de infligir esos agravios. Por ejemplo, las leyes que protegen a la gente de daños personales o de la destrucción de su propiedad representan de hecho este tipo de decisión, y éste es un argumento muy fuerte para no tolerar formas de desobediencia civil que impliquen violencia.³⁶⁵

³⁶⁵ *Ibidem*, pp. 316-319.

Hay una advertencia al final del texto de Dworkin que no cabe pasar por alto:

Todo programa adoptado por una legislatura es una *combinación* de directrices políticas y principios restrictivos. Aceptemos la pérdida de eficiencia en el castigo de crímenes y en la renovación urbana, por ejemplo, para poder respetar los derechos de los delincuentes acusados y compensar a los propietarios por los daños sufridos. Es correcto que el Congreso cumpla con su responsabilidad hacia los objetores adoptando o atenuando otras directrices. Las interrogantes que vienen al caso son: *¿Qué medios se pueden hallar que permite la mayor tolerancia posible de la objeción de conciencia, al tiempo que reduce al mínimo su influencia política?* *¿Qué grado de responsabilidad por la indulgencia cabe al gobierno en este caso, hasta qué punto interviene en él la conciencia y hasta dónde se puede sostener que, finalmente, la ley no es válida?* *¿Qué importancia tiene la directriz cuestionada?* *Actuar contra esa directriz ¿es pagar un precio demasiado alto?*

La conclusión de fondo aparece una y otra vez: es injusto castigar a un hombre por desobedecer una ley dudosa.

Ser condenado en virtud de una ley penal, cuyos términos no sean vagos, pero cuya validez constitucional sea dudosa, vulnera la cláusula *del debido proceso*, obligando al individuo a suponer lo peor o a actuar por su cuenta y riesgo. La mayoría de los ciudadanos se dejaría disuadir por una ley dudosa, si por violarla corriese el riesgo de ir a la cárcel. En este caso sería el Congreso y no los tribunales la voz efectivamente decisiva en cuanto a la constitucionalidad de las promulgaciones penales, y eso sería también una violación de la división de poderes.³⁶⁶

Dworkin le pone el punto final a su ensayo:

Algunos juristas se escandalizarán de mi conclusión general de que tengamos una responsabilidad hacia quienes desobedecen, por motivos de conciencia, las leyes de reclutamiento y que pueda exigírsenos que no los enjuiciemos, sino más bien que cambiemos nuestras leyes o adoptemos nuestros procedimientos judiciales para darles cabida. *Las proposiciones simples y draconianas*, según las cuales el crimen debe ser castigado y que quien entiende mal la ley debe atenerse a las consecuencias, tienen extraordinario arraigo en la imaginación, tanto profesional como popular. Pero la norma de derecho es más compleja y más inteligente.³⁶⁷

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 325.

³⁶⁷ *Idem*.

No es remoto que las propuestas draconianas (la tolerancia cero, la guerra sin cuartel al narcotráfico con retenes, inspecciones arbitrarias e inconstitucionales, los maltratos de policías y soldados, los arraigos, las eternas prisiones preventivas y los alaridos de quienes preponen el establecimiento de la pena de muerte), lleguen a ser impugnadas por desobedientes lúcidos y decididos, tal y como comienza a ocurrir, lo que obligará a profundizar en el fenómeno a la luz de experiencias y doctrinas como las que arriba han quedado identificadas.

En todo caso, la desobediencia civil puede llegar a ser el arma más poderosa del arsenal ciudadano para batallar contra las exigencias desmesuradas y los latrocinios del poder político gubernamental y su insaciable afán por instaurar controles, tan indebidos como inútiles, multiplicación de interferencias entorpecedoras del imperativo superior de los derechos humanos y las libertades públicas.

Ruiz Soroa ha tomado el tema preguntándose si son las reglas y los principios (estándares), las categorías con las que puede abordarse el problema en los sistemas de derecho continental:

Cualquier sociedad puede optar, a la hora de regular jurídicamente las relaciones interpersonales, por dos soluciones diversas: hacerlo mediante *reglas* o mediante *estándares*. *Las reglas* (está prohibido conducir a más de 120 Km/hora) pretenden dibujar con el mayor detalle particular posible el caso a solucionar y cuesta bastante llegar a establecerlas. *Los estándares* (“está prohibido conducir imprudentemente”) son pautas generales, abiertas e imprecisas, aunque es mucho más fácil llegar a un consenso social y político sobre ellas. El artífice de la solución del conflicto, en el caso de las reglas, es el legislador que la establece, en el caso de los *estándares* lo es el juez que lo aplica. El sistema jurídico español *era*, en su diseño fundamental, un sistema de regulación por reglas. Laporta ya ha advertido, en las vicisitudes contemporáneas del derecho, un alejamiento paulatino del par *regla-legislador* y el correlativo acercamiento paulatino al par *estándar-juez*. Y la crisis actual, con los ejemplos de sufrimiento social que genera, no hace sino motivar y acentuar esa tendencia a que los jueces se aparten de las reglas para refugiarse en los principios (o estándares) y en los valores. Asistimos así hoy en España a un grado notable de activismo judicial que adopta confesamente como objetivo el de corregir o inaplicar las normas vigentes con tal de satisfacer valores superiores como la justicia, la igualdad, la participación, el derecho a una vida digna... Esta postura de unos jueces que se niegan— (como muy expresivamente se ha dicho en el caso de los desahucios— a ser el cobrador del frac de los bancos) a aplicar reglas tiene un problema bastante obvio en su realización concreta: el problema de la relación entre la moral y el derecho. Porque ¿cómo podría el juez o el tribunal acceder por sí mismo a conocer qué es lo justo y lo

equitativo si lo hace al margen de la norma vigente? ¿Qué puerta especial y privilegiada tendría el juez para acceder al conocimiento de lo que es moral, al margen de lo que el legislador democrático estableció en la regla? Hace siglos, no tantos, se afirmaba que esa puerta era el Derecho Natural. Hoy ese jusnaturalismo parece insostenible, pero *la ética del diálogo* de Apel y Habermas ha sustituido, con éxito, al antiguo cognoscitivism moral: el juez intérprete puede llegar a conocer lo que es más justo en cada caso a través de un diálogo realizado en condiciones ideales de argumentación seria, veraz y sopesada, *mediante la técnica de la llamada ponderación*. Hoy en día lo iniciado por neoconstitucionalismo se ha extendido ya a todos los niveles. Muchos tribunales no aplican directamente la norma, no la interpretan y no subsumen en ella los casos concretos sino que por, encima de ello, *ponderan principios y valores* y, a través de esa ponderación, llegan al fallo adecuado a cada caso. *Ponderar valores*, esa es la consigna, superado de nuevo el ramplón, formalista y seco positivismo de quienes decían que Derecho es lo que dicen las normas y sólo lo es cuando ellas digan claramente es que es.

En este esquema de regulación hay una premisa subyacente: “*el ponderómetro lo tenemos nosotros los jueces y lo tenemos en exclusiva. Los Parlamentos, los políticos que discuten y crean las normas, por mucho que dialoguen sobre valores y principios, hacen una primera y provisional ponderación, pero sometida al final, a la hora de aplicar las normas al caso concreto a nuestra ponderación superior y última*”.³⁶⁸

La conclusión de Ruiz Soroa, a nuestro entender, es atendible aun cuando no la matices: “De esta forma, el activismo judicial es un elemento más, por mucho que sea bien intencionado y justiciero del acoso y derribo a que está sometida la representación política clásica”. La segunda parte de su alegato es de un escepticismo fundado, aunque improbable aún: que el activismo judicial contra la literalidad de la ley puede llegar a poner en peligro la autonomía de la persona.

Nadie pone en duda el carácter básicamente moral de la desobediencia civil, lo que conduce al problema de su justificación ética. Advierte Malem Seña³⁶⁹ de la necesidad de evitar la confusión entre explicar, excusar y justificar: la explicación se mueve en un plano descriptivo estricto, mientras que la excusa y la justificación lo hacen en el campo de lo prescriptivo. Como era inevitable hacerlo, Malem Seña recurre en el tema a John Austin y su clásico *A Plea for Excuses*, distinguiendo dos distintos tipos de escenarios o situaciones: en el primero el acusado de un hecho negativo aduce a favor de su

³⁶⁸ Ruiz Soroa, José María, “¿Reglas o principios?”, *El País*, 8 de julio de 2013, p. 19.

³⁶⁹ Malem Seña, Jorge F., *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel, 1988, pp. 100-164.

conducta ciertos elementos que la hacen no reprochable, como el extremo, por ejemplo, de no haber estado en condiciones de actuar de otro modo, ya sea por un error en la comprensión del hecho o por que su voluntad, en el momento del que se trata, no era plena o era inexistente por obra de las circunstancias o por influjo irresistible de otra persona. El segundo escenario es más interesante: alguien se defiende de una acusación manifestando que aunque la ejecución de una acción determinada pareciera ser algo erróneo, el haberla acometido constituyó algo bueno, correcto, inteligente o entraba en el ámbito de lo permitido. Asumir esa vía de argumentación, según Austin, es justificar la acción, dando razones en su defensa y aprobándola sin apoyarse en argumentos disparatados. En el primer escenario —dice Malem Seña— se acepta que el infractor hizo algo incorrecto, pero sin plena responsabilidad penal; en el segundo, se admite que semejante individuo es responsable de sus actos, pero se niega que hiciera algo malo. En el primer caso hay una excusa; en el segundo, una justificación.

Exceptuar de reprobación moral a un menor o a un disminuido mental por una muerte puede constituir un ejemplo apropiado de la aplicación de una *excusa*, pues la incapacidad de ambos hipotéticos infractores para comprender el alcance de sus actos es manifiesta. En cambio, dar razones de por qué se utilizó la violencia matando en defensa propia parece estar más vinculado con la *justificación*.³⁷⁰

Justificar una posición o una acción es ofrecer aquellas razones a favor de su aceptación o ejecución que cualquier persona razonable encontraría convincente, en la caracterización de Held. Al aplicar estas distinciones al fenómeno de la desobediencia civil se llega a conclusiones distintas; para quien considera que siempre es inmoral desobedecer la ley, lo único que cabe es la explicación. Y hasta la vía de la excusa quedaría clausurada, pues la desobediencia civil es, por definición, intencional, lo que elimina excluyentes y atenuantes de la responsabilidad penal. “Pero el fetichismo legal que se advierte en quienes pregonan una obediencia ciega a las normas del Estado, negando la posibilidad de justificar su desobediencia se desmorona al menor análisis crítico”³⁷¹ ni siquiera si se alegara que dichas leyes proceden de fuente parlamentaria, democrática. Además, está el juicio personal ante el conflicto entre la norma y la protección de bienes de entidad superior a los que la norma pretende salvaguardar. Como dice Malem Seña, “un hombre que se negara a infringir el código de tránsito vehicular al precio de no salvar una vida, sería un grave ejemplo de idiotez moral”.

³⁷⁰ *Ibidem*, p. 101.

³⁷¹ *Ibidem*, p. 102.

Relativismo, utilitarismo y constructivismo son las escuelas éticas que apuntalan la dimensión moral de la desobediencia. Del relativismo subjetivista hay que destacar su tesis central de que los juicios éticos sólo pueden hacer referencia a preferencias individuales, sin ninguna pretensión de validez intersubjetiva, por lo que presentar dos juicios morales contradictorios como gozando ambos de igual valor, no sólo es posible sino coherente. Las respuestas morales sólo son válidas absolutamente para el sujeto que juzga; la justicia absoluta es una de las ilusiones eternas del hombre, en términos de la famosa sentencia kelseniana que remata su reflexión sobre este tema. Para Becher,³⁷² son las personas mismas las que crean la validez de las normas morales y políticas. Válido es aquello que las personas quieren cada cual por sí misma o mediante la unión de sus voluntades. La tolerancia ético-política se funda, en última instancia, en la constatación de la inexistencia de un método racional para decidir, entre dos tesis éticas contradictorias, cuál sería la mejor.

Rudolf Laun³⁷³ afirma que el individuo tiene frente al derecho positivo una doble posibilidad: o bien lo aprueba y lo vive como debe ser, como exigencia de su conciencia o de sus sentimientos sociales o, a falta de esa aprobación, lo experimenta sólo como fuerza violenta ante la que se inclina por necesidad, por debilidad: *tertium non datur*. Thoreau lo dijo insuperablemente: “La única obligación moral que tengo derecho a asumir es la de hacer en todo momento lo que considero correcto”.³⁷⁴

Hay que reparar en el hecho de que, aun cuando cada persona sea su propio legislador moral, no se infiere la corrección ética de sus juicios. “Sostener, tal como lo hace el subjetivismo, que la desobediencia civil está justificada si el agente obró exclusivamente de acuerdo a su conciencia y sin ninguna otra limitación es manifiestamente incorrecto”.³⁷⁵ Además, está el problema de la universalidad (Rabossi) de los principios morales, y, hoy en día y crecientemente, los fundamentalismos religiosos, el fanatismo político irracionalista, el extremismo intolerante, hacen la guerra a los valores éticos de libertad e igualdad, que cimientan la democracia, y a los que todos estamos obligados en principio, de modo tal que el subjetivismo, como se ve, llevado al extremo no resuelve, antes bien, provoca otros nudos problemáticos. Como si lo anterior no fuera suficiente, el relativismo presenta una dificultad insuperable, pues si sostiene que la norma no está sujeta al

³⁷² *Ibidem*, p. 105.

³⁷³ *Ibidem*, p. 106.

³⁷⁴ *Vid ut supra*.

³⁷⁵ *Idem*.

requisito de universalidad que todo código moral presupone, o bien asume la postura personalista que niega la posibilidad de la controversia ética, o bien impone arbitrariamente sus propios gustos morales, en una suerte de dictadura moral abominable.

Para los emotivistas, los juicios morales no son juicios genuinos (Ayer, Stevenson, Carnap); es decir, no cabe predicar de ellos su verdad o falsedad, su validez o invalidez.

“Los términos éticos serían pseudo-conceptos carentes de significación empírica o lógica y cuyos contenidos expresarían, a lo sumo, reacciones puramente emotivas”³⁷⁶ llegando al extremo de la teoría del *¡oh-hurra!*, identificando las expresiones morales con emociones de agrado o desagrado, hasta llegar a la infortunada expresión de Alf Ross: “invocar la justicia es como dar golpes sobre la mesa”, golpes que no pretenden convencer, sino imponerse como postulados absolutos.

Creencias y actitudes son las categorías con que Stevenson³⁷⁷ pretende superar las dificultades emotivistas. Un juicio ético es un juicio complejo en el que se articulan dos elementos diferenciados: el primero se refiere a las creencias del hablante y a otras creencias, y el segundo, a las actitudes del mismo; en consecuencia, los desacuerdos serán de dos clases: el desacuerdo en las creencias sobre hechos y acontecimientos de carácter empírico, esto es, la apreciación de las consecuencias que un determinado acontecimiento conllevará. Aquí cabe calificar el juicio como verdadero o falso; la discrepancia en las actitudes se refiere a la disputa respecto de preferencias y aspiraciones de los enfrentados en la discusión moral. Es claro que dichas diferencias no pueden calificarse de falsas o verdaderas en ningún caso, al no ser factuales ni lógicas. La coincidencia o discrepancia en unas no trae necesariamente como consecuencia la discrepancia o coincidencia en otras. Es frecuente que en los grandes temas morales (aborto, eutanasia) haya coincidencia en las creencias aunque no en las actitudes, pero no es insólito lo contrario.

Hay, por otra parte, que atender el tema de las llamadas definiciones persuasivas, que cobran importancia grande a la hora de buscar adhesiones políticas (como las que persigue la desobediencia civil).

Advierte Malem Seña que el intento de Stevenson por justificar moralmente las acciones por los efectos psicológicos producidos en el oyente de un discurso ético es poco afortunado, pues provoca otras objeciones y dificultades teóricas, la más grave ya advertida por Hudson: “Es absolutamente

³⁷⁶ *Ibidem*, p. 109.

³⁷⁷ *Ibidem*, pp. 109 y 110.

diferente darle al oyente razones para adoptar una actitud, que el decirle alguna cosa que se convierta en la causa de la actitud adoptada en adelante”.

También la corriente ética conocida como utilitarismo y a la que se adscribe a John Stuart Mill y a Jeremy Bentham, su divulgador más conocido, y en la que también figura Beccaria, ha servido para intentar justificar la desobediencia civil.

Dice Ferrater Mora³⁷⁸ que “de un modo general, el término utilitarismo designa la doctrina según la cual el valor supremo es el de la utilidad, es decir, la doctrina según la cual la proposición ‘X es valioso’ equivale a la de ‘X, es útil’. Hay un utilitarismo pragmático, casi instintivo y hay otro consistente en un cierto sistema de creencias orientadas hacia las conviencias de una comunidad dada o manifestación de una reflexión intelectual”. Aparece en Francia en el siglo XVIII con Helvetius como corriente filosófica, y lo desarrollan en el siglo XIX los ingleses James Mill, Jeremy Bentham y John Stuart Mill. El utilitarismo inglés fue llamado a menudo *philosophical radicalism*, y su órgano, fundado por Bentham, fue la *Westminster Review*, proponiendo la reforma social y política basada en el conocimiento de los “dos maestros soberanos”: *placer y dolor*.

Para Bentham, el principio de utilidad o principio de máxima felicidad proporciona una norma de lo que es justo o injusto, correcto o incorrecto, aprueba o desaprueba cualquier acción de acuerdo con su tendencia a aumentar o a disminuir la felicidad de aquel cuyo interés está en cuestión. El elemento afectado puede ser un individuo o una colectividad. El interés de la colectividad o comunidad es el de los individuos que la constituyen, y el interés del individuo abarca la suma total de sus placeres y dolores. El principio de utilidad afirma que debemos promover el placer, el bien y la felicidad (que son una misma cosa), y evitar el dolor, el mal y la desdicha, que son sinónimos de un mismo estado de cosas indeseable. Con el fin de elegir lo que es bueno, es preciso establecer un cálculo de placeres y dolores, juzgando según su intensidad, duración, certidumbre, proximidad, fecundidad y alcance social. Pero hay de placeres a placeres, y la cualidad de los mismos es definitoria de su pertinencia, siendo el placer intelectual el supremo con sus acompañantes, el de la imaginación y el originado por los sentimientos morales.

Hay modernamente un utilitarismo de los actos y otro utilitarismo, el de las reglas. El de los actos es la opinión de que lo justo o lo equivocado de una acción debe juzgarse por sus consecuencias; el de las reglas postula que

³⁷⁸ Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, tomo 4, pp. 3361 y ss.

la acción debe aquilatarse por la bondad o maldad de las consecuencias de una regla de acuerdo con la cual todo el mundo debería ejecutar la acción en circunstancias análogas.

Smart —dice Ferrater Mora— denuncia la idolatría de las reglas de esta última especie de utilitarismo, que obliga a decantarse por el de los actos, único que puede prescindir de consideraciones metaéticas. El utilitarismo propuesto por el ensayista inglés es extremo, hedonista y positivo, y se funda en un principio moral último, el sentimiento de benevolencia más bien que el altruismo, pues éste, en estado puro, puede llevar a diferentes gentes a aprobar actos incompatibles entre sí, mientras que la benevolencia permite que el agente moral no pretenda para sí una posición más importante que la de cualquier otro.

El utilitarismo ha posibilitado (además de una larga y apasionante polémica a lo largo de dos siglos) que acciones e instituciones políticas “puedan ser sopesadas —dice Malem— de acuerdo a criterios valorativos que pueden ser sometidos a pruebas empíricas, además de que los principios utilitaristas pueden ser inferidos de las prácticas morales cotidianas que *lo hacen intuitivamente plausible*”, ya que parece bastante dudoso en principio que se pueda calificar una conducta de correcta o incorrecta si en nada perjudica a nadie, y es también improbable sostener que una persona deba ejecutar o no un acto independientemente de la consideración racional de sus consecuencias.

El gran giro actual del utilitarismo es reconocerlo como doctrina de justificación³⁷⁹ de la democracia contemporánea. Hoffe sostiene que el utilitarismo, al exigir de los administradores públicos y de los políticos responsables de decisiones de alcance general que otorgasen a todos igual importancia, se opuso a la concentración de la riqueza y del poder en manos de un grupo (aristocracia, clero y parlamentos de justicia). Representó, en virtud de su actitud igualitaria radicalmente democrática, una fórmula crítica en contra de intereses particulares con pretensión de universalidad, utilitarismo de que se valió Martin Luther King en su larga batalla contra la segregación racial, sin llegar a postular negaciones radicales a la obediencia a la ley como la que sostiene Galdman al afirmar que suponer que exista un deber de obedecer la ley equivaldría que lo estatuido legalmente constituye en sí mismo una razón moral para actuar. “Aceptar tal deber sería reconocer que aquello que la ley demanda configura una razón moral independiente para actuar, razón que se sostendría más allá de las consideraciones normales en cuanto a los efectos del propio acto, ya sea en relación a la ley misma

³⁷⁹ Malem Seña, *op. cit.*, p. 116.

o al sistema jurídico en su conjunto. Desde este punto de vista, *los ciudadanos*, a diferencia de los jueces y de otros funcionarios del Estado, sólo necesitan calcular las consecuencias morales que su acción tiene tanto para el bienestar propio y para el de los demás como para la satisfacción de los derechos básicos, por lo que no es menester que cumplan con lo ordenado legalmente cuando esto excede o difiere de dicho cálculo consecuencialista. Así, decir que una conducta reglada jurídicamente es moralmente obligatoria equivale a decir que la ejecución de dicha conducta tiene mejores consecuencias que su abstención, una vez considerados los factores en presencia.

Es mejor evitar la ominosa nomoidolatría, esa estatolatría tan cara a los autoritarios, que otorga al hecho legal un valor independiente, adicional; al contrario, hacerlo es moralmente indebido, pues no hay regla ética conforme a la cual ese hecho, por sí mismo, transporte valores morales, más bien expresa compromisos políticos, que suelen ser poco escrupulosos con los postulados morales.

Al justificar la desobediencia civil, M. B. Smith³⁸⁰ distingue entre deberes genéricos y específicos. El deber específico (no matar no torturar, no violar, no robar) obliga de tal modo que no cabe la duda que no acatarlo conlleva una injusticia o una inmoralidad o ambas. El deber genérico, en cambio, es el problemático, pues remite al tema de vinculación del ciudadano con el Estado, que estaría, en caso de optar por la afirmativa, obligando a hacer ciertas cosas *sólo porque la ley así lo estatuye*. Smith pretende disolver el dilema diciendo, en primer lugar, que se debe ejecutar todo acto que tenga buenas consecuencias, esté o no regulado por el derecho. Pero salta pronto la objeción, que se expresa con una hipótesis. Si disminuyera la población de Pakistán por una catástrofe, los sobrevivientes tendrían mayores posibilidades de alimentarse mejor, sobre todo los de las regiones más pauperizadas y de vivir más dignamente. Según esa versión del utilitarismo, serían actos moralmente correctos los que contribuyeron a dicha merma poblacional: bombardear ciudades, esterilizar forzosamente, dinamitar las presas, esparcir ántrax, actuar genocidamente... En la segunda aceptación, por el contrario, hay fertilidad moral y jurídica: deben ejecutarse aquellos actos cuyas consecuencias son mejores que cualquier otro acto alternativo. Aceptarlo significa que en ocasiones, violar la ley tiene mejores consecuencias que obedecerla; luego, su desobediencia está justificada.

En esta línea de razonamiento el problema se traslada al cálculo de utilidades. Para Louis Waldman, las tesis de Martin Luther King son peligrosísimas, pues la violación pública de una ley es una invitación a otros para

³⁸⁰ *Ibidem*, pp. 117-120.

que se sumen a la protesta (pero, ¡por supuesto!). La desobediencia, mala de por sí, es peor moralmente: violar la ley sólo conduce al caos y a la anarquía. No vale la pena detenerse en esta filípica, que no conduce a ninguna parte, como tampoco la de Francis Allen, quien también consigna que la desobediencia destruye las bases del proceso democrático, que es como tomar el rábano por las hojas, pues lo que importa en realidad es el resultado correcto, moral y legalmente, de dicho proceso, y no el proceso mismo.

Flathman afirma que la legitimación de la desobediencia civil resulta ampliamente justificada, pues es una práctica compatible con las instituciones políticas, “en la medida en que sirve para disminuir las penalidades y sufrimientos de las clases más desposeídas”.

Alfred Berger va más lejos aún: la desobediencia civil contribuye decisivamente a aumentar el orden y a establecer el sistema legal, colaborando a la supresión de injusticias, esto es, eliminando las causas que producen los desórdenes sociales. Paradójicamente, la desobediencia civil desemboca en una nueva consolidación de la ley y el orden, afirmación que está en las antípodas de las tesis de Waldman y Allen.

A partir de un conjunto de datos de la desobediencia civil norteamericana en las décadas del sesenta y setenta, puede concluirse advirtiendo de las difícilísimas y las casi imposibles variantes de sus resultados. La complejidad de la política y sus acciones implicaba tal variedad de factores, que la predicción resultaba prácticamente inviable, de tal modo que el asunto del cálculo tampoco otorga ahora ninguna guía segura para valorar las ventajas o desventajas de la desobediencia en una situación específica y ante una norma concreta e identificable.

En realidad, y en último análisis, como quiere Garzón Valdés, el éxito de la desobediencia reside en la mayor o menor capacidad de persuasión del movimiento disidente, lo que lleva el problema a otra región muy distinta, conectada con temas de la construcción de la opinión pública, del “lobismo” político americano, de las técnicas de persuasión y de influjo psicológico. Pero es más relevante la objeción que la tesis, pues “como el objetivo de la acción de persuadir será alcanzado o no *después de la violación a la ley*, el utilitarismo no puede ofrecer una justificación previa y generalizada de tal forma de disenso”.³⁸¹

El problema se agudiza, pues los políticos así persuadidos deben actuar en consecuencia y bregar para modificar la norma impugnada socialmente, cuestión problemática siempre.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 123.

Dice Malem Seña que pareciera que los utilitaristas se encuentran atrapados en una paradoja: si admiten que hay valores inconmensurables, sus tesis pierden toda credibilidad, y si sostienen que todos los valores pueden ser medidos, a lo que están obligados lógicamente, habrían de indicar los procedimientos para fijar unidades de comparación. “Si la empresa de reducir todas las facetas de la moralidad a un *único principio* estaba destinada al fracaso, esta última no corre con mejor suerte”.³⁸² Como tampoco la tendrá el haber soslayado el utilitarismo un elemento esencial de toda ética: la intencionalidad del agente, que desaparece del todo tras la preeminencia otorgada por ese discurso a los resultados de la conducta. Además, por si lo anterior fuera poco, al postular que han de tomarse en cuenta todos los efectos, todas las consecuencias, remotas o próximas, directas o indirectas, esenciales o accidentales, las producidas en el agente y las provocadas en su entorno nacional e internacional; en suma, la serie lógicamente infinita de causas y efectos, llega a ser imposible todo cálculo de utilidades.

Harman, desde Oxford, ha añadido otra losa al sepulcro del utilitarismo: si el consecuencialista convencido debe maximizar siempre la utilidad de su accionar ¿tiene indefectiblemente que hacer todo aquello que tenga por resultado la maximización de las utilidades, ya se ve el imposible cumplimiento radical del precepto central. Con ello concluimos y concluye para el tema la utilidad de invocar al utilitarismo.

En la prolija argumentación con que Malem Seña desecha el utilitarismo como teoría idónea para justificar la desobediencia civil, aparece el terrible fenómeno de la desaparición forzada de personas en Argentina (aun cuando no sea una patología político-militar privativa del gran país austral, delito de lesa humanidad proliferado en toda la región latinoamericana, con la excepción, odiosa y execrable práctica de la que México tiene cotas de progresiones geométricas y de regresiones astronómicas).

Solía ser usual que las fuerzas represivas secuestran a familias enteras para torturar a padres e hijos. Una de las aflicciones practicadas por los represores consistía en ofrecer a los detenidos (plagiados, sería decirlo más exactamente) disyuntivas como la siguiente: si los padres se torturaban mutuamente, prometían dejar en libertad a los hijos; en caso contrario, el verdugo de turno aplicaría suplicios a todos ellos. Los padres, comprensiblemente, elegían la primera alternativa. De más está decir que los torturadores procedían posteriormente al suplicio de la progenie, paso previo a su definitiva desaparición y muerte,

³⁸² *Ibidem*, p. 124.

tal y como lo documenta el Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (“Nunca Más” o “Informe Sábado”, como también se le conoce por haber encabezado el conocido escritor aquel esfuerzo por la verdad y la justicia).³⁸³

Lo importante a destacar aquí —sostiene Malem— es cómo reaccionaría coherentemente en una situación similar un padre utilitarista... Debería concluir que con su acción de torturar a su cónyuge disminuiría la cantidad total de sufrimiento de toda la familia (utilitarismo negativo). Tal razonamiento no sólo justificaría su decisión, sino que le serviría también para alejar cualquier atisbo de remordimiento.

El utilitarista pensará que la acción del padre quedaría así justificada (*justificar* quiere decir establecer que una acción no conlleva inmoralidad alguna) cuando a lo más que puede aspirarse es acudir a la tesis de la excusa absolutoria (que implica reconocer la incorrección de una conducta aunque por las circunstancias concretas que la rodean se exima al agente de cualquier reprimenda moral o jurídica).

Y es que un razonamiento como el aquí expuesto conduce inexorablemente a *degradar el paradigma de la medida moral*, puesto que comienza a operar la llamada *ley de Grestram*, en virtud de la cual las malas acciones de hombres malos obliga a hombres buenos a hacer cosas que en otras circunstancias serían igualmente malas.

La razón de esto es bastante simple: un utilitarista está siempre obligado a todas aquellas acciones que tengan mejores consecuencias; estará obligado a hacer cosas malas a fin de evitar cosas peores. Si además se añade que un hombre es responsable tanto por lo que hace como por lo que se abstiene, se comprenderá que con tal razonamiento se inicia una escalada de acciones incorrectas, que difícilmente puede ser detenida. La única manera de acabar con este envilecimiento ético sería que las personas involucradas se dispusieran a evaluar sus acciones de acuerdo ¡con cálculos antiutilitaristas!

Por último, los utilitaristas no contemplan ningún método para distribuir correctamente beneficios de la mejor acción posible.

Se contenta con postular que una distribución adecuada es aquella que satisface los mayores deseos o provoca la mayor felicidad. El utilitarismo no considera seriamente la distribución de placeres, bienestar o felicidad, ni por ende a las personas mismas. No por conocida deja de ser cierta la acusación de consecuencialismo de favorecer el castigo de un inocente si con ello se ha

³⁸³ *Ibidem*, p. 127.

evitado un sufrimiento mayor o se ha aumentado la felicidad general. En tales casos, afirman los utilitaristas no se debe dudar: hay que penar al inocente sin detenerse a pensar en trivialidades tales como si cometió o no la acción reprochable, ni en sus intenciones o intereses.³⁸⁴

A manera de colofón, no estaría de más recordar que la atrocidad totalitaria, el decantado credo nazi y estalinista y los fanatismos ideológicos y religiosos de hoy tratan utilitaristamente a las personas, que son accidentes de una pretendida esencia metafísica, encarnada en partidos e Iglesias, para los que no importa sacrificar a generaciones enteras en el lúgubre altar de un futuro siempre inalcanzable, horizonte al que sólo se arribará apocalíptica y fatalmente, aunque no se sepa cuándo y ni importen los millones que nunca llegarán a alcanzarlo, así hayan empeñado su vida en ello.

Al propio tiempo que el Estado del bienestar entraba en su crisis terminal, cuya agonía va acompañada de los estertores de una izquierda que no acierta a proponer un nuevo horizonte político y social, rebasado que fue el social demócrata con que se erigió aquella fórmula de conciliación interclassista, John Rawls, desde Harvard, urdía una *Teoría de la justicia*, obra mayor del pensamiento filosófico y político, tan trascendente como la *Teoría pura del derecho* y *El concepto de derecho*. Con Kelsen y Hart, Rawls inyectó nuevos bríos al esfuerzo racionalizador de la realidad política y jurídica, esfuerzo que ya dura mucho más que medio siglo.

Como lo sostiene Rodilla,³⁸⁵ surge urgente aquel soberbio Tratado ante la crisis de legitimidad difusa que brota en la democracia puesta a punto al final de la segunda contienda mundial por exigencias internas de la ordenación global. El Bretton Woods de Keynes, la Carta de San Francisco, el Plan Beveridge de los británicos, el Plan Marshall de los angloamericanos, la potencia industrial militar soviética y sus recursos de toda índole para librar una “Guerra Fría”, la preponderancia norteamericana, las guerras victoriosas de independencias coloniales, en Asia y África, eran todos ingredientes indispensables en la fabricación de un nuevo orden. El hallazgo funcionó desde 1945 hasta que las crisis cíclicas llegaron a hacer estragos, la última explotando en 2008, y que les voló de las manos a sus avariciosos manipuladores, a Madoff y a otros bandidos de Wall Street, insuficientemente sancionados, pues son todos en ese universo delicuesantes jueces y encausados al mismo tiempo, otra más de las aberraciones del capitalismo financiero especulativo que abrumba al mundo entero.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 128.

³⁸⁵ Rodilla, M. A., “Presentación”, en Rawls, John, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. IX-L.

Rawls, Dworkin y Nozick forman la trinidad más influyente del final del siglo en estos temas, y sus obras, de obligada referencia, constituyen un trasfondo teórico ineludible, como también lo son los *Principia Ethica* de G. E. Moore, pionero de la corriente *metaética* de los profesores anglosajones y su discurso normativo sobre cuestiones prácticas. El resto de los tratadistas morales y jurídicos se abismaban en una imposible científicidad del derecho y la ética, visto como lenguajes por el positivismo lógico. Sólo Sartre y los existencialistas habían denunciado esa renuencia a encararse con lo real: era la “ética de la situación” lo que importaba entonces en la Rive Gauche. Había aparecido ya la mortal desconfianza en la razón razonadora, herencia de la Ilustración del siglo XVIII: “emotivismo”, “imperativismo”, “prescriptivismo”, Stevenson, Ayer y Hare eran adalides de “no-cognitivismo ético”, dando paso al cientificismo, a un decisionismo tecnocrático y a la despolitización del mundo, mundo crecientemente expoliado y privatizado.

Rawls ha estudiado la desobediencia civil en un largo ensayo “The justification of Civil Disobedience”, publicado originalmente en Indianápolis, en la década del setenta, y de él nos valdremos a continuación.

“Las pretensiones desmesuradas del racionalismo precrítico” empuja a la filosofía

a reconstruir el sistema de reglas constitutivas de una situación argumentativa tal que el consenso en ella logrado tendría el sentido de un consenso racional; llamando la atención sobre las presuposiciones implícitas en los contextos argumentativos en los que continuamente estamos involucrados, puede, además, persuadirnos de la imposibilidad de establecer argumentos contra ellas sin incurrir en autocontradicción pragmática; y por este camino puede proporcionar fundamento a un *principio de universalización y representa una reinterpretación dialógico-comunicativa del imperativo categórico kantiano*.

Determinar qué normas, valores o principios materiales están justificados es asunto que solo podría llevarse a cabo en discursos prácticos reales, para los cuales el filósofo no tiene una competencia especial.³⁸⁶

El trabajo de Rawls reconoce una intuición moral básica: *justice as fairness*, justicia como equidad. Conforme a ella, principios de justicia, fundados razonablemente, serían los acordados unánimemente por individuos racionales, libres e iguales, orientados a defender sus intereses, pero, al mismo tiempo, colocados en una situación equitativa (no de dependencia y subordinación), que impida ser explotados o sojuzgados en razón de contingencias naturales de nacimiento, de clase o posición económica, es la

³⁸⁶ *Ibidem*, p. XIII.

brillante y compleja reformulación del contrato social de Rousseau y Locke, pero del que han de recordarse dos rasgos esenciales aportados por Rawls: la orientación motivacional, no moral, sino prudencial, y el llamado “velo de ignorancia”.³⁸⁷

El objetivo de esta teoría de la justicia no es encontrar la “verdad moral”, entendida como correspondencia de un sistema de enunciados con un “orden moral”, sino construir las bases de un acuerdo operativo entre ciudadanos libres por medio del ejercicio público de la razón.³⁸⁸

La meta es un libre acuerdo y la reconciliación social mediante el ejercicio de la razón pública, con premisas que unos y otros reconocen públicamente como plausibles al objeto de establecer un acuerdo operativo sobre las cuestiones fundamentales de la justicia política, ateniéndose a una cultura pública prevalente, la del commonsense, tan caro al pensamiento norteamericano desde los tiempos y en las obras de Thomas Paine.³⁸⁹

En su intento de fundamentar principios de justicia, Rawls lleva a cabo un extenso y penetrante alegato contra la filosofía moral y política del utilitarismo que, incorporada al marco teórico de la economía del bienestar y asociada a una ideología tecnocrática característica de una época de expansión económica y amplia despolitización de la vida pública, sirvió de orientación para una amplia gama de políticas de reforma... Al poner de manifiesto las aporías en que se enredan los intentos de integrar en un marco teórico coherente el principio de utilidad con *la idea de los derechos individuales*, así como los problemas para coherente un principio de *maximización agregada* con los requerimientos de igualdad y trato equitativo que forman parte del trasfondo de nuestra cultura pública, Rawls ha puesto de manifiesto las incongruencias de uno de los ingredientes más importantes de la ideología de fondo, característica del Estado del bienestar.³⁹⁰

Sobre este último particular es altamente esclarecedora la reflexión de Judt:³⁹¹

Hablar de *la cuestión social* nos recuerda que no estamos libres de ella. Para Thomas Carlyle, para los reformadores liberales de finales del siglo XIX, para los fabianos ingleses (Sydney y Beatriz Webb) o los progresistas estadounidenses la cuestión social era esta: ¿Cómo manejar las consecuencias

³⁸⁷ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

³⁸⁸ Rodilla, *op. cit.*, p. XX.

³⁸⁹ Carrillo Prieto, *El primer momento...*, *cit.*, el capítulo sobre Tom Paine.

³⁹⁰ Rodilla, *op. cit.*, p. XXI.

³⁹¹ Judt, Tony, *Pensar el siglo XX*, Madrid, Taurus, 2012, pp. 315-367.

humanas del capitalismo? ¿Cómo hablar, no de las leyes de la economía, sino de las consecuencias de la economía? Los que se hacían estas preguntas podían plantearse de una de estas dos maneras, aunque muchos lo hicieron de ambas: *la prudencial y la ética*.

La consideración prudencial es salvar al capitalismo de sí mismo, o de los enemigos que generó, pues cómo impedir que el capitalismo genere una clase baja indignada, empobrecida, resentida, que se convierta en una fuente de decisión o declive. La consideración moral es lo que en su momento se denominó *la condición de la clase trabajadora*. ¿Cómo podría ayudarse a los trabajadores y sus familias a vivir decentemente, sin dañar a la industria que les había proporcionado su medio de subsistencia?

Un primer intento de respuesta fue la era de la reforma liberal (1890-1910). El otro fue la respuesta de la década de 1930 a la Gran Depresión, especialmente por parte de los economistas más jóvenes, que concluyeron que sólo el Estado podía intervenir contra las consecuencias del colapso económico. El nivel del crecimiento urbano había superado con mucho el nivel de la acción estatal. Y, por tanto, la idea de que el Estado debía intervenir en la producción y el empleo se desarrolló muy rápidamente en Gran Bretaña el último tercio del siglo XIX.

Es preciso tener presente, como trasfondo histórico-ideológico de Rawls, que el gran debate de la socialdemocracia alemana, desde la muerte de Marx en 1883 al estallido de la Gran Guerra, versa sobre el lugar y la función que el Estado capitalista —dice Judt— “podría y debería desempeñar para aliviar, controlar y replantear las relaciones entre empleadores y empleados”.³⁹² Es la amenaza de la insurrección proletaria la que mueve, en el fondo, a los actores en la escena de aquel entonces: a Bismarck, a los centrocatólicos alemanes, a León XIII y su *Rerum Novarum*, a los fabianos, a las universidades católicas de Lovaina y Friburgo, a las obras de socorro de pobres de las congregaciones religiosas: “Es interesante reparar en cuántos de quienes más tarde, a principios del siglo XX, acabarían siendo destacados planificadores, expertos sociopolíticos e incluso ministros de gobiernos laboristas o liberales comenzaron su andadura dentro de entornos neocristianos y organizaciones caritativas destinadas a aliviar la pobreza”.³⁹³

Beveridge —agrega Judt— es un producto de las últimas aspiraciones reformistas victorianas. Fue a Oxford y allí se vio envuelto en debates sobre el problema de la prostitución, del trabajo infantil, del desempleo, de las personas sin techo. Después, se dedicó al trabajo caritativo dirigido a supe-

³⁹² Judt, T., *op. cit.*, p. 318.

³⁹³ *Idem*.

rar esas patologías de la sociedad industrial. “En muchos casos, la palabra ‘cristiano’ figura en las organizaciones en las que él y sus amigos volcaron sus energías”.³⁹⁴ Hay que recordar esto a la hora de analizar la obra entera de Rawls, y no sólo su *Teoría*, a fin de comprender la posible motivación, profunda y difusa. La mayoría de las justificaciones intelectuales para un Estado del bienestar un tanto rudimentario estaban ya expuestas antes de la Primera Guerra Mundial. Muchas de las personas que iban a desempeñar un papel clave en su introducción tras la Segunda Guerra Mundial ya eran adultas y trabajaban en ésta u otras áreas relacionadas desde antes de la Primera. Esto fue así no sólo en Inglaterra, sino también en Italia (Luigi Einaudi) y Francia (Raoul Dautri). Por otra parte, sólo el gasto sin precedentes de la guerra en sí pudo traer consigo el equivalente de un impuesto gradual sobre la renta en los Estados europeos más importantes, debido a que el sistema tributario y la inflación de la guerra generaban los recursos que hacían un Estado del bienestar menos caro en relación con el gasto total del gobierno.

Keynes y Beveridge, la “planificación” y la nueva economía tienden a ser mencionados el uno a renglón seguido del otro. Existe una simetría generacional y una coincidencia de las dos políticas: el pleno empleo, basado en la política fiscal y monetaria keynesiana, combinado con la planificación beveridgiana, aunque —dice Judt— hay que irse con cuidado a la hora de las identidades, uno es de Cambridge; el otro de Oxford, del Kings College en un caso, y del Balliol College en el otro, “que son los dos únicos colegios universitarios que cuentan en esta historia”.³⁹⁵

Para los días que corren, es relevante traer a la reflexión sobre su índole la tesis keynesiana de que la economía capitalista esencialmente inestable y que la ineficacia es su acompañante permanente, contra lo que pensaban Marshall y los seguidores de J. S. Mill. La innovación fundamental de Keynes es comparable —sostiene Tony Judt— a la paradoja de Gödel: no se puede esperar que los sistemas resuelvan sus problemas sin intervención.

Por tanto, los mercados no solo no se autorregulan de acuerdo con una hipotética mano invisible, sino que en realidad acumulan distorsiones autodestructivas con el tiempo. El capitalismo, según Keynes, no genera las condiciones sociales necesarias para su propio sustento... Existen ciertos bienes sociales que sólo el Estado puede proporcionar y aplicar, mediante la legislación, la regulación administrativa y la coordinación gubernamental obligatoria. Keynes pasó gran parte de su vida adulta

³⁹⁴ *Idem.*

³⁹⁵ Judt, *op. cit.*, p. 322.

teorizando sobre las circunstancias económicas necesarias en las que las políticas de Beveridge pudieran aplicarse con resultados óptimos.³⁹⁶

Keynes ya tenía claro, antes del derrumbamiento de 1929, que la economía clásica no tenía respuesta al problema del desempleo. El consenso neoclásico era partidario de la pasividad gubernamental, y Keynes supo ver, ya entonces, que la respuesta convencional (deflación; presupuestos ajustados y espera) desperdiciaba demasiados recursos sociales y económicos, y lo más probable es que causara profundos trastornos políticos. Si el desempleo no era el precio necesario a pagar por unos mercados de capital eficientes, sino simplemente una patología endémica del capitalismo de mercado, ¿por qué aceptan?

La *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, de 1936, hace del poder estatal, fiscal y monetario el centro del pensamiento económico. Gracias a Richard Kahn (Cambridge) y a otros, Keynes se convenció de que los gobiernos podían, en efecto, intervenir contracíclicamente con efecto duradero. Así, una nueva generación de responsables políticos dispuso entonces de un lenguaje y una lógica en que basar la defensa de la intervención estatal en la vida económica. En Polonia, Bélgica, Francia y demás países, los jóvenes, frustrados con las respuestas de la izquierda, estaban formando partidos o escisiones dentro de ellos a favor del gasto y la intervención gubernamentales. Ante ellos se alzó la figura truculenta de Friedrich Hayek, al que hemos dedicado un ensayo en otro lugar:³⁹⁷ “si empiezas con políticas de bienestar acaban teniendo a Hitler”, tesis tan pobre e incomprobada como el autista político que fue Hayek, al decir de Judt, quien no duda en situarlo entre las filas de los académicos obnubilados por sus propias obsesiones. Fue muy influyente ante Reagan y con la Thatcher, por supuesto: gurú del fúnebre neoliberalismo, pobre coartada de un sucio entramado criminal.

El anterior es un trasfondo ante el cual aparece y actúa John Rawls, quizá el más citado filósofo político del último cuarto de siglo. Acude Rawls a reflexionar ante el espectáculo de un mundo que ha perdido algunos paradigmas básicos sin los cuales se sufre un efecto centrífugo ideológico, que sólo una nueva propuesta paradigmática sería capaz de frenar. Su intento tiene a nuestro entender ese signo fundacional, y su rigor, analítico y filosófico, lo hacen imprescindible en estos temas.

³⁹⁶ Judt, *op. cit.*, pp. 322 y 323. Cabe mencionar a los dos biógrafos brillantes de Keynes, Harrod y Skidelsky, la de éste deslumbrante, cuya versión castellana viene de aparecer.

³⁹⁷ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

Rawls ha renunciado a formular una doctrina global de la justicia, que fue su propuesta primera, por una concepción política de la justicia, que supera la meramente formalista y legal, de pretendida e imposible pureza, que propalaron los seguidores a rajatabla de Kelsen y de Hart, en clave intolerante, sobre todo en las universidades argentinas y mexicanas, y especialmente en la década del setenta, en el pleno auge autoritario aquí y, allá, dictatorial.

Con la aparición de su *Teoría de la justicia* (Harvard, 1971), que resume sus ensayos anteriores, entre ellos el relativo a la desobediencia civil, fue universalmente leído, criticado, refutado y... aplaudido como pocos académicos lo han sido, en el siglo XX y en el que corre. Aparecía entonces un nuevo Rousseau, aunque limitado solamente a uno de los muchos campos que el ginebrino había explorado con nuevos ojos que atisbaron lo que a la mayoría pasaba desapercibido, aun a los más doctos y perspicaces del siglo XVIII.³⁹⁸

Cuando la obra de Rawls veía la luz, todavía “estaba prohibido”, entre nosotros académica y políticamente —o cuando menos era mal visto y desdeñado con inaudita soberbia, con la ceguera de los obtusos— hablar y escribir sobre los problemas filosóficos de la justicia, como no fuera la justicia legal y... ¡sus nudos burocráticos y de intendencia! Todo lo demás era tachado de obnubilaciones jusnaturalistas, ignorando con desdén el inevitable entramado del derecho y la moral, factual y teórico.

Rawls despertó las alarmas de los defensores numantinos del Castillo de la Pureza de Hans, hasta que éste acabó, por obra de él y de otros, saltando por los aires, irreconocibles restos de un naufragio intelectual que ha dado pie a algunas leyendas, pero sobre todo a un nuevo trazo de la filosofía política y jurídica contemporánea, a la que Rawls le abrió el horizonte, seguido por Dworkin,³⁹⁹ Nozick y los restantes teóricos, ingleses y norteamericanos preponderantemente.

Fueron las interminables tensiones, la dialéctica entre libertad e igualdad (signo capital de la modernidad), las que impulsaron su trabajo tendente a proponer un nuevo consenso, desaparecido que fue el que construyó el Estado del bienestar del siglo XX con lo que Rawls, de otro modo y con distinto instrumental, releva históricamente a Keynes y a Beveridge, aun cuando no tuviera, como éstos, la intención ni la oportunidad de vaciarlo en normas e instituciones, pues a los filósofos no les corresponde tal materialización. Pero, como ellos, formuló las condiciones de posibilidad de un nue-

³⁹⁸ *Idem.*

³⁹⁹ Véase arriba.

vo consenso político-social; es decir, de un acuerdo, general y duradero, que diera respuesta al nudo problemático, provocador de discordias y disfunciones y, en consecuencia, necesitado de la solución, primero teórica y, en seguida, de la político-jurídica que propone Rawls, a fin de preservar la hegemonía democrática y las conquistas políticas del liberalismo atemperado con la planificación de la producción de bienes públicos ante la incontenible voracidad del capitalismo a ultranza, que acabaría por dar la nota, en la crisis iniciada en 2008, en ocasión del *affaire* Lemman Brothers y las restantes trapacerías de “las especuladoras” en complicidad con “las calificadoras” del Bunker Supremo, opaco, impenetrable, resguardado servilmente por poderes públicos que son su hechura, criatura contrahecha y deplorable, la preferida aberración de los “bolseros” que mandan sobre vidas y haciendas de cientos de millones de ciudadanos, despojados ayer, hoy y mañana, inablemente y en ocasiones, sangrientamente, en el altar de Mamón y otros ídolos erigidos a lo largo de la crisis moral, la grave herida que atraviesa, de lado a lado, el cuerpo social entero del mundo de hoy.

Al poner de manifiesto las aporías en que se enredan los intentos de integrar en un marco teórico coherente el principio de utilidad con la idea de derechos individuales, así como los problemas de cohesionar un principio de maximización agregada con los requerimientos de igualdad y trato equitativo que forman parte del trasfondo de nuestra cultura pública, Rawls ha puesto de manifiesto las incongruencias de uno de los ingredientes más importantes de la ideología de fondo característica del Estado del Bienestar... Contra el modo de pensar del utilitarismo, dominante en la filosofía moral y política anglosajona, Rawls invoca la tradición del contrato social, interrumpida a consecuencia de los embates del utilitarismo. Con lo cual ha contribuido a abrir una nueva ronda en una controversia secular entre dos formas de entender la base de legitimidad del orden social: frente a la legitimación *por el resultado*, una legitimación *por el procedimiento*; de otro modo, frente al modelo teleológico de la maximización del bienestar agregado, el modelo deontológico del consenso entre ciudadanos libres e iguales.⁴⁰⁰

Rawls produce su obra en un medio intelectual ávido de nuevas propuestas teóricas también contractualistas, sobre todo la de Buchanan en su célebre *Cálculo del consenso*, que merece comentario aparte, junto con *The Limits of Liberty*, de 1975, publicada en Chicago, y la de Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, publicado también en “la década prolífica”, la del setenta del siglo veinte, y que requerirá, más abajo, de una rápida mirada.

⁴⁰⁰ Rodilla, M. A., *op. cit.*, pp. XXI y XXII.

Es la crisis del Estado del bienestar la que orilla, exigente, a trabajar en los fundamentos teórico-políticos de un nuevo paradigma social y económico, y, por ende, de nuevas reglas de conducta, morales y jurídicas. El universo conceptual surgido de Bretton Woods y San Francisco en 1945 ya había dado sus últimos frutos, pues la acometida neoliberal y el apetito incontenible del capitalismo especulador, financiero y monopolista, la niña de los ojos de Reagan y Thatcher sustituían el puente trasatlántico de 1945 por un profundo foso entre ricos y pobres, poniendo en riesgo la viabilidad del sistema entero.

Se ha dicho que Buchanan y Nozick se inscriben —al igual que Rawls— en un amplio movimiento de reactivación de la ideología individualista, despertado al calor de la crisis del Estado del bienestar. El énfasis está ahora en la autonomía privada y en la estricta separación entre la sociedad civil (entendida como marco de integración estratégica) y el Estado (reducido a funciones de control y seguridad).⁴⁰¹ Pero los resultados del razonamiento de aquéllos es opuesto al que obtiene Rawls, pues son estos últimos de la tesis del Estado mínimo del Estado-policía, arcaico desecho de la centuria anterior, disfuncional caldo de cultivo de los fascismos y los nacionalsocialismos, que hoy quisieran volver por sus fueros.

Ante el desastre de la larga guerra civil europea, que comenzó formalmente en 1914, y que llegó hasta 1945, Keynes y Beveridge, Roosevelt y Marshall pusieron en pie un nuevo Estado, y los norteamericanos, el *New Deal*, cuyo vigor menguó al finalizar la guerra fría y alzarse, al fin, el “Telón de Acero” cuando la escena fuera ya otra muy distinta, detrás de la odiosa cortina de los tanques soviéticos que identificó Churchill, cuando Stalin obtuvo manos libres para sojuzgar a la mitad oriental europea en Teherán.

El núcleo del problema que divide a Buchanan y Nozick de Rawls estriba en que las teorías corrientes de la justicia social se orientan a determinar —como ve Rodilla— pautas estructurales para juzgar estados de cosas desde el punto de vista distributivo. Contra ellas, arguye Nozick —según el profesor español últimamente citado— la aplicación de pautas distributivas (sean utilitarias, igualitarias, perfeccionistas, etcétera) necesariamente ignora el papel central que la noción de justo título ha de desempeñar en toda teoría correcta de la justicia.

Los principios estructurales son, por su naturaleza, redistributivos y su aplicación consecuente requiere transferencias coactivas (*v. gr.* mediante algún sistema de subsidios financiados con exacciones fiscales) de pertenencias de unos

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. XXV.

individuos a otros, con arreglo a alguna pauta e ignorando *los títulos diferenciales* o merecimientos que, sobre ellas pudieran tener los individuos. La aplicación de *principios estructurales de justicia* implica violar derechos de propiedad y, así trasgredir barreras morales. Sólo una teoría histórica que se encamine a definir *principios meramente procedimentales para regular la adquisición y transmisión correcta de títulos legitimantes* daría cuenta de los *requerimientos morales implícitos* en la idea de justicia dentro de una teoría moral individualista.⁴⁰²

Obligado es concluir con Nozick y contra Rawls que la distribución de los bienes sociales quedaría enteramente entregada —en frase de Rodilla— “a lo que resultara de las libres transacciones privadas de los individuos: el libre mercado sería el único mecanismo de una justa distribución”. Rawls quiere, en cambio, establecer una teoría que haga justicia a la intuición de que el resultado de la libre interacción estratégica es justo sólo cuando las posiciones de partida de los actores están en relaciones equitativas; esto es, cuando se dan sobre un trasfondo normativo-institucional que asegura una estructura de expectativas vitales que sea aceptable para todos, con independencia de la buena o mala fortuna que hayan tenido en la distribución natural de los talentos (la única desigualdad justificable por ser “natural”, según Rousseau) y de la posición social que ocupen. De otra forma: un sistema de cooperación social justo es uno en que el individuo tiene un título moralmente legítimo según un sistema de normas que define una estructura de expectativas que satisface criterios de reciprocidad, tal y como lo sintetiza Miguel A. Rodilla en el ejemplar ensayo que hemos seguido hasta aquí.

Finalmente, y antes de dar cuenta del John Rawls de la desobediencia civil, habría que hacer recordación de dos o tres tesis importantes para comprender el alcance de su teoría y sus efectos sobre “la obligación de desobediencia civil”, que dijo Thoreau muchos años antes que él.

Habría que recordar indefectiblemente que, según Rawls, una sociedad es justa cuando sus instituciones básicas están reguladas de forma efectiva por los dos principios siguientes: 1. Cada persona ha de tener un igual derecho al más amplio sistema de iguales libertades básicas compatible con un sistema similar de libertad para todas las demás, y 2. Las desigualdades económicas y sociales han de articularse de modo tal que al mismo tiempo a) redunden en el mayor beneficio de los menos favorecidos, compatible con el principio de ahorros justos, y b) estén adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades. El problema es la atribución de cuotas distributivas sobre los bienes sociales, o mejor, la dificultad teórica y práctica es el de la asignación justa de

⁴⁰² *Ibidem*, p. XXVI.

los bienes sociales primarios, que son aquellos cuya posesión tendrían que desear maximizar cualquier sujeto racional: libertades cívicas y oportunidades sociales; poderes y prerrogativas vinculadas a posiciones de autoridad; renta y riqueza.

Añádase a ellas “las bases sociales del respeto de sí mismo”. A diferencia de los bienes primarios naturales (salud y coeficiente de inteligencia) que reparte la “lotería natural”, la existencia y la distribución de los bienes sociales primarios depende decisivamente de la forma como funcione la interacción social. Y, sin mayor comentario también, traer a la memoria el principio de equidad-igualdad de oportunidades: una distribución desigual de la riqueza y la autoridad es justa sólo en el caso de que ninguna otra forma de articular las instituciones sociales fuera capaz de mejorar las expectativas del grupo menos favorecido. Es menester, además, hacer otras recapitulaciones antes de abordar el tema de la desobediencia: la libertad sólo puede restringirse por mor de la libertad, que es la primera regla de privacidad.

La libertad posee un valor absoluto frente al bienestar material; ningún incremento de éste justifica el decremento de aquélla, pero aquí “libertad” equivale a “sistema de libertades”, y solamente el sistema en su conjunto goza de valor absoluto; cada una de las libertades tiene, en cambio, valor relativo, y su alcance puede ser ampliado o restringido atendiendo a la contribución funcional que cada una de ellas hace al sistema en su conjunto, y su listado es necesario tenerlo a la vista.

Son libertades fundamentales (expresión de poca circulación en la legislación y en la doctrina mexicanas, que todo lo reduce a derechos humanos, concepto que por cierto no sustituye al de aquéllas) las libertades civiles y políticas clásicas de cuño liberal: libertad política (activa y pasiva), libertad de expresión y de reunión; libertad de conciencia y de pensamiento; libertad personal y de propiedad, libertad respecto de toda detención o incautación arbitraria en virtud del imperio de la ley (*rule of law*).

Contrasta lo de Rawls no sólo con la concepción utilitarista que,

al asignar a la libertad un peso relativo a ser ponderado con el de otros valores integrantes de la *función de bienestar social a maximizar*, permitiría justificar restricciones de la libertad, siempre que ello contribuyera a incrementar el bienestar agregado; contrasta también con ciertas concepciones socialistas autoritarias, que propenden al sacrificio de libertades “meramente formales” en atención a una más igualitaria distribución del bienestar material

(que encuentra un mentís rotundo en el fallido experimento dictatorial cubano: ni libres, ni prósperos, ni iguales del todo).

Es preciso no soslayar que Rawls en la Sagrada Lista olvida la propiedad privada de los medios de producción y la libertad contractual, lo que es explosivamente demoledor de la concepción capitalista del derecho: es su denuncia, pero, además para algunos, una intolerable herejía, contraria a la religión del contrato, pieza central del mecanismo preferido del individualismo posesivo que dijo McPherson hace años; el otro es la guerra de conquista y usurpación tan centrales en su depredadora carrera. Hay entre los dos un mundo de diferencia, aunque a veces los contratos hayan sido causa eficiente de guerras y atrocidades (el que tuvimos con Jecker, el suizo de Napoleón III, sabemos a qué condujo).

La teoría de Rawls fue controvertida a derechas e izquierdas: en el primer flanco ha destacado Nozick, el hijo, contemporáneo nuestro, de Adam Smith y su “libertad natural de mercado”, preferible sin duda a los sistemas basados en el estatus y el privilegio del feudalismo y el absolutismo, pero inicuo al no admitir que el problema ahí no es tanto el resultado, sino el punto de arranque, la distribución inicial *unfair*, lo que echa por tierra toda la cadena silogística-sofista de los devotos cofrades de la Perpetua Mano Invisible. Los paliativos tampoco lograron éxito, ni siquiera el neoliberal, pues los dirigidos a asegurar igualdad equitativa de oportunidades intentan aminorar esa distribución inicial *unfair*, pero el azar seguirá molestando con su aleatoria repartición de los panes y los peces de la riqueza de cuna y del talento natural. El problema es otro: justo o injusto es el modo como el sistema social opera con ellos.

“Sencillamente —sostiene Hayek—⁴⁰³ el modo como las instituciones sociales utilizan las diferencias naturales y permiten que operen el azar y la suerte es lo que define el problema de la justicia”. Lo anterior es todo menos sencillo, puesto que las instituciones son expresión, aun parcial, del estado de cosas prevalente en un tiempo y momento dados, y traducen esos condicionamientos espacios temporales y los intereses concretos en presencia; poco lugar tendrán en ellas, o lo tendrán inocuamente, los valores y aspiraciones de nivelación social, a menos que quienes aspiran a ella cuenten con la fuerza institucional suficiente para cambiar las cosas, lo que no deja de ser un razonamiento circular.

La solución propuesta por Rawls es más convincente y atractiva y resulta mejor elaborada que las falsas salidas de los neoprofetas a la Hayek. Rawls sostendrá frente a ellos que el orden social no ha de establecer y asegurar las más atractivas perspectivas de los que están mejor situados, a no ser que esto sea en provecho de los menos afortunados: las desigualdades

⁴⁰³ Véase el capítulo sobre Hayek en Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, cit.

son justas en la medida en que las mejores expectativas de los más favorecidos por el sistema contribuyan a maximizar las de los menos favorecidos. Rawls es para Barry un liberal individualista; para D. Bell, un ético socialista, y, para Rodilla, un socialdemócrata: incalificable, finalmente.

Rawls concibe la teoría de la justicia como un asunto político, no metafísico: su tarea primaria es de naturaleza práctica y su éxito —y en cierto sentido su “verdad”— se mide por su capacidad para articular un entendimiento público sobre cuestiones básicas de justicia social.

Diciéndolo en términos kantianos, la teoría se entiende a sí misma como una forma del *uso público de la razón*; en cuanto forma de discurso práctico tiene, como horizonte de referencia, *el público ratiocinante* y se encamina a la formación de una *opinión pública coherente* sobre asuntos relativos a la forma apropiada de organizar nuestra convivencia.⁴⁰⁴

Rawls, hay que subrayarlo una vez más, es el nuevo Rousseau en el tema político, por su interés en la génesis de nuestros sentimientos morales y la formación de las actitudes morales concomitantes, además del contractualismo suyo, que es también deudor de Locke y Kant.

La posición original es un constructo mediante cuyas reglas podemos advertir “la gramática profunda que gobierna nuestro sentido moral” que tiene alguna deuda con la teoría de juegos, la teoría de la elección colectiva y la teoría de la elección pública. Es, en suma, el autor de un pensamiento teórico influyente y decisivo, que es imprescindible además en el tema de la desobediencia civil. El planteamiento general de Rawls es buscar los fundamentos de la desobediencia civil en una democracia constitucional⁴⁰⁵ la única oposición correcta, debida a la autoridad democrática legalmente establecida. No resulta válida para regímenes políticos no democráticos, y no prejuzga sobre otras formas de resistencia:

Mi idea es que en un régimen democrático razonablemente justo (aunque por supuesto no perfectamente justo) *la desobediencia civil*, cuando está justificada, ha de entenderse normalmente como *una acción política dirigida al sentido de justicia de la mayoría, a fin de instarla a reconsiderar las medidas objeto de la protesta y advertir que, en la firme opinión de los disidentes, no se están respetando las condiciones de la cooperación social*.⁴⁰⁶

⁴⁰⁴ Rodilla, M. A., *op. cit.*, p. XXXIII.

⁴⁰⁵ Utilizamos aquí la traducción de M. A. Rodilla de *The Justification of Civil Disobedience*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 90-101.

⁴⁰⁶ Rawls, *op. cit.*, p. 90.

Es preciso advertir, de entrada, el área delimitada de la desobediencia como acción política a la que se refiere Rawls, estableciendo desde un principio: a) el objeto inmediato (mayoritario sentido de la justicia); b) el mediato (reconsideración gubernamental de la norma o institución impugnada), y c) la causa eficiente de la protesta (transgresión de las condiciones de la cooperación social). Además, dicho disentimiento debe versar sobre cuestiones fundamentales de política interna, lo que es un tanto desconcertante, pues la política siempre es interna, pero “impacta” lo *internacional*, es decir, a otras políticas internas. No queda suficientemente claro la exigencia del requisito de “interioridad”, pues parece innecesariamente restrictivo a la luz de la realidad de hoy, crecientemente globalizada.

El ensayo “La justificación de la desobediencia civil” se abre con una larga referencia a la “doctrina del contrato social”, pues la desobediencia civil —como es bien sabido— depende de la “teoría de la obligación política”, y ésta deviene del pacto hipotético.⁴⁰⁷ Es oportuno advertir aquí que las tesis actuales de Rawls sobre la desobediencia son producto de un proceso ideativo, de una evolución conceptual, como demuestra Soriano.⁴⁰⁸ Así, al comienzo de la elaboración del concepto, de la categoría político-jurídica de desobediencia, Rawls sostuvo en *Legal Obligation and the Duty of Fair Play* (1964), que el principio de imparcialidad es el fundamento de obediencia a las normas y a las instituciones (que por cierto son también normas, Kelsen *dixit*) y que la desobediencia es, en último análisis, un conflicto de principios: uno propende al acatamiento, el otro, empuja a la desobediencia, pero entonces dicha desobediencia sólo se justificaría en clave utilitarista, que Rawls rechaza de entrada. “The Justification of Civil Disobedience” (1969) es por otra parte como un epítome paradójico, por ser anterior a su obra mayor, *Theory of Justice*, síntesis de sus ensayos precedentes.

El ensayo de la justificación de la desobediencia civil es notable también por la importante razón de contener las primeras formulaciones de la “posición originaria”, definitoria del procedimiento que más tarde propondrá en su *Teoría de la justicia*.

Creo que la concepción apropiada para dar cuenta de la obligación política en una democracia institucional, es la de *la teoría del contrato social*. Si tenemos el *cuidado de interpretarla* de modo general creo que proporciona una base satis-

⁴⁰⁷ Carrillo Prieto, Ignacio, “Desobediencia civil y obediencia política”, *Línea*, núm. 34, 1988, pp. 31-42. Este viejo de veinticinco años papel mío, respuesta teórica al debate político mexicano de entonces, tiene como mérito, si alguno tuviera, su condición de pionero del tema entre nosotros. Hoy no lo suscribiría en sus términos originales.

⁴⁰⁸ Soriano, Ramón, *La desobediencia civil*, Barcelona, PPU, 1991, pp. 95-111.

factoria para la teoría política, incluso para la misma teoría ética. La interpretación que sugiero es que los principios a los que tienen que ajustarse los arreglos sociales y, en particular, los principios de la justicia⁴⁰⁹ son aquellos que acordarían hombres racionales y libres en una posición original de igual libertad; los principios que gobiernan las relaciones de los hombres con las instituciones y define sus deberes naturales y sus obligaciones, son aquellos a los que los hombres prestarían su asentimiento (consentimiento) si se encontraran en aquella situación. Los arreglos sociales son justos o injustos según que estén o no de acuerdo con los principios elegidos en la posición original para asignar y asegurar derechos y libertades fundamentales.⁴¹⁰

Kant, a diferencia de Rousseau o del mismo Locke, ya había caído en la cuenta de lo constatado por Rawls, las restricciones cognitivas de las partes contratantes, más agudas de lo que podría pensarse.

Hablar de “posición originaria” obliga inmediatamente a decir “velo de ignorancia”, que es el que impide a las partes contratantes, sin excepción, aprovecharse de la buena suerte o de sus intereses particulares o que se vea perjudicada por ellos.

Lo que las partes saben (o dan por supuesto) es que se dan las circunstancias de la justicia señaladas por Hume, a saber, que “la liberalidad de la Naturaleza no es tan generosa como para hacer superfluos los esquemas cooperativos, ni tan severa para hacerlos imposibles”. Además, dan por supuesto que el alcance de su altruismo es limitado y que, en general, los unos no se preocupan ni les importan los intereses de los otros, (que en ocasiones son, además, adversos a los propios). Cada uno intenta hacer todo lo que puede por sí, insistiendo en principios destinados a proteger y promover su sistema de fines, cualquiera que éste sea.⁴¹¹

El acuerdo mínimo, dados los elementos anteriores, versará necesariamente sobre dos principios para asignar derechos y deberes y para regular cuotas distributivas determinadas institucionalmente:

a) Cada persona ha de tener un igual derecho a la más amplia libertad compatible con una similar libertad para todos; b) las desigualdades económicas y sociales (en tanto que definidas o fomentadas por la estructura institucional) deben articularse de tal forma que puedan aprovechar a todos

⁴⁰⁹ Que así quedan despojados de su disfraz intemporal y atópico para devenir en arreglos colectivos, en consensos democráticos, nada más, nada menos.

⁴¹⁰ Rawls, *op. cit.*, p. 91. Advierte el autor que no ha de tenerse el contrato social como hecho, sino como hipótesis de trabajo, eterna advertencia ante los anticontractualistas ingenuos.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 92.

y estén adscritas a posiciones y cargos accesibles a todos. Sostiene concluyentemente el profesor de Harvard (escépticamente persuadido de la índole casi inmutable del ser humano, siempre ansioso de gratificación inmediata en todos los órdenes y volcado sobre su minúscula persona), que estos dos principios y sus derivaciones permiten la comprensión de fondo de la justificación de la desobediencia civil.

“La injusticia de una ley no es una razón suficiente para no observarla” (pues la injusticia misma la haría intocable y acatable plenamente precisamente por quienes se vieran beneficiados por ella, quienes se opondrían, a su vez, a los detractores de la norma cuestionada). De ahí que sea preciso averiguar los fundamentos de la observancia de una ley injusta según las tesis del contrato social, en la que uno ha de representarse una serie de acuerdos:

a) Los hombres han de ponerse de acuerdo sobre los principios de justicia en la posición original; b) han de producir una convención constitucional que contenga dichos principios admitidos, y c) asuman el papel de un cuerpo legislativo y promulguen leyes guiados por aquellos principios, conforme a las reglas constituyentes.

“Podremos caracterizar las leyes y políticas justas como aquellas que serían *establecidas si todo este proceso se llevara a cabo correctamente...* Sobre la base de una teoría contractualista *los principios de justicia requieren una democracia constitucional de algún tipo*”.⁴¹² Por otra parte, hay que admitir que no existe ningún procedimiento político factible que garantice que la legislación promulgada será justa. Lo que importa es el procedimiento equitativo que asegura, en casos sencillos (repartición del pastel, tomando quien lo corta la última rebanada), el resultado debido, la justicia procedimental perfecta. En otros casos no importa cuál sea el resultado, con tal que se siga el procedimiento equitativo: la equidad del proceso se trasfiere al resultado (el juego de azar equitativo es un ejemplo de ello).

Esta virtud trascendente no opera, sin embargo, para el proceso constitucional, pues el resultado importa en él, y mucho. El obstáculo que es preciso reconocer abiertamente es la inexistencia de procedimiento alguno capaz de garantizar que la legislación acordada conforme a tales reglas ideales no acabe concretándose en leyes y políticas injustas, contradiciendo el principio postulado por Rawls.

Al ponerse en pie una constitución democrática *eo ipso* surge el principio de la regla de la mayoría:

⁴¹² *Ibidem*, p. 93.

Suponiendo que la constitución es justa y que hemos aceptado y pensamos seguir aceptando sus beneficios, tenemos entonces una obligación, así como un deber natural (y en cualquier caso el deber), de observar lo que la mayoría estatuye, aunque pueda ser injusto. De este modo resultamos obligados a observar leyes injustas, no siempre por supuesto, pero sí siempre que la injusticia no sobrepase ciertos límites. Reconocemos que tenemos el riesgo de sufrir los defectos del sentido de justicia de los demás; y estamos dispuestos a soportar esa carga en la medida en que esté distribuida más o menos por igual o no sea demasiado pesada. La justicia nos vincula a una constitución justa y a las leyes injustas que bajo ella puedan edictarse, precisamente del modo en que nos vincula cualquier otro arreglo social. Una vez que tenemos en cuenta la secuencia de estadios, nada de raro tiene que se nos exija la observancia de leyes injustas. Pero no hay, por supuesto, una obligación o un deber correspondiente de considerar justo aquello que la mayoría estatuye y aunque el ciudadano se someta en su conducta al juicio de la autoridad democrática, no somete su juicio a ella.⁴¹³

La conclusión entonces es inescapable: si a juicio del ciudadano lo establecido legalmente sobrepasa ciertos límites de injusticia, puede pensar en la desobediencia civil, pues si sometemos nuestra conducta a la autoridad democrática “lo hacemos para compartir la carga de hacer funcionar un régimen constitucional deformado, como inevitablemente tiene que estar por la falta de sabiduría de los hombres y los defectos de su sentido de la justicia”.

Desobediencia civil es el acto público —define Rawls siguiendo a H. A. Bedau—⁴¹⁴ no violento y hecho en conciencia, contrario a la ley y habitualmente realizado con la intención de producir un cambio en las políticas o en las leyes del gobierno. Es un acto político porque está respaldado por principios morales que definen una concepción de la sociedad civil y el orden público, asumido el relativismo ético que es indispensable en democracia. Descansa la desobediencia —fundamental de ella— sobre convicciones políticas y no sobre intereses personales o de grupo, aunque fueran valiosos por sí mismos.

La desobediencia civil es un acto público que el disidente cree justificado por una concepción colectiva de la justicia, y, por tal razón, puede entenderse dirigido al sentido de justicia de la mayoría, a fin de instarla a reflexionar reconsiderando las medidas objeto de protesta y advertir que

⁴¹³ *Ibidem*, pp. 93 y 94. Aquí se conectan los dos harvardianos, Rawls y Thoreau. Véase arriba.

⁴¹⁴ Citado por Rawls refiriéndose al artículo de aquél, de 1961, “On Civil Disobedience” (*Journal of Philosophy*).

“en la sincera opinión de los disidentes” no está respetando las condiciones de la cooperación social.

Al embarcarse en la desobediencia civil, una minoría lleva a la mayoría a considerar que sus actos tengan ese signo, o el violento, o bien desea admitir las pretensiones de la minoría. Es esencial que la desobediencia civil, para ser tal, sea pública, lo que lleva a asumir sus consecuencias: los arrestos, detenciones y multas, cuando no los procesamientos penales y otros hostigamientos, preparados, *ex profeso* o no, por la autoridad gubernativa. De esa forma, y contundentemente, “manifiesta un *respeto por los procedimientos legales*. La desobediencia civil expresa *desobediencia a ley dentro de los límites de la fidelidad a la ley*”,⁴¹⁵ que es consecuencia de la obediencia política, del acatamiento del pacto para la cooperación social.

Siendo el fin último de la asociación el bienestar y el progreso de sus miembros (sin que los medios para conseguirlo tengan necesariamente el aplauso unánime de los ciudadanos partícipes del contrato social), es admisible prever que habrá discordancias y oposiciones, pues el relativismo ético, ínsito en la modernidad, autoriza a ello: “Sin duda es posible imaginar un sistema jurídico en el que *creer en conciencia* que la ley es injusta sea aceptado como defensa (excusa) del incumplimiento; y pudiera ser que hombres de gran honestidad y *que confían entre sí recíprocamente* hicieran que semejante sistema funcionase, pero el esquema, en realidad, adolece de inestabilidad”,⁴¹⁶ pues la desobediencia, afirma Rawls, es una forma de discurso, una expresión de convicción. Un asunto moral, en primer término (digámoslo claro), y político en segundo lugar, siendo de ese modo para ser eficaz, es decir, para incidir en la construcción de reforma de bienes y valores públicos con una determinada orientación ideológica mayoritariamente compartida en lo general.

La no violencia es el otro elemento esencial: “embarcarse en actos violentos, que pudieran perjudicar y lastimar, es algo incompatible con la desobediencia civil entendida como *modo de alocución*, que acepta el castigo legal por las propias acciones y que, transitoriamente, no contempla la posibilidad de la resistencia”.⁴¹⁷ Rawls toca una zona profunda al señalar la diferencia como principio religioso o pacifista.

La de Rawls es

una apelación a los principios de justicia, a las condiciones fundamentales de la *cooperación voluntaria* entre hombres libres, las cuales, a los ojos de la comunidad

⁴¹⁵ Rawls, *op. cit.*, p. 95.

⁴¹⁶ *Idem.*

⁴¹⁷ *Idem.*

en su conjunto, *se expresan en la constitución y guían su interpretación*. Siendo como es una *apelación a la base moral de la vida pública*, la desobediencia civil es un acto político y no primariamente religioso. Se dirige a los *principios de justicia comunes*, cuya observancia pueden los hombres exigirse mutuamente y *no a las aspiraciones religiosas del amor*, que no pueden exigirse.

Llega Rawls, en el curso de este razonamiento, a la explosiva y célebre afirmación que tanto ha dado de qué hablar:

Al tomar parte en actos de desobediencia civil, no renuncia uno *indefinidamente a la idea de resistencia violenta*: pues si repetidamente se hacen oídos sordos a la apelación contra la injusticia, entonces es claro que la mayoría ha declarado su intención de invitar a la insumisión o *a la resistencia y es concebible* que ésta última pueda estar justificada, incluso en su régimen democrático.

*No se nos exige que aceptemos el quebrantamiento de libertades fundamentales de parte de mayorías democráticas que se han mostrado ciegas a los principios de justicia en los que descansa la justificación de la constitución.*⁴¹⁸

Quebrantamiento y sumisión que, por cierto, lógicamente no forman parte del contrato social.

Todo el alegato de Rawls descansa, en último análisis, en el postulado o protocolo socrático, en el sentido de que el discurso dialogante es esencial al buen gobierno de la *polis*, y que los hombres libres que la construyen están obligados al diálogo democrático para así fincarla sobre bases sólidas.

Es claro que, en esta concepción, la mayoría democrática no es por sí misma ninguna garantía de infalibilidad, como quiere hacer creer una burda tesis populista. Tan no es así, que, desde el siglo de Pericles, los demagogos, los carismáticos, los manipuladores de la agitación estéril, los sofísticos (que no sofistas) son uno de los enemigos a vencer en la tarea de impedir la dictadura: los alemanes del siglo XX, los rusos soviéticos, conocieron, en carne propia, la trágica realidad del monólogo autoritario al que la desobediencia civil puede y debe hacerle frente. El discurso dialogante, la apelación moral, la retórica histórica, el análisis ético, la voluntad de mejora, he ahí las armas de primer nivel. En el segundo, serían otras, y de las armas de la crítica se llegará, de la apología de las armas, a su crítica (Debray).

Llegado este punto es oportuno aludir más ampliamente al punto de vista de Susan Bickford, quien, desde la Universidad de Cornell, subraya la

⁴¹⁸ *Ibidem*, p. 96.

importancia política de escuchar, sin lo cual la discusión teórica empobrece a la política real.

Norbert Bilbeny⁴¹⁹ ha advertido, apoyándose en Beckford, que gracias a Arendt y a Rawls la filosofía ha vuelto por sus antiguos fueros y lo ha hecho mediante el protocolo socrático en política.

Kant ya decía que saber oír (*sapere aude*) era la quintaesencia de la Ilustración, tanto de la griega del siglo IV como de la francesa del XVIII: fue su diferencia específica, su sello de autenticidad.

Sabiendo escuchar se depura el pensamiento de contenidos inexaminados; es el pensar crítico, el pensar como lo enseñó Sócrates, poniendo en evidencia la ignorancia, el dogmatismo o el oculto interés egoísta del interlocutor, quien puede ser también uno mismo.

“Los dogmáticos son conservadores. El especulativo es un comprometido. El crítico, en cambio, es antiautoritario o, por lo menos, desafía siempre con sus preguntas y su inconformidad al orden establecido”.⁴²⁰ Un pensar crítico —añade el profesor catalán— es aquel que nos expone a la prueba del libre y abierto examen. La Ilustración, como dijo Kant,⁴²¹ no es sino la divisa de Sócrates. Es el “fondo dialogante” de la desobediencia civil. El razonar mismo es socrático cuando la razón tiene que pasar a la defensa sus proposiciones frente a los que las niegan; el debate racional exige entrenarse en la polémica, en el uso polémico de la razón, también imprescindible en la desobediencia civil.

Rawls, al identificar, según Bilbeny, justicia con imparcialidad, pone a la justicia al abrigo de la metafísica y de la óptica economista: “su objetivo es disponer una sociedad bien ordenada, en que se asegure, por tanto, la distribución equitativa de bienes y derechos para los miembros de la sociedad, por diferentes que sean sus concepciones particulares de justicia”.⁴²²

Dicho “uso público de la razón” “es la tesis kantiana que desembocara en Habermas, que merece un cuidadoso tratamiento, inoportuno de emprender aquí y ahora. Lo que debe destacarse, en todo caso, es el retorno al discurso filosófico-moral, tan caro a los socráticos, para atender los problemas y contradicciones de la democracia representativa y su “expropiación y descrédito”, expoliada por intereses y poderes facticos, desacreditada no sólo por notorias insuficiencias y claudicaciones, políticas y morales, sino

⁴¹⁹ Bilbeny, Norbert, *El protocolo socrático del liberalismo político*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 13-26.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 15.

⁴²¹ Carrillo Prieto, *Cuestiones jurídico-políticas de la Ilustración. Una lectura actual*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2011.

⁴²² Bilbeny, *op. cit.*, p. 17.

también por su “no saber oír”, por su “traición a la Ilustración”, que es también desafección por el diálogo, apostasía de Sócrates y de su lección impercedera. De ahí que sea necesario y urgente rescatar el valor político (y no únicamente moral) del *disenso*, expresado como desobediencia civil, es decir, desobediencia que reconoce ante todo el principio de obediencia política, siempre que ella no sacrifique deberes morales, frontera que no vale franquear a ningún precio. El ejemplo vívido de Thoreau y de sus seguidores no deja duda alguna: King, Gandhi, Walesa, Havel, Mandela y su refutación a la condenación de la desobediencia como estrategia política, fundada en principios tanto políticos como morales, la nueva dimensión de la política actual.

Para justificar la desobediencia civil y fundar racionalmente la obligación de emprenderla (obligación cívica política de apelar, unos ciudadanos, al sentido de justicia de sus iguales) hay un cuerpo de requisitos o condiciones infranqueables, propuesto por Rawls como una especie de protocolo procedimental:

1) Antes de declarar la desobediencia es preciso que, *de buena fe*, se hayan hecho las apelaciones políticas a la mayoría; 2) que los medios habituales de reparación hayan sido agotados sin éxito; 3) se trata de un acto calificado como “casi desesperado” por el profesor de Massachusetts, una medida de *ultima ratio* “dentro de los límites de la fidelidad al imperio de la ley”.⁴²³

Es esencial dicha lealtad democrática para que la desobediencia, antes que obstáculo, sea vehículo de la voluntad política, construida así con la de la minoría, a la que se adhieren ciudadanos que terminan por ser mayoría en virtud de una convocatoria, de índole moral, a la que prestan “oídos socráticos” hasta los entonces acrílicos votantes, pasivos pagadores de impuestos, inconflictuales usuarios de los bienes públicos, quienes despiertan ante la realidad grave del problema denunciado por la minoría (pudiendo alcanzar ésta millones de adherentes sin dejar de serlo, dado el tamaño de las actuales sociedades).

“La desobediencia civil estaría justificada porque exista no sólo una grave injusticia en la ley, sino, incluso, una *negativa, más o menos deliberada, a corregirla*”.⁴²⁴ Nada de espectacularidad artificiosa ni de protagonismo fugaz habrá en dicha “desobediencia limítrofe”; 4) la desobediencia debe tener, como su causa, violaciones reiteradas, sustanciales, claramente perceptibles por todos, preferentemente dirigida a propugnar la derogación o ratificación de normas, de tal modo relevantes, que su eliminación corregiría, ade-

⁴²³ Rawls, *op. cit.*, p. 96.

⁴²⁴ *Idem.*

más, otros agravios relacionados con el primero, como si de género a especie se tratara. “Por esta razón hay una presunción en favor *de restringir la desobediencia civil a las violaciones del primer principio de justicia, el principio de igual libertad y a las barreras que contravienen el segundo principio, el principio de libre acceso a cargos que protege la igualdad de oportunidades*”.⁴²⁵

Deben incluirse dentro del primer principio dos libertades, cruciales e indispensables: la de conciencia y la de pensamiento. Nada más justificado que desobedecer, cuando la norma o disposición impugnada las lastima, o si las toca, invalidándolas en la vía de los hechos, una política gubernamental identificable y precisa: la infracción atenta, además, contra las condiciones de posibilidad del “protocolo socrático” al que hemos aludido arriba. En este punto es preciso reconocer la dificultad de impugnar *desigualdades sociales*.⁴²⁶

La primera parte del segundo principio, que exige que *las desigualdades sean en beneficio de todos*, es una materia mucho más imprecisa y sujeta a controversia... La razón de que esto sea así es que el principio se aplica primariamente a políticas económicas y sociales fundamentales. La elección de éstas depende de creencias teóricas y especulativas así como del acopio de información concreta, todo ello adobado con buen sentido y simple intuición; para no mencionar la influencia que en los casos reales tiene el prejuicio y el autointerés... Así pues, a no ser que *las leyes fiscales* estén claramente encaminadas a atacar la igual libertad básica, *no deben ser objeto de protesta* mediante la desobediencia civil; *la apelación a la justicia no resuelta clara suficientemente* y su resolución es mejor dejarla al proceso político. Pero *las violaciones de las iguales libertades* que definen el común status de ciudadano son cuestión diferente. La *negación deliberada* de esas libertades por un periodo de *tiempo más o menos extenso*, y ello en presencia de una *protesta política normal*, es en general un *objeto de desobediencia civil apropiado*.⁴²⁷

Rawls divide el sistema social convencionalmente, y para los efectos de afinar mejor el objetivo, en dos segmentos: la desobediencia operará fundamentalmente cuando se refiere a la violación de las libertades fundamentales, mientras que las políticas sociales y económicas que dicen están orientadas a promover el provecho de todos (al menos de la mayoría), no se prestan tan claramente a ser impugnadas mediante desobediencia civil, que es, ya se ve, esencialista, es decir, atenta a cuestiones universales, independientemente de su condición espacio-temporal: el segundo segmento, inesencial, aunque

⁴²⁵ *Idem.*

⁴²⁶ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.* El último capítulo.

⁴²⁷ Rawls, *op. cit.*, p. 97.

importante, no es sino accidental (en sentido ontológico), y, por ende, ha de ser tratado políticamente por los canales habituales, administrativos y jurisdiccionales, sin necesidad de la dramática apelación desobediente.

Es indispensable, para construir correctamente (democráticamente) la desobediencia, que el disidente la admita y respete en otros inconformes análogos, en sus causas y, sobre todo, aceptando sus efectos, en ocasiones perturbadores, de la normalidad cotidiana.

Rawls, al concluir su ensayo, deja asentada una tesis “revolucionaria”:

la injusticia invita a la sumisión o a la resistencia; pero la sumisión despierta el desprecio del opresor, y la confirma en su intención. Si inmediatamente después de un período razonable de tiempo para hacer apelaciones políticas razonables por las vías normales, los hombres tuvieran en general que disentir mediante desobediencia civil por infracciones de las iguales libertades fundamentales creo que esas libertades quedarían más y no menos seguras. La desobediencia civil legítima, ejercida en la debida forma, es un dispositivo estabilizador en un régimen constitucional, un dispositivo que tiende a hacerlo más firmemente justo.⁴²⁸

Al ponerle punto final a sus consideraciones, Rawls reitera que

en una democracia las libertades fundamentales de la ciudadanía no se entienden como resultado de negociación política, ni están sujetas al cálculo de intereses. Antes bien, *esas libertades son puntos fijos, que sirven para limitar las transacciones políticas y determinan el ámbito de los cálculos de lo socialmente ventajoso*: La justificación de la desobediencia civil descansa en la prioridad de la justicia y de las iguales libertades garantizadas por ella.⁴²⁹

La teoría que subyace al planteamiento actual del deber de desobediencia civil, apelación moral al orden jurídico en sus encrucijadas problemáticas, ha dado origen a contemplar aquella manifestación disidente como mecanismo del proceso permanente de la construcción constitucional, lo que lo ancla en el mecanismo moral de lealtad a la ley democrática, imperfecta y cuestionable, pero democrática, lo que equivale a decir que es mandamiento acordado por la mayoría parlamentaria, lo que, desde luego, nada dice ni de su contenido (justo o injusto) ni de su forma o textura, lo que la hace desde el principio objeto de interpretación y, por ende, de impugnación, materia de debate y blanco de desobedientes, quienes forman parte

⁴²⁸ *Ibidem*, p.98.

⁴²⁹ *Ibidem*, p. 99.

de un “proceso constitucional” precisamente a causa de su disidencia, que es, finalmente, un desacuerdo creativo,⁴³⁰ si se ciñe a los requisitos y al protocolo que hemos comentado arriba, y sólo si obedece a dichas condiciones. De otro modo, habría infracción y resistencia del particular al imperio de la ley, conducta reprochable en el catálogo de las penas o sanciones estatales.

Estévez Araujo⁴³¹ ha advertido, con base en la doctrina penal alemana y la sentencia de Calvo Cabello (6 de marzo de 1992), que

no hay contradicción alguna en admitir la posibilidad de que un acto de desobediencia civil resulte estar legalmente justificado en virtud de normas que establecen excepciones a la ley violada. Puede darse también que la norma violada por el desobediente resulte, a la postre, ser ella misma ilegal o, en el caso de que se trate de una ley, ser inconstitucional. En este supuesto se habría desobedecido una norma efectivamente dictada y puesta en vigor, pero inválida, por lo que *el acto ilegal a primera vista resultaría ser legal en última instancia*.

Dworkin y Drier son los dos teóricos de la “cobertura constitucional” de la desobediencia civil, según el ensayo de Estévez Araujo citado aquí.

Dice Dworkin que “la Constitución hace que nuestra moralidad política convencional sea pertinente para la cuestión de la validez; *cualquier ley que parezca poner en peligro* dicha moralidad plantea cuestiones constitucionales, y si la amenaza que significa es grave, las dudas constitucionales también lo son”. Es el llamado test de constitucionalidad desde un punto de vista doble: la desobediencia dispara un expediente para suscitar un control de constitucionalidad, y ella misma, además, es indicio de inconstitucionalidad, siempre y cuando la opinión disidente sea considerada y razonable, y que la cuestión afecte a derechos políticos o personales fundamentales. A tal conducta —sostiene Dworkin— se debería responder con una actitud de tolerancia por parte de los poderes públicos, evitando el procesamiento inmediato cuando esta omisión no impida o perturbe la consecución de otros fines estatales prioritarios.

“La postergación permitiría que *el debate social prosiguiera* y que madurasen las posiciones y puntos de vista antes de que un tribunal se viera obligado a adoptar una decisión”.⁴³²

Hay en Dworkin lo que Estévez denomina “una concepción integradora de los procesos estatales de la toma de decisiones, concepción *no autoritaria* del

⁴³⁰ La monografía de José Antonio Estévez Araujo es básica para entender el alcance del planteamiento: *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Barcelona, Trotta, 1994.

⁴³¹ *Idem*.

⁴³² *Ibidem*, p. 37.

control judicial de la constitucionalidad de las leyes”. Dworkin —explica el profesor español— considera que incluso en aquellos casos en que haya recaído una sentencia del órgano encargado de decidir en última instancia acerca de la constitucionalidad de las leyes debe el ciudadano seguir actuando según su propio criterio si la cuestión le sigue pareciendo razonablemente dudosa.

En Alemania, R. Drier —también reseñado por Estévez— postula que el problema de la relación entre el derecho y la moral ha sido en buena parte interiorizado por el propio sistema jurídico.⁴³³ Los principios más importantes del derecho natural moderno (libertad, igualdad, democracia, dignidad personal...) han sido incorporados a las Constituciones contemporáneas. El conflicto entre derecho y moral se manifiesta ahora bajo la forma de colisión entre diferentes principios constitucionales o entre sus interpretaciones divergentes, que irradian al resto del sistema. Drier —aclara Estévez— considera la desobediencia civil como ejercicio de un derecho fundamental: es ejercicio de la libertad de expresión, de reunión y de manifestación. La desobediencia queda justificada no “en automático”, sino cuando el resultado de la ponderación entre el bien jurídico protegido por la norma violada y el derecho fundamental ejercido tenga como resultado la supeditación del bien al derecho aludido, en el caso concreto. “Todos tienen el derecho de trasgredir normas prohibitivas, solos o con otras personas, de forma pública, no violenta y fundada en razones político-morales, cuando de ese modo se proteste contra serias injusticias y la protesta sea proporcionada”.

Al dar cuenta de algún argumento contra el deber de desobediencia, Estévez recuerda a Kant en la *Metafísica de las costumbres*, para quien el pueblo no tiene existencia independiente y autónoma y debe su condición de tal a la autoridad política. Sólo la existencia de una autoridad política, capaz de expresar una voluntad única, hace posible que una multitud se convierta en pueblo. En consecuencia, “dado que el pueblo tiene que ser considerado como unido por una voluntad universalmente legisladora, no puede ni debe juzgar sino como lo quiera el soberano actual”, lo que descarta, desde luego, toda desobediencia, civil o no: es el despotismo ilustrado, de infeliz memoria; después fue el *Fürher*, el *Duce*, el Jefe Máximo y el largo Caudillo “por la gracia de Dios”. El otro argumento adverso procede del positivismo jurídico, también alemán, que no admite otra consideración que el análisis silogístico de la norma escrita. La ley constitucional debe ser interpretada descontextualizadamente sin consideración moral o política alguna, pues la “completitud” del sistema permite resolver los casos difíciles acudiendo a los conceptos y categorías conocidos y “seguros”: es el solipsismo jurídico, y es también algo muy parecido a la agorafobia.

⁴³³ En *Widerstands im Reichstaat*, Berlín, 1983, citado por Estevez Araujo, *op. cit.*, p. 38.

No es mérito menor de Estévez Araujo la sistematización de la interpretación constitucional en Estados Unidos durante el siglo XIX a fin de entender la cimentación del deber de desobediencia civil.

Marshall, en el caso *Marbury vs Madison* (1804), postuló la competencia de los jueces para examinar la constitucionalidad de las leyes federales, competencia no explícitamente reconocida por la Constitución. Marshall reconoce la posibilidad —dice Estévez—⁴³⁴ de recurrir a criterios de decisión no explícitamente formulados en el texto, sino descubribles por medio de la razón: es la interpretación político-racional; Taney en el caso *Dred Scott* (1857),⁴³⁵ consideró que los términos contenidos en el texto constitucional deben ser interpretados de acuerdo con el sentido que tenían en el momento histórico en que la Constitución fue aprobada. Hay que dar a los términos el sentido que tenían para la opinión pública en dicho momento; interpretarlos en el sentido que tuvieran actualmente supondría dejar de ejercer una función puramente jurisdiccional para convertirse en portavoz de la opinión pública del día, lo que, además, resultaría en una reforma constitucional subterránea, elíptica y antidemocrática, operación ilegal e ilegítima para el originalismo.

Un tercer momento de la doctrina de la interpretación constitucional lo representa la sustantivación de la cláusula del *due process of law* en el caso *Allgeyer vs Louisiana* (1897). La cláusula del debido proceso, que originalmente fue pensada como una disposición relativa a las garantías de los procesos que pudieran conllevar una sanción privativa de la vida, la libertad y la propiedad, se convierte en una vía por medio de la cual los jueces declaran inconstitucionales determinadas leyes por restringir el ejercicio de derechos presuntamente reconocidos por la Constitución. La doctrina del debido proceso sustantivo centra la investigación no en el procedimiento, sino en la propia ley y en la cuestión de si es posible (jurídica y moralmente) exigir a alguno que obedezca la ley cuestionada. “Una formulación típica de la doctrina prohíbe al gobierno privar arbitrariamente a una persona de la vida, la libertad o la propiedad: *es el esencialismo político constitucional*”.

Al tratar la desobediencia, es oportuno recordar, tal como propone Estévez, que en la doctrina constitucionalista de C. Schmitt, anticipatoria de algunas tesis de Habermas, la opinión pública, fundamental pieza del mecanismo de desobediencia civil, es una forma de manifestación de la voluntad “del pueblo”, no sometida a formas y procedimientos, es decir, inconstitui-

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 49.

⁴³⁵ Célebre y triste sentencia que justificaba, con dichos argumentos, el mantenimiento de la esclavitud en el sur y el no reconocimiento de la ciudadanía de los negros.

ble en sentido jurídico: es el *gouvernement by public opinion*, forma de intervención cotidiana en el ejercicio del poder político.

Smend —también citado por Estévez— aborda, en cambio, el motor mismo del mecanismo desobediente: la comunidad de valores como fundamento de la legitimidad del orden jurídico-político, axiología siempre dinámica. “Los derechos fundamentales son los representantes de un sistema de valores concreto, de un sistema cultural que resume el sentido de la vida estatal contenida en la Constitución”.⁴³⁶ Son dichos valores los factores que la norma fundamental debe albergar, dotándolos de la mayor trascendencia. La defensa de la Constitución supone la de esos bienes, en primer lugar. En Smend hay una suerte de proceso constituyente, continuado e inagotable, una dinámica de carácter inclusivo “que no ataca a los disidentes sino que los considera elementos indispensables de un proceso dinámico y permanentemente renovador”.⁴³⁷

Es la idea de Jefferson de que los muertos no pueden mandar sobre los que viven: la Constitución debe ser reafirmada, por cada generación, como patrimonio propio, en una eterna cadena de asentamientos y disentimientos, cuya amalgama hace posible la cooperación social.

Smend, en algunos de los trabajos publicados bajo el título de *Staatsrechtliche Abhandlungen*, en Berlín y en 1968⁴³⁸ se refiere al compromiso moral, con el Estado, y alude al derecho de apelación del ciudadano:

Los derechos de cogestión de los trabajadores, no solo mediante el voto sino con participación social en cuanto ciudadanos activos y libres pues la garantía del derecho de propiedad no significa —sostiene— la constitucionalización de un precepto del código civil, sino que supone un cierto aseguramiento de las bases sociales de aquella parte de la población que denominamos burguesa en sentido estricto.

La idea del ciudadano ligado al Estado moralmente, tal y como se le comprendió y se le comprende hoy en día, deriva también del hecho de que es presupuesto necesario de todo nuestro derecho político positivo. Esto ya era así en el siglo XIX; si se entiende la propia historia constitucional únicamente como el enfrentamiento por el poder entre las fuerzas sociales ascendentes y la monarquía y la burocracia, como lucha por la soberanía, entonces las Constituciones resultan medianías, compromisos que dejan de

⁴³⁶ Citado por Estévez Araujo, *op. cit.*, p. 65.

⁴³⁷ *Ibidem*, p. 68.

⁴³⁸ Traducción de J. Ma. Beneyto bajo el título *Constitución y derecho constitucional*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985.

lado la cuestión decisiva, a saber: quien ha sido el vencedor soberano. Si se las contempla como ordenación secundaria de distintas autoridades y servicios públicos, entonces no hay nada en ellas que suponga compromiso. Esto fue lo que ocurrió con la Constitución de Weimar. Si, por el contrario, se la interpreta como ordenación de una determinada situación, en la cual cada uno busca su bien particular y no el bien común, es decir, en la que uno no se siente obligado moralmente con el todo, entonces tendremos mera organización de un pluralismo,⁴³⁹ lo cual, en definitiva, es un modo de coexistencia anárquica de las formaciones políticas, un *modus vivendi* entre ellas, una forma de tregua o una estrategia dentro de la lucha de clases.

Una concepción como ésta no puede ser considerada, en modo alguno, como constitucional; es decir, una Constitución que responda a esta especie de mero negocio jurídico de intereses creados no puede ser nunca algo sobre lo que se presente juramento de fidelidad. Únicamente si se contempla al ciudadano consciente de sus obligaciones morales, al cual se le atribuye un estatus y una misión especial dentro del todo, atendiendo a sus peculiaridades propias, entonces queda salvaguardado el contenido esencial de la Constitución; es decir, el de formar un pueblo que tenga libertad de actuación y pueda cumplir la misión histórica que se le ha asignado...⁴⁴⁰

Es grandemente valiosa, en clave democrática, la óptica de Smend ante los derechos fundamentales, útil a efecto de profundizar las vías de reflexión sobre la desobediencia civil.

Su misma redacción (del texto constitucional) pone esto de manifiesto, ya que comienza anteponiendo enfáticamente un ámbito cultural material, declarando su pertenencia a él. El catálogo de los derechos fundamentales pretende regular, por una parte, una serie material autónoma, es decir, un sistema de valores, de bienes, un sistema cultural y por otra, lo regula en tanto que sistema nacional, es decir, el sistema de todos los alemanes, el cual afirma el carácter nacional de valores más generales y confiere con ello a los miembros de ese Estado de distintas nacionalidades un status material único. Gracias a ese status se convierten en un pueblo, con respecto a sí mismos y frente a otros pueblos. En estos *dos sentidos*, en el de la *fundamentación* de un sistema cultural y en el de la *integración* popular, radica la orientación positiva de los derechos fundamentales.⁴⁴¹

⁴³⁹ Cuyos destructores efectos vio claramente. C. Schnitt para el problema de la “fidelidad constitucional”.

⁴⁴⁰ Smend, *op. cit.*, p. 266.

⁴⁴¹ *Ibidem*, pp. 230 y 231.

Antes que toda consideración, Smend propone la siguiente: “los derechos fundamentales son los representantes de la vida estatal contenido en la Constitución”.⁴⁴² Ésta es la clave que los descifra y los convierte así en cosa viva, que también los relativiza y los hace “poner los pies en la tierra”. Sos-tuvo el legendario profesor, que

el sistema que conforman los derechos fundamentales, en tanto que *son un todo fundamentado y condicionado históricamente, debe ser objeto de un estudio puramente histórico*. La jurisprudencia no puede prescindir de este estudio por tres razones. En primer lugar, porque la legitimidad que proporciona el sistema de los derechos fundamentales constituye una definición del ordenamiento jurídico positivo y porque una de las principales tareas del derecho consiste en concretar el tipo y el grado de legitimidad que posee un ordenamiento jurídico positivo. En segundo lugar, porque es posible encontrar en ellos ciertas reglas para la interpretación del derecho positivo. Y, por último, porque los derechos fundamentales, en tanto que *pertenecen ellos mismos al Derecho especial, solo pueden ser aplicados como tales partiendo del contexto global en que se insertan*.⁴⁴³

La interpretación constitucional que sugiere Smend, él mismo la ensayó con el derecho fundamental de la libertad de enseñanza, “evitando tres tipos de formalismo”: prescindiendo en, primer término, del texto literal (en preceptos que no son estrictamente técnicos) a favor de una consideración de su contenido material; prescindiendo, en segundo lugar, de su investigación formalista del sujeto jurídico (participantes activos y pasivos, por ejemplo, en el derecho de petición) y del poder jurídico formal en que basan su pretensión de no ser restringidos de ser aceptada su demanda y de exigir solución a sus peticiones, buscando el sentido esencial del derecho fundamental en cuestión, pues el derecho de petición es uno de los medios constitucionalmente ideados para la integración,⁴⁴⁴ y asumiendo que es también aplicar un método formalista preocuparse tan sólo por el sentido originario de un derecho fundamental y no por la relación en que se encuentra con la totalidad del orden vital actual y con los valores constitucionales vigentes. Este arsenal teórico es útil ahora, en una dimensión desconocida en sus días por Smend, a saber: la del deber de desobediencia civil, que han venido elucidando académicos norteamericanos y alemanes de la talla de Rawls, Dworkin, Nozick, Von Appell y Habermas. Que un antiguo texto como el

⁴⁴² *Ibidem*, p. 232.

⁴⁴³ *Idem*.

⁴⁴⁴ No debe soslayarse que la preocupación integradora de la obra de Smend refleja el discurso dramático de la historia alemana hasta llegar a la derrota final y la fractura del Estado en dos entidades.

de Smend sea revivido en este tema es motivo para proclamar las virtudes de su análisis acucioso.

El contraste entre Rawls y Dworkin ya ha quedado apuntado arriba; entre Rawls y Nozick, otro ilustre harvardista, no es antitético, y requiere de recordación aquí para afinar la mirada ante el panorama de las teorías del deber de desobediencia civil.

Brevemente puede decirse que Nozick es el ideólogo y el filósofo del Estado mínimo ultramínimo, recortado —se dice y él lo dice— en aras de la libertad individualista y sus sagrados derechos. De entrada, en el prefacio de la obra referida, adelanta:

mis conclusiones principales sobre el Estado son que un Estado mínimo, limitado a las estrechas funciones de protección contra la violencia, el robo y el fraude, de cumplimiento de contratos, etcétera, *se justifica*; que cualquier Estado más extenso violaría el derecho de las personas de no ser obligadas a hacer ciertas cosas y, por tanto, *no se justifica*; que el Estado mínimo es inspirador, así como correcto. Dos implicaciones notables son que el Estado no puede usar su aparato coactivo con el propósito de hacer que algunos ciudadanos ayuden a otros o para prohibirle a la gente actividades para su propio bien o protección.

Sabe Nozick, desde un principio, que actúa como “provocador” desafiante, aunque precavido, pues añade: “muchas personas rechazarán inmediatamente nuestras conclusiones, en la inteligencia de que no quieren creer en nada tan aparentemente insensible hacia las necesidades y sufrimientos de los otros. Conozco esta reacción; era la mía cuando comencé a considerar estas ideas”.⁴⁴⁵

Su tesis, tajante y muy acotada, es clara; no lo es, en cambio, su afirmación de que el Estado mínimo es inspirador, a no ser que refiera a la imaginación febril de la “Reagan, Thatcher and Sons, Company Unlimited”, que se adhirió, en los hechos, a su visión minimalista (¿empobrecedora?) de lo jurídico-político, aunque con consecuencias muy distintas a las académicas del ilustre profesor norteamericano, quien, acaso, no calculó el costo del daño que sus propuestas provocarían en la nueva sociedad global, que en 1974, fecha de la edición primera de su obra, no podía aún siquiera avizorarse aunque se gestaba, subterránea y aceleradamente, el desmantelamiento sistemático del Estado del bienestar y se ponían en circulación los dogmas

⁴⁴⁵ Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, traducción al castellano de Rolando Tamayo Salmorán, México, FCE, 1988, p. 7.

y catecismos contemporáneos de La Mano Invisible, pesadilla de la social-democracia y del “liberalismo social” de aquellos días, briosos y conflictivos.

Nozick confiesa: “puesto que comienzo con una formulación vigorosa de los derechos individuales, trato seriamente *la afirmación anarquista* de que el Estado, en el proceso de mantener su monopolio del uso de la fuerza y de proteger a todos dentro de un territorio, *necesariamente* ha de violar los derechos de los individuos y, por tanto, es intrínsecamente inmoral”. Contra esa afirmación sostengo que el Estado surgiría de la anarquía (tal y como es representada en el estado de naturaleza de Locke), aunque nadie lo intentara ni tratara de provocarlo. Surgiría por un proceso que no necesita violar los derechos de nadie.

Seguir este argumento conduce a una diversidad de cuestiones: ¿por qué las tesis morales implican restricciones indirectas a la acción, más que estar simplemente orientadas a fines? Las razones de por qué ciertas acciones están prohibidas antes que permitidas; la inexistencia de la teoría de la disuasión del castigo; el principio de equidad de H. Hart (*principle of fairness*); la detención preventiva...⁴⁴⁶ cuestiones que, con otras, son planteadas por Nozick para investigar “la ilegitimidad moral del Estado y de la anarquía”.

A la justicia, la teoría redistributiva, necesitada de un Estado poderoso y multifacético, opone Nozick su peculiar teoría de la justicia, la teoría retributiva diseñada para contender con Rawls. La dimensión utópica no le es ajena, pues la exploración filosófica es indispensable —sostiene— para descifrar la clave de la relación entre los derechos y el Estado, asumiendo —cosa que le honra y singulariza, exaltando su valía intelectual— que no son ni infalibles ni definitivos sus planteamientos. “En verdad, la manera visual de presentar trabajos filosóficos me confunde. Las obras de filosofía están escritas como si sus autores creyeran que son, absolutamente, la última palabra sobre el tema. Pero seguramente, no es cierto que cada filósofo piense que, gracias a Dios, finalmente él ha encontrado la verdad y construye una fortaleza inexpugnable a su alrededor” (un poco a la manera de algunos kelsenianos latinoamericanos de la década del setenta). Nozick prefiere la actividad de “taller” filosófico, mucho más modesto, pero interactiva y abierta.

La Mano Invisible de Adam Smith (“cualquier individuo solo piensa en su ganancia propia, pero en éste, como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones”) le parece a Nozick portadora de virtualidades heurísticas, y a esta hipótesis confía su discurso sobre el Estado, afirmando que las explicaciones de los fenómenos por una Mano Invisible procuran un mayor entendimien-

⁴⁴⁶ Nozick, *op. cit.*, pp. 8 y 9.

to del que producen las que lo consideran provocados por designio, como objeto de las intenciones de los individuos.⁴⁴⁷

Una explicación *de mano invisible* explica lo que *parece ser* el producto de un designio intencional de alguien, como *no causado* por la intención de nadie. Al tipo *opuesto* de explicación podríamos llamarlo *de mano oculta*. Una explicación de mano oculta explica lo que parece ser meramente un conjunto desconectado de hechos que (ciertamente) no es producto de un designio intencional de un individuo o de un grupo. Algunas personas también encuentran satisfactorias estas explicaciones, como lo muestra la popularidad de las teorías de la conspiración.⁴⁴⁸

El problema de acudir a ambos tipos de explicación estribaría en aclarar, “por un lado, cada supuesto conjunto de hechos aislados sin designios intencionales o bien la coincidencia como producto de un designio intencional y, por el otro, cada supuesto producto intencional de un designio como conjunto de hechos sin designio”.

Nozick sostiene que, descartadas las agencias de protección privada como equiparables al Estado, éste se caracteriza “por reclamar un monopolio sobre la decisión; se reserva para sí el derecho único de legislar sobre la legitimidad y permisividad de cualquier uso de la fuerza dentro de sus límites (condición que Kelsen ya había advertido muchos años antes, desarrollando a Weber desde el saber jurídico, asunto que H. L. Hart ha disectado)”.⁴⁴⁹

Más aún, el Estado reclama el derecho de castigar a todos aquellos que violen su pretendido monopolio.

El monopolio puede ser violado de diferentes maneras: 1) una persona puede hacer uso de la fuerza aunque no sea autorizada por el Estado para hacerlo; 2) aunque sin usar por sí mismo la fuerza, un grupo o una persona puede establecer otra autoridad (y quizá pretender incluso, que es la única legítima, como De Gaulle frente al gobierno de Vichy), para decidir cuándo y por quién el uso de la fuerza es apropiado y legítimo. *No es claro si un Estado debe exigir el derecho de castigar al segundo tipo de infractor* y es dudoso si cualquier Estado realmente se abstendría de castigar a un grupo considerable de infractores dentro de sus límites. Una condición necesaria de la existencia de un Estado es que éste anuncie que, hasta donde pueda, teniendo en cuenta el costo de

⁴⁴⁷ Afirmación problemática, no demostrada o comprobada a cabalidad. ¿No sería mejor admitir de plano la presencia del azar?

⁴⁴⁸ Nozick, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁴⁹ Kelsen, H., *Teoría pura del derecho y Teoría del derecho y el Estado*; Hart, *El concepto de derecho*.

hacerlo y otros factores, castigará a cualquiera a quien descubra que ha hecho uso de la fuerza sin su autorización expresa.

Es el “Estado policía” del liberalismo clásico el “Estado mínimo” mayor analizado en la historia del pensamiento según Nozick, pero no le convence del todo, sino el Estado ultramínimo, con la adición de un “plan de cupones” del tipo de Milton Friedman, financiado con recursos fiscales.

En la medida en que el Estado-policía parece ser redistributivo al constreñir a ciertos individuos a pagar por la protección de otros. Si decimos de una institución, que toma dinero de algunos y lo da a otros, que es redistributiva, dependerá del porqué de tal operación. Devolver dinero robado o compensar por la violación de derechos no son razones redistributivas. *El defensor del Estado ultramínimo, grandemente interesado en proteger los derechos contra su violación, hace de ésta la única función legítima del Estado y proclama que todas las otras funciones son ilegítimas porque implican, en sí mismos, la violación de derechos.* Puesto que concede un lugar preponderante a la protección y a la no violación de derechos, ¿cómo puede apoyar el Estado ultramínimo que, pareciera, deja desprotegidos o mal protegidos algunos derechos de las personas? *¿Cómo puede sostener esto en nombre de la no violación de derechos?*⁴⁵⁰

Nozick sale al paso de las previsibles objeciones a esa suerte de “utilitarismo de derechos”, es decir, al cálculo de minimizar las violaciones de derechos:

esto aún requeriría de nosotros que violáramos los derechos de algunos cuando, al hacerlo así, minimizáramos la cantidad total sopesada de la violación de derechos en la sociedad. Por ejemplo, violar los derechos de alguien podría disuadir a otro de su intento de violar gravemente derechos... En contraste con la incorporación de derechos *en el estado final* por alcanzar, uno podría colocarlos como restricciones indirectas *a la acción por realizar*. Los derechos de los demás *determinan las restricciones* de nuestras acciones.

Así pues, si se quiere traducir esto a la acción orientada por fines, la fórmula es:

entre aquellos actos que están a nuestro alcance y que no violan aquellas restricciones (R), actúese de tal manera *que se maximice el fin* (F). Aquí los derechos de otros limitan nuestra conducta orientada hacia fines... Esta tesis difiere de la que trata de integrar las restricciones indirectas (R) al fin (F). La tesis de las

⁴⁵⁰ Nozick, *op. cit.*, pp. 39 y 40.

restricciones indirectas nos prohíbe violar estas *restricciones morales* en la consecución de nuestros fines, mientras que la tesis cuyo objetivo es minimizar la violación de esos derechos nos permite violar los derechos (las restricciones) si disminuye su violación total en la sociedad... La posición sostenida por este defensor del Estado ultramínimo será congruente si su concepción de derechos sostiene forzarle a Usted a contribuir al bienestar de otros, viola los derechos de Usted; mientras que si alguien no le proporciona a Usted las cosas que necesita imperiosamente, incluyendo cosas esenciales para la protección de sus derechos, no viola *por sí mismo* sus derechos, aún si esto evita que sea más difícil violarlos. Esta concepción será consistente siempre que no admita que el elemento monopólico del Estado ultramínimo es, en sí mismo, una violación de derechos. Que esto sea una posición congruente no significa que sea aceptable...⁴⁵¹

En la mejor escuela del liberalismo, Nozick recuerda que las restricciones indirectas a la acción reflejan el principio kantiano subyacente de que los individuos son fines y no simplemente medios; no pueden ser sacrificados y usados sin su consentimiento para alcanzar otros fines. Los individuos son inviolables. (Pero) la filosofía política se ocupa únicamente de ciertas formas en que las personas no pueden usar a las demás primordialmente sometiéndolas a agresión física contra ellas. El apotegma kantiano quedaría reformulado como sigue: “Actúa de tal manera que trates siempre a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, sólo como medio sino siempre y al mismo tiempo como fin”.

Las restricciones indirectas expresan la inviolabilidad de las personas. Se pregunta Nozick si puede dicha inviolabilidad tener excepciones en aras de un bien social mayor, como cuando acudimos al dentista a fin de evitar complicaciones dolorosas o cuando alguien se somete a dieta a fin de mejorar su aspecto y su salud. Es el costo por alcanzar un bien superior.

¿Por qué no sostener, de forma similar, que ciertas personas en razón de un bien social superior, tengan que soportar algunos costos que beneficien a otras personas en razón de un bien social superior? Sin embargo, no hay *ninguna entidad social dotada de bienes que pudiera soportar algún sacrificio por su propio beneficio. Hay sólo personas individuales diferentes*. Usar a uno de estos individuos en beneficio de otros es usarlo a él y beneficiar a otros, nada más.

El problema aquí, según lo advertimos, es este individualismo extremo que descarta, sin argumentos, que existan cosas como comunidades, colectividades, personas morales (jurídicas), cuya desaparición es imposible de

⁴⁵¹ *Ibidem*, pp. 41 y 42.

concebir, aun en un terreno especulativo, pero atendido a la realidad factual, postura irreal y fantasiosa.

Además, soslaya o descarta cosas tales como los sentimientos de empatía y solidaridad, comunes al hombre desde la noche de los tiempos, para no hablar del altruismo, la abnegación y el sacrificio del agente a favor del paciente. ¿Hay razones metodológicamente válidas para ello? En todo caso, no sobran en la compleja trama de la política ni en su traducción o fundamentación ideológica, y afirmar lo contrario no lleva a ningún lado, como tampoco la brutal tesis de que “no hay ningún sacrificio *justificado* de alguno de nosotros por los demás”. ¿Qué quiere decir aquí “justificado”? Porque es innegable que justificaciones las ha habido más que sobradas y que las seguirá habiendo. Si justificado quiere decir, en cambio, racionalmente inserto en los extremos presupuestos individualistas (hasta el desfiguramiento) que Nozick asume, entonces no hay “justificación”, pero tampoco una explicación satisfactoria a la luz de los hechos, y nada que no sea un divertimento intelectual se habría conseguido y ni de lejos la defensa de los derechos de cada uno frente a los otros. Ignora también que los hombres pueden no concebir que sólo valgan el interés y provecho propios y egoístas y que así no habría cristianismo ni otros credos altruistas, que no puedan ser desaparecidos por aquel golpe de pluma harvardiano, que proclama: “sostengo que las restricciones morales indirectas sobre lo que podemos hacer reflejan el hecho de nuestras *existencias separadas*. Estas restricciones reflejan el hecho de que ningún acto moralmente compensador puede tener lugar entre nosotros; no hay nada que moralmente prepondere sobre una de nuestras vidas en forma que conduzca a un bien social superior”.⁴⁵²

Las “señas de identidad” del Estado ultramínimo, según Nozick, son:

1) un sistema de asociaciones privadas de protección del que surge; 2) cómo se transforma en mínimo mediante la *redistribución* para la provisión general de servicios de protección. *Del sistema de protección privada al Estado ultramínimo media sin proceso de mano invisible, “en forma moralmente permisible” que no viola el derecho de nadie...* No sería moralmente permisible para las personas mantener el monopolio (de la fuerza) en el Estado ultramínimo sin ofrecer servicios de protección para todos, aún si esto requiere una redistribución específica. Los operadores del Estado ultramínimo están obligados moralmente a producir el Estado mínimo.

Nozick ha pretendido demostrar que el Estado mínimo es el Estado más extenso que se puede justificar, es decir, “el Estado-gendarme”, lo que no

⁴⁵² *Ibidem*, p. 45.

deja de ser una astuta y fértil provocación académica, “disparos en el concierto” del Estado del bienestar que era preciso acorralar teóricamente a fin de allanar el terreno al proyecto neoliberal globalizador, perspectiva que adquirió con el transcurso del tiempo la singular obra del profesor norteamericano, que es útil aquí a modo de campo teórico de contraste en el tema de los derechos y en el de la desobediencia civil, que, por supuesto, no aborda como no sea advirtiendo:

Dentro del marco (mecanismos de filtro y mecanismos de diseño,⁴⁵³ habrá comunidades y grupos cubriendo todos los aspectos de la vida, aunque limitados en número de miembros. Algunas cosas sobre ciertos aspectos de la vida se extienden a todos; por ejemplo, todos tienen varios derechos que no pueden ser violados, varios límites que no pueden ser cruzados sin el consentimiento de otros. Algunas personas encontrarán que esta cobertura de todos los aspectos de las vidas de algunas personas y algunos aspectos de las vidas de todas las personas *es insuficiente*. Estas personas desearán una relación doblemente total que cubra a *todas* las personas y *todos* los aspectos de sus vidas, por ejemplo, *todas* las personas en *toda* su conducta mostrando ciertos sentimientos de afecto, de amor, de disposición de ayudar a otros, *todos juntos* comprometidos en alguna tarea común importante. Considérese a los miembros de un equipo de baloncesto todos empeñados a jugar bien al baloncesto. No juegan primordialmente por dinero. Tienen un fin primario *conjunto* y cada uno se subordina al logro de este fin común anotando menos puntos de los que podría lograr de otra manera. Si todos están unidos entre sí por participación conjunta en una actividad hacia un fin común que cada uno considera como su fin más importante, entonces *el sentimiento fraternal florecerá*. Serán unidos y no egoístas; ellos serán uno. Pero por supuesto los jugadores de baloncesto no comparten el más alto fin; tienen familias y vidas separadas. Aún así, podríamos imaginar una sociedad en que todos trabajaran juntos para alcanzar el más alto fin, el cual comparten. En este marco, cualquier grupo de personas puede entonces coaligarse, formar un movimiento, etcétera. Pero la estructura no garantiza o asegura que habrá algún fin común que todos persigan. No es necesario decir que cualquier persona puede tratar de unir espíritus afines, pero cualquiera que sean sus esperanzas y anhelos ninguno tiene el derecho de imponer su visión de unidad sobre el resto.⁴⁵⁴

La defensa a ultranza de preconcepciones (la noción de “vidas separadas”, las “monedas” de su teoría moral, el rechazo a nociones como empatía y solidaridad, su ahistoricismo radical) ha llevado a Nozick a proclamar

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 300.

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 312.

la fraternidad, esa vieja consigna revolucionaria, ¡en un partido de basket!, lo que puede ser muy divertido, pero insuficiente y empobrecedor. Su afirmación de que nadie tiene derecho de imponer su visión de unidad es una perogrullada a estas alturas. Concluye contra Jefferson:⁴⁵⁵

Una corriente persistente del pensamiento utópico es la sensación de que hay algún conjunto de principios suficientemente obvios como para ser aceptados por todos los hombres de buena voluntad, suficientemente precisos para guiar de manera inequívoca en situaciones particulares, suficientemente claros de manera que todos capten sus dictados y bastante completos para cubrir todos los problemas que surgirán. Como no supongo que existan tales principios, no supongo que la esfera política desaparecerá. El desorden de los detalles de un aparato político y los detalles de cómo puede ser éste controlado y limitado no encajan fácilmente dentro de las esperanzas de un sugestivo y simple esquema utópico. ¡Helas!

Pues arribar a lo largo de cientos de ingeniosas y hasta escandalosas páginas a esa conclusión no valía el esfuerzo empeñado. Además, y Nizock lo sabe, nadie nunca se ha adherido del todo a esos “principios” del inventario inventado por el eminente ensayista, si acaso al primero, el de las “verdades evidentes” que fundaron la republica norteamericana,⁴⁵⁶ cuya negación resulta una soberbia intelectual decepcionante en lo moral y teóricamente inconsistente.

Mientras Dworkin, Rawls y Nizock trabajaban altos temas filosóficos en sus universidades, algunos de los cuales hemos abordado en anteriores páginas, la vida seguía su curso en las calles y la política se alejaba crecientemente de las demandas por mejorar el sistema de derechos contra la segregación racial y contra la conscripción de las guerras de Vietnam y Cambodia. Millones marcharon, se “sentaron” en plazas y parques, en Estados Unidos y en Europa difundieron volantes, pintaron muros públicos, compusieron airadas canciones, inventaron legendarias consignas (“prohibido prohibir”) y acudieron a la televisión y a la radio para esparcir por el vasto espacio de los sesenta y setenta su rechazo a un sistema social y político desgastado y en crisis de legitimidad (que tuvo su momento álgido durante Watergate), son “los años utópicos 1968-1978”, que ha dicho Gil Delannoï,⁴⁵⁷ años “contestatarios”, como se empezó a decir entonces para calificar las “rupturas

⁴⁵⁵ Carrillo Prieto, *El primer momento...*, *cit.* (esp. el capítulo “Nomoarquitectura”).

⁴⁵⁶ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*, especialmente el capítulo sobre la obra de Lynn Hunt.

⁴⁵⁷ Delannoï, Gil, *Les années utopiques*, París, La Découverte, 1990.

generacionales” que tanto alarmaron en aquellos días a los bien pensantes triunfadores en la Segunda Guerra. La generación de sus hijos, los del *baby boom*, decidió modos sociales y personales para hacer su mundo: las comunas, la píldora los conciertos de *rock*: Woodstock Dylan, Janis Joplin, Joe Cocker; la trashumancia de los marginales Kerouac y Bowles encendieron la imaginación de muchos jóvenes, hijos de un Estado del bienestar que en 1968 ya tocaba a su fin. La muerte, en 1969, de Eisenhower y de Ho Chi Minh también cavó la sepultura de la ideología ardiente de la Guerra Fría, cada vez más insensata y disfuncional. Los asesinatos de Kennedy y de Martin Luther King provocaron gran desaliento e indignación, y todo apuntaba a graves confusiones sociales y políticas y a enfrentamientos ciudadanos con los poderes públicos: crítica del presidencialismo irrefrenado; crítica del Congreso insensible y de un Poder Judicial insensato. Pero, también, crítica de la universidad y de la Iglesia, crítica omnipresente, omniabarcante, pero no omnipotente, ni siquiera para cambiar el estado de cosas, apenas para disecarlo y para proponer “nuevos paradigmas” y nuevos horizontes. Era la típica inflexión histórica: un mundo viejo no acababa por morir, y el nuevo no llegaba aún a nacer, escenario que estaría colmado de fértiles personajes, que aún conservaban el optimismo ilustrado, y que profesaban el más radical escepticismo, hasta el nihilismo. Los cuadros de Bacon son quizá la más desgarradora expresión de las alineaciones de entonces y de hoy y de la soledad que amenazaba ahora al hombre, destruidos los antiguos lazos familiares, religiosos y solidarios colectivos.

Son los años de Nixon y Kissinger, que se abren precisamente después del Mayo de los Jóvenes, que conducirá a despedir hacia Colombey de Deux-Eglises a la Esfinge Francesa para que Malraux pueda urdir y encender una hoguera de encinas y a un De Gaulle apocalíptico y sentencioso, su alter ego, en donde “ego” tiene todo el arsenal imaginable, y “alter”, casi no importa. Pronto, “2001” de Kubrik y su fascinante vals de planetas, llevará a otras dimensiones “la conciencia cósmica” (es un decir) del género humano, al tiempo que resumía la fascinación por otro mundo, aunque fuera puramente material, y con “Hal”, la denuncia de la técnica hostil al hombre, infernal e inmisericorde, que hay que desenchufar (con todo y su balbuciente canción de cuna) para que la gestación de una nueva especie de *sapiens*, allende el sistema solar, pueda por fin, anunciarse.

Es también la crítica de la violencia técnica, pues en la pantalla la primera herramienta, el fémur pelado, el hueso contundente, fue arma mortífera agresivamente contradictoria de los anhelos de la generación del “amor y paz”, para quienes Bonnie y Clay son “revolucionarios” antes que viles

atracadores, y que exigen a los Doors “encender el fuego” como el del graduado y la señora Robinson.

Ésos fueron los días de una suerte de felicidad, amenazada desde todos los flancos, a pesar de ya ser “dueña” la especie humana de la mitad luminosa de la Luna de Armstrong. La sociedad, para Chaban-Delmas, era una “sociedad bloqueada”, que demandaba un nuevo contrato social, como el que intentó, pagándolo con su vida, Salvador Allende, y con su libertad, Soljenitsyne.

El cine también expresa pulsiones y contradicciones, y los adultos recién llegados se vuelcan en festivales y muestras, fieles a F. Truffaut, Pasolini, W. Allen, S. Leone, L. Visconty, Lelouch y Costa Garvas, cuya “Zeta” arma un escándalo un tanto ingenuo y artificial. En los cafés de la Rive Gauche se discute a Deleuze y a Foucault, mientras la muerte carga con millones en Biafra, emblema de la atroz inequidad del mundo, que Regis Debray quiso trastocar, romántica y desaprensivamente, tanto que acabaría ganando una celda “de por vida” (en principio) en Bolivia, desde donde comienza su “crítica de las armas” en un francés vigoroso, aunque no del aliento que supo insuflarle a la lengua Tournier en *Le Roi des Aulnes*, gracias al cual se levantó con el Gouncourt en 1970.

El Padrino empieza a transmutarse para algunos en un maquiavélico tratamiento del cinismo, un mal desgranado, aplauso a la exposición cruda de las realidades de todo poder y de la admisión desnuda de las convivencias entre mafias y política y entre las mafias y la Iglesia católica, ya en trance de involución a pesar del infierno personal de Paulo VI, enfrentado al asesinato de Aldo Moro por las “Brigatas Rossas” y otros agentes que Sciassia describió magistralmente al novelar la debacle política italiana, en la que hasta los profesores de filosofía del derecho de Bolonia tenían una veladora encendida junto a su metralleta, lo que no se sabría sino después de mucho tiempo, mientras el creciente exilio latinoamericano cantaba por todo el mundo lo de Violeta Parra y se arrullaba con *El Cóndor Pasa* (versión Simon and Garfunkel), que también llegó a China, donde el sonriente astuto Chou en Lai le ofrece té verde a Kissinger antes de que Mao recibiera a Nixon en Pekín, en medio del mar de lamentaciones de Formosa, sobre todo al ver sentado a los comunistas adversarios en el Consejo de Seguridad de la ONU.

Bettelheim lanza a “los hijos del sueño” a una comparecencia pública demoledora, y Barthes hace convivir a Loyola, Sade y Fourier, amalgama que provoca los aspavientos conservadores de rigor. Illich rechaza la escuela autoritaria, memorizante e individualista, para “descolonizar” al niño, mientras Sartre reaparece con el idiota prodigioso de la familia Flaubert a su lado. Perón resurge en Buenos Aires con una Evita de bisutería y magia

negra, mientras el mundo conoce de canibalismos en las heladas alturas de los Andes y, algunos, del suicidio del viejo colaboracionista H. de Montherlant, rodeado su lecho mortuario de fantasmas y de secretos indecibles. Picasso pinta un último autorretrato en 1972.

Al año siguiente Watergate lo colma todo; regresan a casa los primeros soldados norteamericanos prisioneros en Vietnam, y, por vez primera un afroamericano es alcalde de Los Ángeles. Kissinger alcanza la cima de la Secretaría de Estado, y Allende, la sima de una tumba, ideada y telecomandada por Washington, como tanto se ha dicho. Comenzaba la “guerra del petróleo”, y la pesadilla recurrente de la “excepcionalidad” sionista del Estado artificial (fabricado por Inglaterra y Rothschild para judíos de la diáspora), ensombrecía una vez más al mundo con la guerra del Yon-Kippur, mientras Carrero Blanco subía en coche hasta la azotea, de paso a sus devociones matinales, que ahí concluirían explosivamente. La aparición del cometa Kohutek “lo pronosticaba” así, mientras desaparecían de entre los vivos Lyndon B. Johnson, Ben Gurion y Walter Ulbricht, ¡tan simpáticos los tres! Mejor era quedarse, a falta de otros muchísimos, con el “placer del texto” que promovía R. Barthes, y así paliar en algo y con Cioran “el inconveniente de haber nacido”, era importante con G. Halimi, “la causa de las mujeres”, que caminaba ya con pleno entusiasmo. Jacques Maritain, el papa laico de L’Intitute Catholique de París, llegaba al término de sus días y, con él, el neotomismo de Lovaina y Friburgo, admirables todavía.

Maurice Bejart hacía furor con sus ballets, innovadores y audaces, mientras la orquesta mejor del mundo perdía a Otto Klemperer, y F. Hardy inspiraba otras canciones que las suyas, al lado de “The Pink Floyd” y “Deep Purple”.

Comienza en 1974 la democratización portuguesa con claveles en vez de balas a cargo de los militares, todo un contraejemplo histórico, y F. Girod, admirable, encabeza en Francia un ministerio ejemplar, el de la Condición Femenina. Los votantes ya pueden ahí serlo desde los dieciocho años. Brinca a la escena Yasser Arafat, con su propuesta de un Estado multicultural y multirreligioso, el Estado palestino, para disolver, al mismo tiempo, al de Israel. Patricia Hearst, la inquieta y guapa heredera, acaba uniéndose a sus raptos simbióticos, horrorizando a “la clase ociosa” norteamericana. Carpentier, antipático de Cabrera Infante, concluye su barroco concierto, y el antipático de Cela su “Don Camilo”, pero lo que más importa: Soljenitsyne publica *El Archipiélago Gulag*, aunque sea otro quien ganará el Nobel del año, en el que Charles Lindbergh terminará aterrizando en el cielo: Pascal Lainé tendrá también el suyo con el Goncourt, mientras Dylan es ya impareable, junto a Eric Clapton y los Rollings. Ernst pinta *Mon ami Pierrot*. Fallece

el gran Khan, arquitecto muy disfrutable. Para 1975, Margaret Thatcher sustituye a E. Heat, ya en camino franco para convertirse en una férrea señora, legendaria también por su enorme peinado de varios pisos, un yelmo amarillo sin un solo pelo fuera de lugar. Para cubrir su cráneo decepcionante, estuche de no más de tres o cuatro ideas a lo sumo. En agosto, 35 Estados independientes firman la Declaración de Helsinki, a fin de “preservar la paz, los derechos humanos y los intercambios científicos”. Franco, para variar, hace de las suyas condenando a muerte a cinco activistas en medio de la reprobación mundial, y a pesar de la súplica papal de clemencia, poco antes de que Juan Carlos, designado como sucesor del caudillo moribundo, tomara, precaria y provisionalmente por vez primera, las riendas del Estado.

El 9 de octubre la Guerra Fría es una reliquia histórica, cuando se encuentran en la estratosfera (o más arriba) las naves Apolo y Soyouz. El mundo de acá abajo instituye El Año Internacional de la Mujer, que es también el del Otoño del Patriarca colombiano y de la Tierra Nostra del mexicano. La vida intelectual francesa ebulle con Barthes y su autojustificación, con Bordieu y su revolución, y celebra la aparición de *Surveiller et Punir* con que Foucault ingresa al Empíreo. Glaucksmann propone una “cocinera devoradora de hombres”, Iván Illich, la “Némesis médica”, mientras Leroy-Ladurie historia a Montaignou, la aldea occitana, y V. Jankelevitch analiza *La nostalgia* y *Lo irresistible*. Gastón Gallimard, controvertido y camaleónico, entrega ese año sus complicadas cuentas al Creador. Truffaut triunfa con la *Histoire d'Adèle Hugo*, y se lleva el “grand prix du cinéma français”. El público espectador acaba por conocer a “todos los hombres” de Nixon en el filme de J. Pakula. El mundo entero se ensombrece con el laberíntico asesinato de Pasolini en playas romanas, ahogado en el misterio todavía. Gloria Gaynor llena las discotecas con *Never can Say Goodbye*. Al comenzar 1976, dos mil abogados descienden por las calles manifestándose en París, y el Concord recibe los permisos para aterrizar en Washington y en Nueva York. Videla arresta a Isabel Perón y consuma un golpe de Estado, o lo que quedaba de él después del íntimo brujo López Rega. Los socialistas festejan el triunfo de Mario Soarez, el lisboeta, y Sudáfrica se enciende con los cientos de muertos de la represión de Soweto, mientras Rodesia acepta el plan angloamericano para resolver el conflicto racial. La viuda de Mao es arrestada junto con La Banda de los Cuatro, envuelto todo el proceso en conjeturas y enigmas. Carter triunfa en la contienda electoral, mientras la sonda Viking trasmite las primeras imágenes de la superficie marciana. Los mares recobran sus derechos gracias a la Conferencia ad-hoc de la ONU, Fredmann arrebató el Nobel de Economía, y Grainville, el Goncourt, con *Les Flanboyants*, sin importar que Perec y A. Robbe-Grillet hubieran publicado *Alphabets* y

Topologie pour une cité fantome, respectivamente. Para S. Bellow fue el Nobel de Literatura, y para Malraux, el sepulcro y la inmortalidad a cambio de la presea que nunca llegó hasta él.

Las librerías exhiben *Positions*, de L. Althusser, y *La volonté de Savoir*, de Foucault junto al enorme ensayo de Ph. Arlés sobre la muerte en Occidente y, brillante Garaudy, *Le Projet Espérance*, que entonces todavía caminaba entre los vivos, aunque ya trastabillante. Heidegger, que parecía inmortal, fallece, y el mundo también pierde a René Casin, el jurista de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948. “Rocky” Stallone entretanto bate récords de taquilla, y Truffaut, casi sin taquilla, logra *L’Argent de poche*, y el mundo mejora con su película, como el grandioso *1900* de Bertolucci y los *Cadáveres exquisitos* de Rosi, el *Taxidriver* de Scorsese y *La última locura* de Mel Brooks... El mundo del sonido educado recibe a Luciano Berio un *Coro*, y de J. Cage, *Renga siuith Apartment*, pero pierde a B. Britten, pomposo, y el todavía plebeyo Elton John surge *Don’t go Breaking my Heart*, mientras Ramsés el Grande provoca interminables “colas” frente al Grand Palais, y G. de Chirico otras, pero discretas, ante su *Fin de Siècle*. Las fronteras de género parecieron difuminarse al salir a la venta el primer número de *Vogue Hommes*, espejo del narcisismo masculino.

Checoslovaquia ocupa la atención mundial en 1977; la violación sistemática de los derechos humanos lleva a la “Charte 77”, que contienen la protesta de intelectuales y políticos ante el endurecimiento del régimen del “socialismo” real, una jaula real, una enorme jaula de barrotes soviéticos con una clase obrera pobre, oprimida y cautiva. Claro que los partidos comunistas vernáculos pusieron el grito en el cielo ante lo que calificaron como otra maniobra del enemigo, el capitalismo monopolista, y recordaron a sus fieles cuán astuto había sido siempre, por lo que era obligado no dejarse engañar.

En Sudáfrica, los obispos de la Conferencia Episcopal condenan el *apartheid*, y Giscard d’Estaing ordena un embargo contra el régimen de aquellos blancos, obtusos o perversos, o ambas cosas a la vez. Carter se gana la rechifla del cartel judío al reconocer los derechos del pueblo palestino sobre la patria, expropiada por ese mismo cartel, muchos años antes. Indira Gandhi pierde las elecciones, y el Congo sufre su enésimo baño de sangre, ahora obsequiado por el coronel Opango. El partido de La Pasionaria y de Carrillo sale, por fin, de la clandestinidad, y España celebra primeras elecciones legislativas, después de larga noche dictatorial. En septiembre se firma el tratado Carter-Torrijos, que devuelve la soberanía del canal al pueblo panameño. Para noviembre, el régimen sudafricano es ya impresentable, y el Consejo de Seguridad de la ONU vota unánimemente un embargo de armas, mien-

tras el pintoresco y sanguinario Bokassa se hace coronar “Emperador de África Central”.

En octubre, Amnistry International recibe el Nobel de la Paz. Francia salta de júbilo al ganar el equipo nacional de *rugby* el torneo de las Cinco Naciones, es decir, la larga guerra contra el adversario secular, “la pérfida Albion”, que lo fue también con el balón; la revancha, dulcísima. Debray publica su laureado *La Neige Brûle*, Modiano, su *Álbum de familia*, y Cortázar, sus *Historias de cronopios y famas*; cuando todos queríamos ser cronopios, Octavio Paz realiza la hazaña de pasarlo todo en claro ¡dichoso él! Para lo realmente serio, Barthes contribuye con sus “fragmentos amorosos y discursivos”, y Benoist publica la *Pavana para una Europa difunta*, aun cuando la muerta no lo estuviera del todo. Santiago, el de Paracuellos, publica entre gritos y sombrerazos, su *Eurocomunismo y Estado*, y B. H. Levy contraataca con *La barbarie de rostro humano*. M. Tournier hace el regalo del *Viento paráclito*, y *Le Monde* adquiere la calidad de diario nacional por el número de sus lectores, “gauchistes” la mayoría de ellos, con numerosos latinoamericanos suscritos al emblemático cotidiano intelectual.

Truffaut vuelve a escena con *El hombre que amaba a las mujeres*, Resnais se lleva el “César” del cinema francés con *Providence*, y Woody Allen gana el Oscar con *Annie Hall*. G. Lucas dispara la primera bala de su interminable guerra galáctica, y Scorsese alegra la vida con *New York, New York*. Muere el otro gran Marx, Groucho, y entonces la vida se entristece de nuevo, mientras Chaplin se desvanece. Mariae Laforet canta su *Il a neigé sur yesterday*, Shila, *Singing in the rain*, y Covington lanza su patética *Don't cry for me Argentina*, más célebre aún que la propia *Evita* de Rice y Lloyd Weber. El mundo canturrea con los Bee Gees *How deep is your love?*, pregunta abismal.

Esta “década utópica”⁴⁵⁸ concluye en 1978, y está toda marcada por 1968, por “l'esprit de mai”, ya nada volvería a ser como antes, ni el psicoanálisis ni el estructuralismo, ni siquiera el marxismo, ni tampoco la democracia. El feminismo fue otro de los signos duraderos de esos diez años desmesurados. En el último, Aldo Moro sufre pasión y muerte a manos de las truculentas Brigadas Rojas de Curcio, y se abandona el patrón oro, en mor de la flotación de la moneda, mientras zozobra Somoza en el istmo centroamericano. Irán, que venía de los fastos de Reza y su Persépolis de Disney celebrando un milenio (no se supo nunca de qué), está en todos los titulares por las inconsecuencias homicidas del *sha*. El *ayatolah* Khomeyni lanza su llamado a la resistencia contra la tiranía, frotándose las manos, al urdir inmediatamente la suya propia, que pronto emergería violenta. El

⁴⁵⁸ Delannoi, Gil, *op. cit.*, De la obra proceden la mayor parte de datos y fechas.

carismático Karol Wojtyła es designado por el Espíritu en la Sixtina y, como un alud, gana fuerza y velocidad descendiendo por una pendiente intransigente y anacrónica, dogmática e intolerante, desmantelando la Teología de la Liberación para implementar a cambio la Teología de la Resignación.

Un nuevo estremecimiento de horror recorre los titulares de los diarios, que anuncian el suicidio colectivo de cuatrocientos hombres y mujeres fanatizados por el “predicador” norteamericano, J. Jones, en Guyana. Un asombro se sucede a otro; se descubre en China el ejército de terracota de *grandeur naturel*, viejo de 2,0000 años. Nace en Londres “Louise”, el primer bebé de probeta, que dejó a todo el mundo con el ojo cuadrado. Dumezil y sus dioses indoeuropeos ingresan triunfantes a la Academiè, Modiano encuentra unas “bodegas oscuras”, y Perec regala una cumbre literaria “vie, mode d’emploi”. Semprún, siempre joven, publica la apasionante *Autobiografía de Federico Sánchez*; C. Lelouch exhibe *Robert et Roberte*, y Spielberg hace soñar con sus encuentros cercanos de tipo tercero y sus cinco notas, mientras un tal Barry Manilow “no puede sonreír sin alguna razón”, lo que no era de extrañar. Después, y ya en 1979, el ayatolah regresará a Teherán de su exilio francés, el *sha* correrá a refugiarse en Egipto, y Hussein llegará a la presidencia de Irak. La toma de rehenes de la embajada de Estados Unidos en Irán establecerá los términos de una grave crisis, y Teresa de Calcuta conmoverá a un mundo en el que el altruismo y el sacrificio personal por el bienestar de otros parecían haber sido desterrados para siempre, y que, sin embargo, la premia y reconoce con el Nobel de la Paz de 1979.

La secuencia que hemos hilvanado arriba puede ayudar a delinear el marco social, intelectual y artístico del fenómeno de la desobediencia civil y a comprenderla mejor, ya que fue criatura de aquellos años, pletóricos de cambios y de novedades sorprendentes y casi siempre, felices.

Esa eflorescencia de la década “68-78” venía de una larga tradición angloamericana: “la protesta de izquierdas como forma de vida”⁴⁵⁹ —siente de la desobediencia civil— el “pasatiempo nacional americano e inglés, rival del beisbol y el cricquet”, lo que es mucho decir de pueblos tan ansiosos de desafíos y lances, de competencias y victorias, con las que, creen algunos, se ha ido forjando el carácter idiosincrático de los anglos, uno individualista, pero muy capaz de empresas colectivas y de hazañas de benéfica solidaridad, orgullosa de su índole gregaria, popular o elitista, que eso ahí es lo de menos.

⁴⁵⁹ Cantor, Norman F., *The Age of Protest Dissent and Rebellion in the Twentieth Century* (1969), traducción de F. de la Rosa, Madrid, Alianza Editorial, 1973, pp. 222-243.

En la década de 1930, ningún grupo se adaptó con más vigor al espíritu de los tiempos que el de los universitarios radicales. Esta generación universitaria era muy diferente de la de F. Scott Fitzgerald. El diploma de la era de la Depresión había perdido buena parte de su valor, y los graduados de los años treinta constituían lo que con nombre apropiado se llamaba “la generación sin salida”.

Las tradiciones burguesas de las universidades fueron el primer objeto de la protesta estudiantil. No fue un “revolucionario” —advierte con guiño sarcástico Cantor— quien en 1932 lanzó el ataque, son Reed Harris, el director con espíritu de cruzado del *Spectador* de la Universidad de Columbia. Harris no era más que un joven serio y progresista, a quien cargaban las estupideces de la vida universitaria. Ridiculizó en las páginas del *Spectador* a esa vaca sagrada de los centros universitarios: el sistema de fraternidades; indignó a los conservadores al recomendar que se votara por el socialista Norman Thomas y, finalmente acabó con la paciencia de la administración universitaria al denunciar con sus sátiras al todo poderoso Rey Rugby.

Cuando Harris dirigió sus descargas con otros males como las condiciones de trabajo de los meseros y lavaplatos, en los comedores universitarios, la administración lo agarró del cuello y lo expulsó. (Es significativo que se le haya a Harris tolerado hasta el momento en que se entrometió con la administración del trabajo asalariado y sus reglas: ahí nadie entonces podía meterse, pues el previsible “efecto multiplicador” podría tener largos alcances que la autoridad entonces quizá ya avizoraba...).

“Todos los años, los estudiantes comunistas hacían labor de proselitismo entre ese personal subalterno y en la primera mitad de la década roja sólo consiguieron reclutas a dos para la filial del partido en Columbia; los estudiantes siempre se sentían incómodos con estos representantes del proletariado”. De haber podido hacerlo hubiera sido provechoso para ellos conocer la “fórmula UNAM” del sindicalismo, animado primeramente por la izquierda, fundamentalmente por el Partido Comunista de Martínez Verdugo, que logró el Sindicato (de trabajadores administrativos) y el contrato colectivo. A diferencia de Columbia, Copilco muchos años después fue un auténtico éxito, y aquí nunca nadie se sintió clasistamente incómodo; por lo contrario, todos contribuyeron a superar el conflicto sin hacerle caso a ciertas clasificaciones más o menos irrelevantes del trabajo personal subordinado, es decir, desmitificando el trabajo intelectual como cosa superior e intangible frente al manual o de gestión administrativa; superior o no, lo que importa es la distinta naturaleza de uno y otro) “Los estudiantes se vengaron a la primavera siguiente, sacudiendo hasta los cimientos la fortaleza de Butt-

ler con dos huelgas: la primera, por la libertad de prensa dentro del recinto; la segunda, en protesta contra la guerra... En las universidades de Wisconsin, Berkeley y Columbia, en el City College de Nueva York y el Brooklyn College, las huelgas antiguerra se convirtieron en aspectos corrientes de la vida académica”. Y las distorsiones y contorsiones intelectuales comenzaron su obra destructora, poniendo al activismo y a la conciencia y sensibilidad sociales por encima de los valores académicos y el juicio crítico; algún destacado intelectual “se excusó públicamente por haber sido entusiasta, antes de su conversión al comunismo, de la literatura de Marcel Proust”.⁴⁶⁰

Los nuevos autores se reunían en las cafeterías de la Calle Catorce, en los sobabancos del Loop de Chicago o en los salones de *The New Republic* de Washington, D. C. y todos deseaban escribir el poema, la novela o la pieza teatral que describiera fielmente los avatares de los desheredados... Todos estos jóvenes escritores giraban en torno al Partido Comunista, que suministraba a sus esfuerzos literarios una base política. Pero a estos hombres se les exigía cada vez más y, al final, los comunistas, tanto se empeñaron en amoldarse a ciertas normas, que esterilizaron sus facultades creadoras. Las exigencias de la *proletcult* del arte como arma social resultaron contraproducentes para la gente de talento.

En México se oyó algo peor: la estentórea, sectaria y ridícula consigna del “pintor con metrallera” David Alfaro Siqueiros, quien después de intentar cobardemente la muerte del viejo Trostsky, de Natalia Sedova y del nieto, perpetró un panfleto cuyo título era *¡No hay más ruta que la nuestra!*, es decir la soviética, fórmula de ciega obediencia partidista. Era el fondo mismo del negro pozo de la abyección. Con el horrendo “Polyforum” de su autoría pagaría más tarde su pecado, pues no hay ahí nada como no sean abocetados chafarrinones. Así, su pintura acabó renegando de sí misma, con lo que, por otra parte, no se perdió mucho. Lo que resta de ella son tres o cuatro obras de caballete, especialmente *El diablo en la Iglesia*, algún muro en Bellas Artes y el del lado sur del basamento de la Torre de Rectoría: *La Universidad al pueblo y el pueblo a la Universidad*, el mural de tres dimensiones de mosaicos policromos a lo veneciano, valioso en sí mismo, y también por virtud de su entorno, que Siqueiros no merecía.

A lo largo de su historia —dice Carter—, la industria del automóvil había impedido la labor de los sindicatos, y las listas negras de la General Motors y sus espías en todas las fábricas se hicieron célebres, al igual que la Agencia Pinkerton de seguridad privada, un grupo de golpeadores pagados

⁴⁶⁰ Cantor, *op. cit.*, p. 229. Se trataba del editor de *The New Masses*, Granville Hices.

generosamente. Los sindicatos comenzaron a disciplinarse: para la huelga prepararon una especie de lechos en las carrocerías sin terminar, colocadas en las cadenas de montaje, bautizándolas como Hotel Astor, Ritz, Mayflower, Palace. “Los hombres se duchaban cada día, limpiaban y barrían la fábrica y procuraban no estropear la propiedad privada de la General Motors”.⁴⁶¹ Guardias privados y trabajadores acabaron por llegar a las manos; los obreros ganaron el combate rociando de espuma contra incendios a los polizontes, y después de ajustar su estrategia a la campaña publicitaria adversa que General Motors puso en marcha, lograron la capitulación de la empresa. En marzo de 1937, 192,000 personas, hombres y mujeres, participaron con sentadas como protesta.

La *sentada* se convirtió en una forma corriente de protesta: los trabajadores se sentaban por todo el país. Era una especie de manía nacional... Los empleados de “Woolworth’s” se sentaban en todos los almacenes del país. Y en Chicago las nodrizas negras se *sentaban* reclamando más paga por su leche. Los trabajadores habían encontrado su forma de protesta.⁴⁶²

La guerra civil española sirvió de válvula de escape. Entre 1936 y 1938, los liberales angloamericanos vieron en la defensa de la República española contra Franco la manera más eficaz de protestar contra la amenaza derechista. No se molestaron en estudiar a fondo las laberínticas complejidades de la política y la sociedad española, que provocaron el estallido de la guerra civil. Ni se pararon a reflexionar los motivos que pudiera tener la Unión Soviética al ayudar a la República y a las tácticas comunistas durante la guerra. No dieron importancia a la matanza de curas y monjas, perpetradas por la izquierda española, pero sí a los excesos cometidos por el otro bando. A estos liberales les bastaba con saber que en España las fuerzas de la democracia luchaban por su supervivencia contra el fascismo. España se convirtió en el Santo Grial de los hombres de buena voluntad y la guerra civil en el Armagedón de la democracia.⁴⁶³ México también pagó su cuota: Octavio Paz y Elena Garro corrieron a alistarse para viajar, con muchos otros, al Congreso Internacional de Artistas y Escritores por la Paz en Madrid,⁴⁶⁴ y el latoso de Siqueiros se hizo llamar *El Coronelazo*, quién sabe por cual imagi-

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 237.

⁴⁶² *Idem*.

⁴⁶³ *Ibidem*, p. 241.

⁴⁶⁴ Sheridan Prieto, Guillermo, *Retrato del artista con paisaje*, México, 2006. Es el más importante trabajo biográfico sobre el poeta, pleno de erudición y talento, escrito ejemplarmente. Sheridan fue muy cercano a Paz y presidió la Fundación que hoy agoniza de viudez.

nario e improbable hecho de armas de los muchos que sólo existieron en su fantasía sin imaginación, lejos del mundo, ese sí maravilloso, de las mentiras de Diego, el canibalismo incluido.

Cantor⁴⁶⁵ ha logrado un panorama de la “conmoción estudiantil en las universidades americanas”, los fenómenos sociales que las pusieron en crisis, fertilizando así la desobediencia civil de honda raigambre norteamericana; era el malestar de los hijos privilegiados de “la sociedad opulenta” que, con todo, no lograba superar la segregación racial enredada en la guerra de Vietnam, incapaz de preservar la vida de los Kennedy, motivos más que sobrados de rasgamiento del tejido social y moral de una sociedad que sentía perdida la brújula en el mundo que tanto había contribuido a construir, que ahora se mostraba reacio a reconocer su hegemonía, especialmente en Latinoamérica, con un estentóreo “yánkees go home” resonando en el continente entero. United Friut y Standard Oil eran, para muchos millones, los rasgos distintivos de la potencia mundial. Nixon, entonces vicepresidente de Eisenhower, fue puesto en grave riesgo en Caracas, cuando la multitud casi logra volcar el automóvil en que viajaba Dicky Thricky. El antiyanquismo fue entonces moneda corriente en el subcontinente. El golpe de Estado contra Jacobo Arbenz no ayudaría a mejorar las cosas, y al despedirse el Héroe de Normandía de la Casa Blanca y denunciar el peligro que el complejo militar-industrial representaba para la democracia, afloraba plenamente la caducidad del gran modelo.

El capitalismo y la democracia habían caminado juntos hasta entonces; a partir de aquel ahora, los grandes barones del dinero serían el enemigo a vencer, y los paladines de esa guerra lo serían estudiantes universitarios, algunos profesores y numerosos jóvenes, trabajadores y empleados, que simpatizaban con la protesta social que recorría, a lo ancho y largo, el país entero. Era desconcertante para los observadores la hostilidad hacia las estructuras y normas de la universidad: ahí había algo nuevo no registrado anteriormente, que encerraba componentes explosivos. Un crecimiento exponencial de la matrícula estudiantil había contribuido a hacer del campus un conglomerado de muchachos y muchachas sin rostro para la administración escolar: masificación y anonimato, en el país del individualismo exaltado, terminaron por ser intolerables, pues ni el individuo ni la tradición comunitaria de las escuelas superiores quedaban satisfechos con aquel estado de cosas; la ruptura con la autoridad académica era previsible casi fatalmente.

⁴⁶⁵ *Op. cit.*, pp. 358-382.

Las más importantes y prestigiosas universidades americanas, basadas en los modelos alemanes del siglo XIX, se fundaron y administraron para formar en ellas científicos y líderes que sirvieron a la comunidad con sus conocimientos e investigaciones. En las principales universidades americanas *nunca se recompensó lo suficiente la buena enseñanza...*; los ascensos y las cátedras en propiedad eran siempre para los profesores con obra escrita y para los que se hacían famosos por sus logros científicos fuera de la Universidad, o por sus servicios al Gobierno o a las corporaciones.⁴⁶⁶

La Universidad de Berkeley en California contaba en los sesenta 27,500 estudiantes; era una de las más pobladas del país y fue foco de aquel incendio, pues sus activistas estudiantes habían adquirido experiencia protestataria en su contacto con realidades políticas.

La “politización” de la universidad, mirada negativamente, fue grave preocupación de las autoridades, que pretendieron sofocarla y descalificarla como impropia para la vida académica, pero el movimiento Libertad de Palabra de Berkeley no sólo consiguió sus objetivos, sino que estableció una serie de precedentes: los estudiantes ocuparon el edificio de la administración un par de veces, y la policía los expulsó a la fuerza; el profesorado reaccionó ante los hechos y se vio envuelto en la política universitaria colocándose al lado de los estudiantes, casi siempre; y la administración de la universidad demostró su incapacidad frente a la protesta y la rebeldía.

Mario Savio, jefe de los radicales de Berkeley, se alzó como figura nacional al transformar el movimiento Libertad de Palabra en un ataque general contra el fantasioso concepto autoritario de multiversidad, fea palabreja incapaz de navegar con buena fortuna ni de sustituir el prestigioso nombre genérico de las instituciones: era una necedad de Clar Kerr, el malhadado rector de aquellos años, quien soñaba con una gran máquina del conocimiento, fábrica de científicos y teóricos del futuro. Por si esta tontería no fuera suficiente, el dictador de papel creía estar al frente de una autocracia, y ni una hoja se movía ahí sin su voluntad. Su fracaso fue un completo desastre, que lo sepultó académica y socialmente.

La cuestión de la libertad de palabra en Berkeley encerraba un trasfondo más profundo: *el derecho de los estudiantes a la plena ciudadanía...* Con los manifestantes ocuparon por segunda vez Sproul Hall, el 2 y 3 de diciembre de 1964 las autoridades agravaron el caso hasta convertirlo en una verdadera confrontación. La policía de la ciudad, a instancias de la administración, intervino contra una *sentada* de carácter pacífico de tal manera que se ganó la repulsa

⁴⁶⁶ *Ibidem*, p. 359.

del profesorado, de los estudiantes que no participaban en la huelga y de los lectores de periódicos de todo el país... Las consecuencias del levantamiento de Berkeley se dejaron sentir inmediatamente. Desde el invierno de 1964 hasta la primavera de 1968 la protesta estudiantil se alzó por todo el país. Desde enero hasta junio de 1968, 221 manifestaciones de importancia tuvieron lugar en 101 universidades americanas. Un aire de rebeldía soplaba por doquier y los sucesos ocurridos a mediados de la década de los 60 continuaban siendo causa de disgusto y alienación. Berkeley había demostrado que los jóvenes radicales podían ganar en la propia universidad las peleas sociales y políticas (aunque ninguna universidad alcanzó reformas importantes)...

La Universidad de Columbia parecía que ni pintada para la gran confrontación. Originalmente fue un colegio de formación cultural para “caballeros”, pero, a principios del siglo XX, Nicholas Murray Butler lo transformó en un centro internacional de enseñanza (de orientación liberal). Concedió autonomía a las diversas facultades, pero bajo su supervisión, y no existía ningún cuerpo de profesores que, representando al conjunto de la universidad, marcara pautas o definiera la política a seguir. Dwight Eisenhower la dirigió de 1947 a 1952, cuando estaba ya perdida la brújula. Columbia se hallaba entre Broadway y la Calle 116, junto a Harlem, una de las mayores y más pobres comunidades negras del mundo occidental. La Universidad tenía malísima reputación como propietaria y como vecina. Aunque en ella residían algunos de los liberales de fama mundial más admirados, su administración desalojó a los inquilinos de ciertos edificios con objeto de procurar despachos y viviendas a su profesorado, haciendo caso omiso de las angustiosas necesidades de sus vecinos de Harlem, al otro lado de Morningside Park.⁴⁶⁷

El anuario del Columbia College de 1968 estaba ya en la imprenta cuando comenzaron los desórdenes. Por entonces, ninguna autoridad prestó atención al libro, aunque se trataba de un documento extraordinario. El anuario, que tradicionalmente era un exponente del buen humor estudiantil, constituía un acerbo testimonio de desengaño y hostilidad. Incluso los profesores más populares quedaban ridiculizados en el libro, y se describía a la propia Universidad como una máquina gigantesca, dispuesta a deformar y a machacar la personalidad de cada estudiante. Cada una de sus páginas ponía de manifiesto la convicción estudiantil de que estaban siendo engañados y de que las tradiciones liberales eran importantes. A principios de 1968, una revisión de la Ley de Reclutamiento Militar puso fin a las prórrogas por razones de estudio y exacerbó el odio ya existente contra la guerra y las autoridades. La cruzada y los éxitos del senador Eugene McCarthy, personaje político interesantísimo, como Sanders, hoy caído en el olvido,

⁴⁶⁷ *Ibidem*, pp. 361 y 362.

cuya campaña llevaron adelante los estudiantes, convirtieron a la protesta y a la acción política en factibles y deseables. El asesinato, en abril, de Martin Luther King, despojó a los jóvenes de otro héroe e ilustró de nuevo el fracaso del “sueño americano”. En la primavera de 1968 la rebelión estudiantil parecía inevitable; tuvo lugar en Columbia, porque el lugar en que estaba situada la Universidad la implicaba directamente en la cuestión de los derechos civiles; porque su debilidad institucional la hacía vulnerable a los trastornos, y porque en su seno figuraban estudiantes radicales, de excepcional habilidad y decisión.

El grupo que principalmente canalizó la inquietud estudiantil para llevarla al campo de la acción directa fue el Students for a Democratic Society (SDS), una organización extremista y heterogénea en lo político, que abogaba por la eliminación de la sociedad capitalista norteamericana y protestó contra la postura racista de la Universidad en sus relaciones con Harlem, contra la prohibición de las actividades políticas estudiantiles y, principalmente, contra las conexiones de Columbia con el complejo industrial militar y con la guerra de Vietnam. El contacto oficial con esa trama bélica fue el Institute for Defense Analysis, grupo de universidades organizado para orientar al gobierno en cuestiones de defensa, de control de disturbios y de investigaciones sobre estrategias y tácticas. De los numerosos estudiantes que se manifestaron, sólo seis fueron dados de baja provisionalmente, y los seis eran líderes del SDS. La organización tenía ahora un motivo estupendo para lanzarse a una protesta furiosa y efectiva. Los enemigos del SDS que creían que la minoría radical ponía trabas al pacífico proceso educativo hicieron frente a los manifestantes. Unos mil estudiantes, atraídos por la perspectiva de asistir a una confrontación entre los radicales y los “cavernícolas”, escucharon los alegatos de Mark Rudd, presidente del SDS, contra la prohibición de manifestarse puertas adentro. Exigieron también el fin de las relaciones con el IDA y la amnistía para todos los implicados.

La cosa se agravó con la ocupación de la oficina rectoral y el consumo juvenil de los exquisitos habanos de Su Señoría; la comunidad negra de estudiantes parecía tender a instaurar un Black Power en el campus. Fue entonces cuando intervino el profesorado, que no quería dejar impune la desobediencia civil y las infracciones graves a la disciplina escolar que serían juagadas por una comisión tripartita, pero el rector Kirk los menospreció. Los estudiantes comenzaron a desvariar, calificándose como “clase explotada” por la indocrática autoridad universitaria: la amnistía solicitada convalidaría su ilegitimidad. La confusión ya había sentado sus reales y el lenguaje lo demostraba: se hablaba de “liberaciones” de edificios, de “guerra” contra los deportistas del grupo de choque de los conservadores, de “amnistía”, de conversaciones

para un “armisticio” hasta que el vicerrector llamó a la policía, lo que indignó a muchos profesores que acudieron junto a los estudiantes a fin de protegerlos. La cosa no pasó a mayores, pero los radicales se negaron, arrogantes, a concesión alguna, buscando así la polarización del estudiantado mientras del otro lado la cerrazón era simétrica a la juvenil, escalando las dos partes el conflicto a dimensiones mayores, que cerraban el paso a toda negociación futura. Una Coalición Mayoritaria de estudiantes de las odiosas fraternidades “cavernícolas” contribuyó a la explosiva mezcla de factores antagónicos y la opción se dio “entre barbudos y pelicortos”, ganando los primeros la mayoría y las barbas su lugar en la moda de la década. Días más tarde, los mayores hombres de la Fuerza Táctica Potencial tomaron el edificio (Low Library) con el máximo respeto hacia el cráneo de los manifestantes negros y a los derechos civiles.⁴⁶⁸

Pero en Fayerwather no ocurrió igual, y hubo muchos lesionados con golpes contusos. En Avery, la brutalidad policiaca llegó a su clímax y alcanzó a los meros espectadores. La refriega concluyó en la madrugada con setecientas personas detenidas. Los profesores decretaron la suspensión de clases, y los estudiantes del SDS, la huelga general, con un airecillo leninista y muy bien organizada, exigiendo el derecho de los estudiantes a intervenir en la reestructuración de la Universidad y de examinar el contenido curricular a la luz de los problemas sociales contemporáneos, sobre todo la historia y la sociología, disciplinas que darían giros conceptuales novedosos, revificando el saber social. Archibald Cox, profesor de derecho de Harvard, presidió la comisión reformadora, sin el apoyo de los radicales.

Las muchachas de la Universidad de Barnard contribuyeron, con gritos salaces, a abuchear las nuevas intervenciones policiacas brutales dentro del dormitorio estudiantil, en donde muchos fueron heridos. Entonces, alguien prendió fuego a las oficinas del profesorado y éste fue distanciándose del vandalismo de los radicales cuando el verano iniciaba, los cursos concluían, la comunidad se desesperaba y la huelga se aproximaba fatalmente a su disolución. Hofstadter⁴⁶⁹ se convirtió en el portavoz de los profesores y los intelectuales liberales, indignados por los objetivos y tácticas de la *New Left*, cuyos integrantes, además, cuestionaban la interpretación de la historia norteamericana del viejo e influyente ensayista, quien se portó muy mal al declarar su tesis de la “universidad apolítica”, que, en realidad, encubre la idea conservadora de las tareas académicas tradicionales y de la institución

⁴⁶⁸ Cantor, *op. cit.*, p. 371.

⁴⁶⁹ Carrillo Prieto, *El primer momento...*, *cit.*, en el capítulo final sobre Hofstadter y Schesinger.

como un universo cerrado y completo. La Universidad institucional forma parte de un entramado jurídico-político que ejerce en conjunto una fuerza de presión sobre ella, a fin de acomodarla políticamente a los proyectos gubernamentales. Pretender que no es pieza de ese mecanismo ha sido muy insensato; otra cosa es forzarla coactivamente a respuestas sociales preconcebidas, lo que es inadmisibile, pues acabaría con su creatividad esencial. Así, la rebelión de Columbia quedó liquidada, pero no la pertinencia de sus demandas renovadoras.

“En la década de 1960 *un nuevo romanticismo*⁴⁷⁰ se extendía por el país; siempre que nace un espíritu nuevo aumentan las inevitables diferencias entre las generaciones. Los estudiantes querían rendir culto al individuo y liquidar las instituciones de proporciones desmesuradas, regresar al humanismo y dar mayor importancia a las relaciones personales”, hacer el amor y no la guerra. El sistema liberal acusaba de anárquicos y románticos a los pensadores americanos contemporáneos, incluso a los que pasaban con mucho de los veintidós años, como Herbert Marcuse y Marshall McLuhan, que daban fe de los sentimientos incipientes de esos estudiantes. El abismo generacional, real y verdadero *gap*, de los años sesenta, se agudizó con la ostensible omnipotencia de los hombres maduros de la administración universitaria. Síndicos y regentes (juntas de gobierno y rectores) cometieron la inexcusable torpeza de no dar cargos de responsabilidad a personas más jóvenes al tanto de la nueva filosofía o, al menos, con la habilidad suficiente para acomodarse a su estilo. Sin embargo, es típico de los regímenes envejecidos el que no sepan reformarse sino cuando ya es demasiado tarde. Las revoluciones tienen lugar en organismos mal dirigidos que carecen de fuerza suficiente para implantar reformas. La revuelta de Columbia tuvo también estas características. Según la *New Left*, la universidad norteamericana había perdido su virginidad política mucho tiempo antes, como lo demostraban sus relaciones con el gobierno (y el complejo industrial militar denunciado al final de su mandato por el propio presidente Eisenhower); por lo tanto, no podía desentenderse de lo social, escudándose bajo el falso pretexto de la autonomía o independencia académica. Los estudiantes radicales —prosi-gue Cantor— hablaban y actuaban con violencia porque se sentían obligados a llamar la atención sobre sus necesidades y las de la sociedad; se veían aislados pero apiñados en lo que consideraban *instituciones mecánicas*, y tenían la suficiente cultura y poder de expresión para ser portavoces de la cólera de sus amigos y vecinos negros de Harlem. Los estudiantes de Columbia por su fidelidad a los procedimientos democráticos, se enzarzaban en discusiones

⁴⁷⁰ Véase el primer capítulo de este ensayo.

interminables que ¡terminaban en nada! Los radicales no ignoraban que formaban una minoría, y para ellos la tarea más importante era procurar que otros despertaran y reaccionaran ante los males de la sociedad norteamericana precondiciones que llevarían a la táctica del deber de desobediencia civil, más fértil sin duda que la fiesta “revolucionaria” del campus.

Si bien se mira, los radicales de Columbia repudiaban por entero a la sociedad; no se limitaban, como los liberales de la década de 1930, a presentar una lista detallada de injusticias: los amigos del *New Deal* creían que los males sociales podían curarse con manipulaciones económicas; los radicales contemporáneos argüían que las soluciones tenían que ser más complejas. Su alienación no era superficial, sino que representaba toda una nueva cultura, un estilo de vida en lugar de un simple programa político.

El movimiento *hippie* era parte de esa nueva protesta. Los “jóvenes bien” fueron *hippies* fumadores de grifa y austeros secuaces del Che Guevara que reaccionaban rotundamente contra el medio. Su protesta asumía diversidad de formas y se concentraba en determinados problemas, a veces sentidos de verdad, a veces fabricados para la ocasión. Pero, básicamente, la protesta era de carácter moral: los jóvenes no querían saber nada de los valores y de las instituciones de sus padres y maestros. Esta actitud estaba en el origen de los disturbios de Columbia, y ha de estarlo en la raíz de los movimientos políticos, sociales y estéticos todavía sin reconocer.

Lo significativo en lo social, respecto a los estudiantes radicales, era el predominio entre sus filas de un grupo relativamente nuevo. Antes de los años finales de la década de 1950, los estudiantes norteamericanos procedían de hogares tradicionalmente ricos, para quienes la universidad era un centro donde perfeccionar una cultura que les servía sólo de lucimiento social, o de clase media inferior que, deseosa de prosperar, consideraba el título profesional como la llave al ejercicio de profesiones cultas y al ascenso de categoría social. En la década de 1960, muchos estudiantes radicales no parecían proceder de los muy ricos ni de la ambiciosa clase media inferior, sino de la acomodada clase media suburbana (que le dio nombre al vehículo desmesurado, favorito entre esa gente) surgida de la posguerra.

Estos estudiantes no eran de familias con grandes empresas de negocios, al frente de las cuales pudieran ponerse algún día y ocupar así una posición rectora; por otra parte, la seguridad económica no les preocupaba gran cosa, porque, en el peor de los casos, contaban con las relaciones suficientes para conseguir un buen empleo. Si en la revuelta estudiantil existió una base clasista, hay que buscarla en el carácter peculiar de la clase media suburbana, que podía brindar seguridad a sus hijos, pero no poder. El ímpetu del radicalismo estudiantil nacía del deseo de poder que se manifestaba en esa

nueva clase, la cual no había tenido todavía muchas oportunidades de ocupación en la sociedad posiciones rectoras. Los padres y las madres miraron, con tolerancia y simpatía, la alegre e indignada, al mismo tiempo, liberación política y ética de los cachorros universitarios, fuente de su orgullo y promesa de un encumbramiento social por venir. La rebelión universitaria fue el signo de los años sesenta y siete y sesenta y ocho del siglo pasado, el nuevo fantasma que recorrió el mundo, el europeo y el norteamericano, y que tuvo secuelas que alcanzaron a un Tokio y a un México periféricos. En nuestro caso, se conoce a detalle la trágica medida con que el gobierno de Díaz Ordaz-Echeverría aplastó la pacífica protesta estudiantil en la Plaza de los Sacrificios, el 2 de octubre. Tan se conoce con lujo de detalles, que pudo procesarse judicialmente al expresidente Echeverría bajo el cargo de genocidio, obteniendo su formal prisión domiciliaria durante dos años, al cabo de los cuales fue torpe e indebidamente exonerado.

¿Qué inspiró conceptual, ideológica, teóricamente, la ola de protestas que logró altura y potencia inconcebibles hasta aquel entonces? Pretender un análisis exhaustivo del fenómeno sería impropio de este ensayo, además de que cientos de estudios aparecidos a lo largo de cuarenta años lo harían hoy superfluo o repetitivo. Conviene, en cambio, volver a la obra del viejo gurú que, en el ocaso de su larga vida y sin imaginárselo siquiera, fue transformado por los jóvenes doctos y sus profesores radicales en el Profeta de la Liberación: Herbert Marcuse (1998-1979), a quien se citó reiterada, pero a veces superficialmente, atendiendo a los ensayos, coros suyos de aquella época, y a menudo haciendo a un lado las obras mayores, que son enjundiosos trabajos de filosofía política: *Razón y revolución*, *El hombre unidimensional* y *Eros y civilización*.

El pensamiento de Marcuse combina una fuerte tendencia hacia lo abstracto con una no menos fuerte tendencia a engranar con situaciones concretas... A despecho de la insistencia de Hegel en “el trabajo de lo negativo”, Marcuse estima que, en último término, Hegel fue infiel a su propia intuición. Esta fue, en cambio, desarrollada por Marx, para quien la conciencia de la historia está ligada a las estructuras de clase de la sociedad... Todos los hechos históricos son, para Marcuse, restricciones y comportan una negación. La negación de las restricciones y de la propia negación abren la vía para la posibilidad de una auténtica y radical realización de la libertad y de la felicidad, que son excluidas en la sociedad burguesa y, en general, en toda sociedad clasista. El realismo hegeliano de la razón lleva, a la postre, a un positivismo y a un conformismo.⁴⁷¹

⁴⁷¹ Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, la entrada “Marcuse, Herbert”, pp. 2105-2108, t. 3. Véase también: Auroux S. y Weil, *Dictionnaire des autours et des thèmes de la philosophie*, París, Hachette, 1991, pp. 302 y 303.

Marcuse nació en Berlín en 1898 y estudió filosofía en Friburgo de Brisgovia, a la sombra de Heidegger y Husserl, en donde obtuvo su licencia docente con una tesis sobre la ontología de Hegel y su teoría de la historicidad (1923), que lo llevaría al estudio de la obra de Marx, alejándose del futuro rector nazi y acercándose a Horkheimer y Adorno del Instituto de Investigación Social, la llamada Escuela de Frankfurt, pero conservando —al decir de Ferreter Mora— lo que podría llamarse *un impulso heideggeriano*, que postulaba al hombre como un estar en el mundo, pero no como un *locus* o una voz del ser, sino como una realidad social. En 1934 llegó a Estados Unidos trabajando primero en el Instituto de Investigación Social de la Universidad de Columbia, hasta 1940. En los años siguientes fue contratado por el Departamento de Estudios Estratégicos y por el Departamento de Estado (lo que era muy explicable, pues el alemán algo sabría del enemigo de entonces). De 1951 a 1953 profesó en Columbia y en Harvard. A partir de 1965 enseñó en la Universidad de California en San Diego y saltó a la fama mundial a partir de 1968, cuando los muchachos alemanes y franceses lo hicieron su oráculo.

En 1967 apareció en librerías *Das ende der Utopie* traducido en 1968 por Gerhard al castellano como *El fin de la utopía*,⁴⁷² que contiene el texto “Moral y política en la sociedad opulenta”, una “discusión de cátedra” dirigida por Jacob Taubes, entablada entre Marcuse, Löwenthal, Classens, Furth, Ridi Dutsechke y Lefevre, en donde el primero sostiene que en la crítica de Marcuse a Weber por su distinción entre ética del ideal y ética de la responsabilidad, “ha proporcionado a la oposición estudiantil de hoy algunas armas críticas”.

Por todos lados, en efecto, se oía, igual en París que en Nueva York y en Berkeley, en Tokio y Berlín y en Ciudad de México, el nombre del profeta californiano, viejo juvenilista. Aquí, el entusiasmo de algunos iniciados llevó a Juan García Ponce (de feliz memoria) a traducir del alemán dos obras distintivas: *Eros y civilización* y el paradigmático, *El hombre unidimensional*, con el sello editorial de Espresate y Rojo. En todo análisis de las revueltas era ineludible, por así decirlo, toparse con el nombre de Marcuse y con los títulos de sus libros, sobre todo con los recién nombrados.

Al iniciar aquella discusión académica, Taubes afirmó:

El nuevo elemento de nuestra situación es el siguiente: la sociedad tiene la posibilidad, la posibilidad tecnológica, de emancipar la vida humana humanamente; es posible la eliminación de la pobreza y la miseria; es posible *la elimi-*

⁴⁷² México, Siglo Veintiuno Editores, 1968, pp. 93-135.

nación de la represión adicional. Pero esto lo impiden la organización y el dominio existentes. Por ello, como sostiene Marcuse, *la posibilidad histórica de una sociedad libre* se presenta hoy bajo formas que señalan ruptura más que continuidad, negación antes que afirmación y diferencia más bien que progreso. Esta posibilidad debe al decir de Marcuse, ser conquistada por las *nuevas necesidades liberadas por el homo novus y su escandalosa diferencia cualitativa.*

Por otro lado —prosigue Tauber—, “la sociedad opulenta”, como sistema cerrado, reproduce ciegamente el dominio, aunque la oportunidad real de emancipación aparezca en el horizonte.

Löwenthal, por su parte, no quiso admitir el dicho de Marcuse en el sentido de que quien tiene conciencia moral no puede colaborar con el sistema de coacción de la sociedad, ni siquiera en forma crítica, sino que ha de enfrentarse en el sentido de una oposición total. Lo de Marcuse —dijo Löwenthal— “proviene de la indignación moral acerca del hecho de que la historia haya transcurrido de otra manera”. Pero —sostuvo el filósofo político encarando a Marcuse— no basta condenar la historia universal como desviación, sino averiguar por qué fue así la cosa. Por otra parte, “esta sociedad ha realizado la integración de la clase anteriormente revolucionaria, de la clase trabajadora, no sólo mediante manipulación, sino también mediante logros... En conexión con estos beneficios, hay que comprender el hecho de la integración creciente de la clase trabajadora industrial y no sólo lamentarlo”.

A Löwenthal, con razón, le horrorizaba el llamado marcusiano a destruir totalmente las instituciones, afán bakuniano que no propone ningún objetivo realizable a partir de ahí. Marcuse repuso a la objeción diciendo que

si en el emplazamiento de una cárcel se quiere construir una vivienda, hay que destruir efectivamente la cárcel, ya que, en otro caso, ni siquiera puede empezarse a construir la casa. Hay que saber que se quiere poner una vivienda en lugar de una cárcel. Y esto es precisamente lo que ya sabemos. Y no es en modo alguno necesario tener un plano exacto de la casa para empezar a demoler a la cárcel, a condición de que sepamos que tenemos la voluntad y la fuerza para poner en lugar de la cárcel una vivienda, y que se sepa también —y esto es decisivo— cómo ha de ser una vivienda decente. Sin duda, acerca de los detalles podremos ponernos de acuerdo más adelante. Por mi parte no he pronunciado una sola palabra, ni implícita ni explícitamente, a favor de una política de la destrucción por el afán de la destrucción.

(Prudente aclaración por aquello de las dudas, pues también ha sido parte de la historia norteamericana reciente el “macartismo” cazabrujas, que rebrota espasmódicamente: ahí está ese inmundo pegote del *Tea Party*, como un ejemplo de repulsa en moral y antipolítica del credo jeffersonista).

Marcuse insiste en aclarar que

no luchamos contra una sociedad que se encuentre en vías de desintegración. Luchamos contra una sociedad que ha logrado descartar la pobreza y la miseria en un grado que etapas anteriores del capitalismo no habían logrado. Pero sabemos también y sentimos —y no sólo me refiero al pequeño grupo de los intelectuales— que tenemos además Vietnam y una sociedad que no sólo establece en todo el mundo los estados policiacos y las dictaduras más represivas, sino una sociedad que en la propia metrópoli trata a minorías de raza y de nacionalidad como ciudadanos de tercera clase, una sociedad que despilfarra su riqueza en forma inaudita... Se trata de una limitación económico-social de la libertad, de tal modo que simplemente aquel que no se comporta decentemente, que va con la gente que no debiera, que inclusive invita negros a su casa, no obtiene, cuando lo necesita, trabajo decente alguno. Constituye esto, a mi manera de ver una limitación extraordinariamente grave de la libertad y de la igualdad en esa sociedad opulenta y esta contradicción justifica la oposición.⁴⁷³

“Hemos de recoger esos logros —aconsejaba el viejo pensador cabeza de algodón— en nuestra oposición, oponiéndonos de principio a fin al sistema... La transformación del poder de hombres sobre hombres en un poder sobre cosas significa no la abolición del dominio, pero sí la abolición del dominio sobre seres humanos basado en la opresión y la explotación. La diferencia es enorme”.

Schwan, profesoralmente, le advirtió a Marcuse que su autoritarismo radical ya fue ridiculizado por Marx vigorosamente. “En la sociedad moderna toda revolución llevada a cabo con éxito sólo engendra, en mi opinión, un nuevo dominio violento más total todavía contra el que hay que volver luego a acometer: creo que los ejemplos de Rusia y China son clarísimos. Así pues, se llega necesariamente a la idea de la revolución permanente, que provoca una guerra civil permanente”.

Se trata —propuso Schwan— de aprovechar las posibilidades existentes de una sociedad móvil y políticamente pluralista para, precisamente, reformarla. No puede tratarse, tal y como están las cosas en la sociedad industrial, de la

⁴⁷³ Marcuse, H., *op. cit.*, pp. 101 y 102.

abolición de la autoridad, sino siempre su contención, incesantemente renovada, *que se mantenga en el terreno de la constitución jurídica y contribuya a su realización.*

Marcuse repuso, ingeniosa y elegante: ¿el radicalismo pone en peligro las reformas posibles? “Me pregunto si esto no es precisamente al revés también, por lo menos en un grado igual. Esto es, si todo aquello que se ha introducido finalmente, en materia de reformas efectivas no debe atribuirse en gran parte al crecimiento de un movimiento radical. Creo que esto puede documentarse perfectamente con fundamento en la historia”.

Rudi Dutuchke, el rojo estudiante trasmutado en tribuno de la plebe berlinesa durante la primavera de 1968, se refirió a la trágica dimisión de los dirigentes soviéticos trayendo a la discusión la distinción marxista entre comunismo democrático y comunismo despótico. Y, como Marcuse, dejó asentada su tesis de oposiciónismo total, “para salvar a la especie”.

Löwenthal se pronunció por un derecho natural de resistencia a la opresión, por encima del derecho positivo, que puede —dijo esperanzado— seguir desempeñando un gran papel en la historia tal y como ha ocurrido en el pasado. El ilustre profesor presentó tres casos históricos como ejemplo de ello: el derecho de coalición y el de huelga se conquistaron contra leyes opresoras por medio de la acción directa al precio de violencia y resistencia a la opresión aquella. “Y este éxito ha sido el supuesto de todas las demás reformas sociales”; el segundo es la resistencia pacífica de las huestes de Gandhi en India, aunque Marcuse sostenga que, a esa escala, la no violencia es una forma de la violencia legítima. El tercer ejemplo es el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos: “allí donde los derechos no se reconocen de hecho, *la acción directa*, especialmente de los estudiantes, mostró ser el único vehículo posible del progreso local y con ello de la movilización de la política democrática nacional, por una parte, y de la realización de las reformas aprobadas, por la otra”.

Puso un reparo al entusiasmo: “Contra lo que quisiera poner en guardia es contra la equiparación el empleo de la violencia por las minorías al creer que no pueden, de otro modo, salir de esa condición minoritaria”.

A Rudi le tocó también un coscorrón de Löwenthal:

El hecho fundamental de que no puede subsistir sociedad alguna sin que los hombres se vean obligados a hacer sacrificios, a renunciar a parte de sus intereses y a parte de sus instintos sin que se dé aquello que Freud ha llamado *el malestar en la cultura*. Digo que el intento de salir de este malestar y pasar a un mundo ideal constituye un deseo humano muy comprensible, *pero en ningún caso una alternativa política.*

Marcuse salió al paso del brillante objeto:

el colega Löwenthal ha reconocido que el derecho de resistencia sólo puede ejercerse frente a la opresión contraria a derecho. Mi contrapregunta es: ¿quién decide lo que es opresión contraria a derecho? El problema de la sociedad capitalista moderna es exactamente éste, a saber *que la opresión no es antijurídica* o, al menos, antijurídica en el sentido del derecho positivo, sin embargo, es opresión contra la que debemos luchar.

Después, el fértil Marcuse anunció: “Creo que la intelectualidad tiene la tarea de cuidar que los especialistas sean otros que los especialistas de hoy, esto es, *especialistas de la liberación*. *Pues hay realmente una técnica de la liberación una tecnología de la liberación que necesita aprenderse*”.⁴⁷⁴

El profesor Classens espetó (no sin razón):

Es ley en una democracia que a la minoría se le escuche, pero no que su voz pese tanto como la de la mayoría. El problema lo atacó ya Tocqueville valientemente: Cómo se puede evitar en una democracia de los casi iguales, la dictadura de la mayoría. Pero ¿cómo puede impedirse la dictadura de la mayoría con los medios mismos de la democracia como no sea por medio de una labor política muy dura e intensa, en la que se trate de llegar, a lo menos de vez en cuando, a la posición de mayoría frente a la mayoría anterior?

Furth intervino diciendo que “en toda sociedad se observa malestar en la cultura”. La oposición, como negación radical de una sociedad que sigue siendo represiva, ¿puede imaginársela, en sus consecuencias como afán de destrucción? ¿Corresponde la contraviolencia legítima a las minorías en su intento de salirse de su estatuto de minorías si no se definen formalmente las minorías sino en relación con los contenidos que las constituyen y con los motivos de las minorías para salir de su condición de minorías?

Marcuse cerró la discusión académica aquella con preguntas y asertos de refinada factura:

¿Podemos trabajar en la subversión de la sociedad existente sin indicar una alternativa concreta? La alternativa concreta es hasta ahora negación, pero en la propia negación se encuentra ya lo positivo. Permítanme que les ponga un ejemplo: si he de contestar en Estados Unidos a la pregunta ¿qué se proponen ustedes en realidad poner en lugar de la sociedad presente diría yo: queremos una sociedad en la que no haya guerras coloniales, en la que no haya necesidad de establecer dictaduras fascistas y en la que ya no haya ciudadanos de

⁴⁷⁴ Marcuse, *op. cit.*, p. 119.

segunda y tercera clases. Esto está formulado todo negativamente, pero hay que ser un perfecto idiota para no ver que en la formulación negativa está ya contenido lo positivo. Hay que aprovechar toda posibilidad de la labor de instrucción e ilustración en el seno de lo existente; aprovechar toda oportunidad de conseguir y forzar reformas, aprovechar toda posibilidad y toda grieta de lo existente para agrandarlas; sin embargo, cuanto más las democracias existentes se vayan convirtiendo en democracia dirigidas, *cuando más se conviertan en democracias controladas que reduzcan los derechos, las libertades y las posibilidades no de modo antijurídico, sino legalmente tanto más habrán de acompañarse aquellas formas de la labor con una oposición extraparlamentaria*. Siempre hay que tener presente dos cosas: *la labor de ilustración* en el marco de lo existente y la oposición, la cual, a través de la labor de ilustración y pasando por la oposición extraparlamentaria, trabaja para rebasar lo existente.⁴⁷⁵

El disenso académico norteamericano comprometió también a Noam Chomsky, y la efervescencia intelectual de los sesenta-setenta comportaba, según él, una misión histórica.

No es infrecuente que profesores, escritores, artistas y músicos (como es posible constatarlo a lo largo de este ensayo) sean críticos disidentes, conscientes de ser portadores de específicas responsabilidades sociales: *l'ecrivain engage* es una de las figuras más atractivas y también más odiosas del fenómeno del intelectual que la Ilustración⁴⁷⁶ hizo posible: era el drama político de Voltaire, de Louis David, de Albert Camus, de Sartre, y la Beauvoir y de Leonard Bernstein, en el límite desfigurado y patético de Aragón y Elsa Troilet. Regis Debray fue el epígono de esa desmesura que inficionó a varias generaciones, empezando con la de Víctor Hugo y la de Zola, emblemáticas por su oposición, intelectual y moral, a los intentos por sofocar “el uso público de la razón” que dijo Kant, por parte de los poderes factuales y formales que a ellos les tocó padecer y combatir.

Los intelectuales se hallan en situación de denunciar —dice Chomsky— las mentiras de los gobiernos, de analizar las acciones según sus causas y sus motivos y, a menudo según sus intenciones ocultas. Al menos en el mundo occidental (recuérdese que el texto del profesor del MIT aparece en plena Guerra de Vietnam), tienen el poder que se deriva de *la libertad política*, del acceso a la información (hoy en día irrestricto prácticamente) y de la libertad de expresión.⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ Marcuse, H., *op. cit.*, p. 134.

⁴⁷⁶ Carrillo Prieto, *Cuestiones jurídico-políticas...*, *cit.*

⁴⁷⁷ Chomsky, Noam, *American Power and the New Mandarins*, traducción de Juan-Ramón Capella, Barcelona, Ariel, 1969.

Chomsky no llegó a conocer las “filtraciones” de Assange que hubiera, sin duda, celebrado. Pero sí supo, en carne propia, de la hostilidad secular del poder político a los escrutinios ciudadanos y también del poder letal que la opinión pública representa para los gestores de los bienes colectivos, que desearían un mundo sin oposiciones, un mundo imposible y tenebroso, al que fue y es preciso oponerle las armas que el uso público de la razón otorga a los ciudadanos, mediante los intelectuales, chomskianos o no.

“La responsabilidad de los intelectuales consiste en decir la verdad y en denunciar la mentira”. Esto, al menos, puede parecer suficientemente obvio para no necesitar comentarios. Sin embargo, no es así. Para el intelectual moderno, eso no es del todo evidente. Así, Martin Heidegger, en una declaración a favor de Hitler en 1933, escribía que “la verdad es la revelación de lo que hace un pueblo seguro, claro y fuerte en su acción y en su saber (el típico galimatías heideggeriano)”. Ésa es la única verdad que merece ser divulgada.

Una “creciente falta de preocupación por la verdad” de las administraciones de Eisenhower, Kennedy y Johnson despertó la alarma de Chomsky, displicencia que se conecta con el moralismo tartufo del levítico Woodrow Wilson, “que quería enseñar el arte del buen gobierno a los latinoamericanos”, y que escribió, en 1902, que “nuestro específico deber consiste en enseñar a los pueblos coloniales el orden, el autodomínio, la disciplina y el hábito del derecho y de la obediencia”, algo muy cercano al *dictum* de Montes de Oca y Obregón, capellán privado de Maximiliano, aquello de “ingrata raza mexicana, mandar no sabe y obedecer no quiere”. O el moralismo hipócrita de los misioneros de la década de 1840, que describían las horrendas y degradantes guerras del opio (o de la cocaína o de la mariguana) como la consecuencia de una gran designio de la Providencia para hacer que la perversidad de los hombres (los narcos de Calderón y la Corte de los Milagros que le aplaudía) fuera útil para sus misericordiosos designios hacia China y colocar al imperio celeste en contacto más inmediato con las naciones occidentales y cristianas.

Es dogma de fe (convalidado justamente por un Obama en quiebra) que los motivos norteamericanos son puros y no se debe someterlos a análisis. Esta inocencia se vuelve cada vez odiosa a medida que el poder al que sirve se hace más dominante en los problemas del mundo y, por consiguiente, más capaz de la depravación sin límites (profecía plenamente cumplida en Afganistán e Irak con Abu Graib y Guantánamo como telón de fondo) y la bizquera de Bush, mirándolo todo con una estulta sonrisilla y un *pretzel* atorado en el pescuezo.

No somos, ni mucho menos, la primera potencia de la historia que conjuga los intereses materiales y una gran capacidad tecnológica con un profundo desprecio por la miseria y el sufrimiento de los débiles. Sin embargo, la tradición de ingenuidad y buena conciencia que desfigura nuestra historia intelectual debe ser una advertencia para el Tercer Mundo acerca de cómo hay que interpretar nuestras protestas de sinceridad y buena intención.

Más claro es imposible. Como lo es la tesis central de la política exterior según W. Rostow: “el profundo interés en que las sociedades del extranjero desarrollen y refuercen los elementos de sus respectivas culturas que elevan y protegen la dignidad del individuo frente al Estado”, lo que conduce a concluir que sólo gobiernos y Estados débiles, pero dóciles, pueden ser socios de Estados Unidos en la consecución de sus elevados y nobles propósitos democratizantes y providencialistas. Es “la voluntad de poder disfrazada de idealismo” que De Gaulle denunció acremente.

Ese idealismo supuesto quedó oculto tras la fatuidad, como lo pusieron de manifiesto “los intelectuales universitarios” de Chomsky. El axioma que combatieron sostenía que los Estados Unidos tenían el derecho de extender su poder y su dominio sin límite alguno, en la medida en que fuera posible.

Chomsky se enfrenta a I. Krystol, el ideólogo imperialista, por cierto muy por debajo de un Kissinger o un Rostow, diciendo que su famosa distinción entre “críticos objetivos y mesurados” (Walter Lippmann) y “críticos histéricos” (todos los demás) a causa del “antiimperialismo simple y virtuoso” del movimiento “teach-in”, revela que estos últimos son casi siempre psicológicos, matemáticos, químicos y filosóficos, en vez de gente con contactos en Washington (Krystol quizá promovía así su propia y comercial agencia de *lobbying*).

Rowe, el inefable “consejero” de Yale, dijo a los representantes, en su calidad de experto, de los ingredientes de receta (secreta) para acabar con el gobierno comunista chino y de paso, con su pueblo, ¡qué se le va a hacer!: que Estados Unidos compre todos los excedentes de trigo canadiense y australiano en vez de chino, de modo que se presente una masiva masacre por inanición. Dijo textualmente: “Rema contra el pueblo chino. Sin duda lo será, *pero esto es solamente incidental*. El arma se dirigirá contra el gobierno, pues la estabilidad interna de ese país no podrá ser mantenida por un gobierno hostil *frente a la inanición general*”.⁴⁷⁸ Este es —al decir del eminente lingüista de Massachusetts— un claro ejemplo no solo de la *Realpolitik* que tanto entusiasmó a Krystol, sino también de la *Ostpolitik* que tanto entusiasmó

⁴⁷⁸ Citado por Chomsky, *op. cit.*, p. 52.

a Hitler. En todo caso ¿por qué no bombardearon China? Este paso hubo de proponerlo otro halcón; el reverendo R. J. de Jaeger, director del Instituto de Estudios del Extremo Oriente de la Seton Hall University, añadiendo que los norvietnamitas “se sentían plenamente felices de ser bombardeados para ser libres”. Para cerrar con broche de oro la caja de las tonterías profesoras, el secretario de Estado adjunto para Asuntos de Extremo Oriente, de 1953 a 1959, dijo: “el régimen de Pekín representa a menos del tres por ciento de la población”, fenómeno extraordinario, aunque inverosímil, como el de que los dirigentes del Vietcong representaban sólo al 0.5 por ciento de la población de Vietnam del Sur, despropósito debido al escritor-periodista Arthur Goldberg en el *New York Times* del 6 de febrero de 1966. La lista de disparates análogos sería interminable.

Una lógica académica perversa, imperante ayer y hoy todavía en uso, preceptiva, según Chomsky, que

todo mundo puede ser un individuo moral preocupado por los derechos y problemas humanos; pero solamente un profesor universitario, un experto formado, puede resolver problemas técnicos con métodos elaborados. *Ergo*, solamente los problemas de esta última especie son importantes o auténticos. Los expertos responsables no ideológicos, expresarán su parecer sobre cuestiones tácticas; los tipos ideológicos “irresponsables” lanzarán arengas sobre las cuestiones de principio y se preocuparán por las cuestiones morales y los derechos humanos, o sobre los problemas tradicionales del hombre y, la sociedad, preocupación para la cual la ciencia social y las ciencias del comportamiento no tienen nada que ofrecer, como no sean trivialidades. Obviamente, estos tipos ideológicos y emocionales son irracionales puesto que, siendo gente acomodada y teniendo el poder a su alcance, no deberían preocuparse por estas cuestiones.⁴⁷⁹

Además de los errores lógicos del razonamiento precedente, pensamiento “unidimensional”, resalta el horror *racional pedestre* ante el mundo de los sentimientos, y el universo emocional (patología que Rousseau ya había advertido claramente, previniendo sus resultados y secuelas, desastrosos y crueles),⁴⁸⁰ condimento de un platillo, desabrido de todos modos, con una mal disimulada moralina sobre los privilegios de los mandarines universitarios, que tendrían que darse por satisfechos con el *nicho* social asignado para ellos, en vez de andar buscando problemas e intentando soluciones ficticias para lo que no tiene remedio. En el fondo subyace “la pretensión de que

⁴⁷⁹ *Ibidem*, pp. 55 y 56.

⁴⁸⁰ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

existen determinadas consideraciones y determinados principios que resultan demasiado profundos para que los comprenda el profano, un absurdo que no vale la pena comentar”.⁴⁸¹

Cuando consideramos la responsabilidad de los intelectuales, nuestra preocupación básica debe ser *su papel en la creación y el análisis de la ideología* (tema sobre el que) Daniel Bell ha proclamado un punto final para ser sustituida por *un acuerdo general* de que cada problema ha de ser resuelto en sus propios términos individuales, al interior de la estructura de un Estado del Bienestar en el que presumiblemente, los expertos en la dirección de las cuestiones públicas tendrán un papel destacado.

Para Bell, la ideología es la conversión de las ideas en palancas sociales, es un conjunto de creencias para transformar la vida. Los intelectuales —afirma Bell— ya han renunciado a ser palancas y transformadores, y así, todo el mundo ya está en paz. El problema consiste en no haber entendido, con Marx, que la ideología es esa creencia burguesa de que las condiciones particulares de su emancipación son las condiciones generales por las cuales se puede salvar la sociedad moderna y evitar la lucha de clases.

Lo de Bell es más que discutible, tanto o más que la retórica vacía de la *New Left*: el estudioso experto sustituye al intelectual independiente que sentía que se honraban los falsos valores; ahora que se honra a los verdaderos, su papel político opositor ha dejado de tener sentido. Parece olvidársele (¿conciencia de clase?) que, partiendo de sus propias premisas, al no haber desaparecido la clase que la secreta, “la ideología todavía estaba ahí” cuando el mundo despertó a la realidad cruda de la globalización creciente, o ¿es que no hay ingredientes ideológicos en las recetas neoliberales?, ¿el canon de la Merkel no está imbuido de ideología cuasi calvinista, la de la austeridad a toda costa, “castigando” a los “derrochadores” griegos, portugueses y españoles, sin pizca de misericordia ante sus pecados?

La lección para quienes se preocupan por reforzar los elementos democráticos, espontáneos y populares en las sociedades en desarrollo, está muy clara: elevar el nivel cultural de la sociedad occidental hasta el punto que sea una *palanca social* para el desarrollo económico y el desarrollo de auténticas instituciones democráticas.

Se puede concluir —dice Chomsky— que, en efecto, algún consenso hubo entre los intelectuales que gozaron de influencia poderosa “aceptando la sociedad” tal y como es y promoviendo los valores de esa sociedad. Fue la “trai-

⁴⁸¹ Chomsky, *op. cit.*, p. 59.

hson des cleres” lo que así resultó, empobreciendo las capacidades críticas del análisis de “lo social problemático” tan desesperadamente pasado de moda, como lo sentencia Chomsky.

Cierra brillantemente la reflexión:

McDonald cita una entrevista con el tesoro de un campo nazi de exterminio, que estalla en lágrimas cuando le dicen que los rusos le ahorcarán. “¿Por qué? ¿Qué he hecho yo?”, pregunta. McDonald concluye: “Solamente quienes están dispuestos a resistirse a la autoridad por sí mismos cuando ésta contradice intolerablemente su código moral personal, sólo ellos tienen derecho a condenar al tesoro del campo de exterminio”.⁴⁸²

En *Las intelectuales y las escuelas*,⁴⁸³ Chomsky redondea su idea:

Tradicionalmente, el papel del intelectual, o al menos de la imagen que éste se hace de sí mismo, ha sido la de *un crítico desapasionado*. En la medida en que este papel se ha perdido, la reacción de las escuelas frente a los intelectuales ha de ser, en realidad de defensa propia. Sin duda sería ridículo proponer que las escuelas de cualquier país enfrenten objetivamente la historia contemporánea, pues no pueden liberarse lo suficiente de las presiones de la ideología. Pero no es necesariamente absurdo suponer que en las democracias occidentales, cuando menos, sería posible estudiar de un modo objetivo los escándalos nacionales del pasado (*i. e.* “la guerra sucia” para aniquilar a los guerrilleros mexicanos de los setenta, asunto inconcluso por factores tan pesados como la falta de voluntad política y las complicidades de civiles y militares, que obstruyeron esa posibilidad esclarecedora).

Pero —añade— hay otros aspectos que no debería descuidar un programa de autodefensa intelectual. No se trata simplemente de que, tras haber adoptado “la actitud pragmática”, pragmatismo pervertido como justificación del anhelo de influencia y poder que suele aquejar a los intelectuales. Las ciencias sociales y del comportamiento deben ser estudiadas seriamente no sólo por su valor intrínseco, sino también porque así el estudioso puede hacerse muy consciente de lo poco que tienen que decir sobre los problemas del hombre y la sociedad que realmente importan. Podemos concebir la posibilidad de que las escuelas o los intelectuales conceden una atención seria a cuestiones que han quedado planteadas durante siglos; que pueden decir si la sociedad ha de ser, en realidad, el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes o interrogarse sobre el significado actual de la protesta de Rousseau de que es contrario al derecho

⁴⁸² Chomsky, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁸³ Traducción de Juan Ramón Capella, Barcelona, Ariel, 1971, pp. 311-324.

natural que “un puñado de hombres está ahído de cosas superfluas mientras a la multitud miserable la falta lo necesario.”⁴⁸⁴

Pueden —dice también— plantearse el problema moral con que se enfrenta quien goza de sus riquezas y privilegios sin ser molestado sabiendo que la mitad de los niños de Nicaragua (la de Somoza ayer) no llegaría a los cinco años de edad. Pueden preguntarse, con Keynes, ¿por cuánto tiempo continuaremos exaltando algunas de las más aborrecibles cualidades humanas a la categoría de las más elevadas virtudes, convirtiendo la avaricia y el éxito económico en dioses nuestros? Con ello, Chomsky interpeló inigualmente a sus soberbios y prepotentes colegas del MIT y de los demás sitios análogos de allá y del mundo entero.

En Boston apareció, durante 1969, el ensayo de Marcuse sobre la liberación, casi al tiempo de la versión castellana debida a Juan García Ponce,⁴⁸⁵

profundizando en las teorías de *El hombre unidimensional* (obra con más fama que lectores). Fue en la Era del Gran Rechazo que Marcuse, ya en la cima de su celebridad, decidió ir más allá en la tarea socrática de la liberación, época de Vietnam y Cuba, de las guerrillas latinoamericanas y de los rescoldos ardientes de la primavera del 68, que continuaban amedrentando al *Establishment* e impedían dar la vuelta a la página de la revuelta, cuyos ecos siguen resonando, muy amortiguados, hasta el día de hoy.

Ya lo había predicho el viejo profesor: “la supresión temporal de la rebelión no dará marcha atrás a la tendencia”. Y la tendencia, en todos los órdenes, era libertad e igualdad: libertad personal, libertad política, libertad e igualdad femenina, libertad e igualdad racial, libertad que el “prohibido prohibir” prescribía a la vida entera para merecer la pena de ser vivida. A veces, a la luz del día y en veces subterránea, esa línea de fuerza compuesta por miradas de esfuerzos individuales no pudo, no ha podido ser sofocada, a pesar del embate reaccionario, inmovilista y conservador del reaganismo, el thatcherismo y el juanpablismo, la tripartita alianza a la que se deben discordias y desencuentros más bien empobrecedores y que hoy, todavía, cobran su factura.

Al prologar su obra, Marcuse (no sin cierto dejo de coquetería) confiesa haber quedado asombrado de

⁴⁸⁴ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, cit.

⁴⁸⁵ Marcuse, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, editor, 1969. Gracias a García Ponce y a Mortiz, Marcuse fue leído, apresuradamente si se quiere, por dos comprometidos en el 68.

la coincidencia entre algunas ideas sugeridas en mi ensayo y las formuladas por los jóvenes militantes, que fue sorprendente para mí. El carácter utópico radical de sus demandas sobrepasa con mucho las hipótesis de mi ensayo; y sin embargo, estas demandas se suscitaron y formularon en el curso de la acción misma; son expresiones de una práctica política concreta. Los militantes han invalidado el concepto de “utopía”: han denunciado una ideología viciada. Revuelta o revolución abortada, su acción es un viraje decisivo. La proclama, la impugnación, la contestación *permanente*, la educación *permanente*, el Gran Rechazo, reconoce la marca de la represión social, aun en las manifestaciones más sublimes de la cultura tradicional, incluso en las manifestaciones más espectaculares del progreso teórico. Ellos han erguido, otra vez, a un fantasma (y esta vez es un espectro que no sólo espanta a la burguesía sino también a todas las burocracias explotadoras (¿soviéticas, mexicanas, cubanas, chinas y coreanas?))... es espectro de una *revolución que subordina el desarrollo de las fuerzas productivas y los niveles de vida más elevados a los requerimientos para crear la solidaridad del género humano*, para abolir la miseria y la pobreza más allá de todas las fronteras y el ámbito de los intereses nacionales a fin de obtener la paz. En una palabra: ello han sacado la idea de revolución fuera del *continuum* represivo y la han situado en sus auténtica dimensión: la liberación.⁴⁸⁶

No había de otra para Marcuse cuando dedicó a esos insumisos su luminoso ensayo.

Las nuevas realidades sociales vienen exigiendo —decía de Marcuse— superar “la concepción restrictiva de la teoría social crítica” autorizada solamente a

examinar las sociedades existentes a la luz de sus propias funciones y aptitudes, e identificar las tendencias demostrables (si las hay) que puedan llevar a la superación de la situación dada. Por inferencia lógica, a partir de las condiciones e instituciones prevalecientes, la teoría crítica puede también ser capaz de determinar los cambios institucionales básicos que sean previos requisitos para el paso a un grado mayor de desarrollo, “mayor” en el sentido de un uso más racional y equitativo de los recursos, de una reducción al mínimo de los *conflictos destructivos*, y un ensanchamiento del campo de la libertad.

Hay que volver al pensamiento utópico, “pues las posibilidades utópicas se hallan implícitas en las fuerzas técnicas y tecnológicas del capitalismo avanzado” (¿Internet en las explosivas revueltas, en las indignaciones colectivas de hoy?)

⁴⁸⁶ Marcuse, H, *op. cit.*, p. 9.

La utilización racional de estas fuerzas en una escala global acabaría con la pobreza y la escasez en un futuro muy previsible. Pero ahora sabemos (entonces y hoy) que su uso racional ni tampoco —y esto es decisivo— su control colectivo por los productores directos, los trabajadores, eliminarían por sí mismos la explotación y la dominación: un Estado de bienestar burocrático sería todavía un estado represivo que se mantendría incluso dentro de la segunda fase del socialismo, en la cual cada uno ha de recibir de acuerdo con sus necesidades. Lo que está en juego ahora son las necesidades mismas. En la etapa actual la pregunta ya no es: ¿cómo puede el individuo satisfacer sus propias necesidades sin dañar a los demás?, sino más bien: ¿Cómo puede satisfacer sus necesidades sin dañarse a sí mismo, sin producir, mediante sus aspiraciones y satisfacciones, su dependencia respecto de un aparato de explotación que, al satisfacer sus necesidades, perpetúa su servidumbre?

Ya lo había visto Rousseau en su *Discurso sobre la desigualdad*, al enfocar el problema social desde el ángulo de los vehementes deseos desordenados del hombre causa de sus alienaciones infelices, trampa mortal para la equidad y del equilibrio personal y social, y origen de la discordia y la guerra civil permanente, promovidas y mantenidas por una clase, la propietaria, temerosa de perder sus injustificables privilegios.

La nueva dirección, las nuevas instituciones y relaciones de producción, deben expresar la afloración de necesidades y satisfacciones muy diferentes (incluso antagónicas) de aquellas que prevalecen en las sociedades explotadoras. Tal cambio constituirá *la base instintiva de la libertad* que la larga historia de la sociedad de clases ha inhibido... La rebelión habría enraizado entonces *en la naturaleza misma, en la biología del individuo* y sobre estos nuevos fundamentos, los rebeldes *redefinirían los objetivos y la estrategia de la lucha política, que es la única en cuyo curso podrían determinarse las metas concretas de la liberación.*⁴⁸⁷

La vuelta o regreso a lo natural y a la naturaleza, inserta en una revisada concepción marxista-freudiana, hacen fértil teórica y prácticamente el pensamiento marcusiano para los días que corren y los del porvenir. Son también y de nueva cuenta los ecos de Rousseau.

Hoy la ruptura con el universo lingüístico del orden establecido es más radical: en las más militantes aéreas de protesta importa una reversión metódica de la significación. Un mundo del discurso mucho más subversivo que el de la cultura hippie se anuncia en el lenguaje de los militantes negros. El uso metódico de “obscenidades” en el lenguaje político de los radicales es el acto elemental de dar un nuevo nombre a los hombres y a las cosas, obli-

⁴⁸⁷ *Op. cit.*, p. 12.

terando el nombre familiar e hipócrita que los personajes red denominados llevan orgullosamente en y para el sistema. Y si la red denominación invoca la esfera sexual, ello está de acuerdo con el gran designio de la desublimación de la cultura, que para los radicales constituye un aspecto vital de la liberación. El lema militante “lo negro es bello” redefine otro concepto central de la cultura tradicional, invirtiendo su valor simbólico y asociándolo con el anticolor de la oscuridad, de la magia tabú, de lo democrático.

El ingreso de lo estético en lo político aparece también en el otro polo de la rebelión contra la sociedad opulenta entre la juventud no conformista. Aquí, asimismo, la inversión del significado es llevada hasta el punto de la abierta contradicción: darle flores a la policía, el “poder florido”: la redefinición y la propia negación del sentido de “poder”; la beligerancia erótica de las canciones de protesta; la sensualidad del pelo largo, del cuerpo incontaminado por la limpieza “de plástico”. Los rebeldes de hoy quieren ver, oír, sentir cosas nuevas de una manera nueva: ligan la liberación con la disolución de la percepción ordinaria y ordenada. El “viaje” implica la disolución del ego configurado por la sociedad establecida; una disolución artificial y de corta duración.

La liberación artificial y “privada” anticipa, distorsionadamente, una exigencia de la liberación social: la revolución debe ser al mismo tiempo una revolución en la percepción que acompañará la reconstrucción material e intelectual de la sociedad, creando el nuevo ambiente estético. La armonía kantiana de las facultades, sensibilidad y racionalidad, guía la reconstrucción de la sociedad, la emergencia del arte contemporáneo, significan algo más que el tradicional reemplazo de un estilo por otro. La pintura y la escultura, no objetivas, abstractas, la literatura del *fluir* de la conciencia y formalista, la composición dodecafónica, el blues, el jazz; éstos no son sólo nuevos modos de percepción que reorientan e intensifican los anteriores; más bien disuelven la estructura misma de la percepción.⁴⁸⁸ El fin del Estado de bienestar, que ya aparecía en el horizonte occidental, era un auténtico terremoto político-ideológico, pues conmovía los cimientos mismos en que se había asentado el clausulado del contrato social de la posguerra, y era, en parte, el trofeo más valioso de los vencedores, que ahora, lejanos los días heroicos, aparecía patinando de exclusiones, la racial sobre todo, y cuyos brillos perdidos lo hacían un poco menos atractivo para el mundo juvenil que se rebelaba ante la fórmula de Keynes y Beveridge, no porque fuera errónea, sino en razón de la repulsión de la nueva generación hacia todo control “desde la cuna hasta la tumba”, sentidos como opresivos, asfixiantemente monótonos y falsamente libertarios, fuera ello verdad o no.

⁴⁸⁸ *Ibidem*, pp. 40-44.

El rechazo sería pronto emasculado por un conjunto de dogmas, también falsamente liberadores, los de neoliberalismo “tatcher reaganiano” que hoy exhibe sus frutos entre las ruinas de una solidaridad vista como cosa de holgazanes y “pedinches”, atenidos a las migajas que caen de la mesa opulenta de los dueños del dinero, que se ocultan tras el antifaz cleptómano de “los mercados” y otras etiquetas igualmente simplonas, quienes mirando a los menesterosos arrastrándose a sus pies sólo aciertan a predicarles: “¡sed austeros y todo se arreglará!” Entretanto, el gran caldero social hirviente de protestas e inconformidades rebulle y burbujea, salpicando todo y a todos, amenazando desbordarse y escaldar mortalmente a ricos y pobres por igual, mientras los banqueros urden nuevas maneras de privatizar sus ganancias y socializar sus pérdidas, con la bendición y absolución de un Estado dimisionario, abjurado así de sus blasones de ayer.

Marcuse quisiera encontrar la salida del laberinto:

La transformación sólo es concebible como el modo por el cual los hombres libres (o, mejor, los hombres entregados a la acción de liberarse a sí mismos) configuran su vida solidariamente y construyen un medio ambiente en el que la lucha por la existencia pierde sus aspectos repugnantes y agresivos. El cómo lograrlo es, de nuevo, el Gran Escollo de Siempre; pero sin interrogantes y dilemas problemáticos no hay forma de seguir caminando por las brechas sociales que pudieran desembocar en una alta meseta de plenitud personal y social. Vale la pena recorrerlas cuando menos para comprobar si llevan a algún lado, quizás al lugar del sol en su cenit, en donde bienes y servicios no sean más las mercancías del capitalismo financiero, cadenas de servidumbre y desigualdad.

Muy diferente de la revolución en anteriores etapas de la historia, esta oposición, *se dirige contra la totalidad* de una sociedad próspera y que funciona bien; es una protesta contra su Forma: la forma-mercancía de hombres y cosas contra la imposición de falsos valores y de una falsa moralidad. Esta *nueva conciencia y la rebelión de los instintos* aíslan tal oposición respecto de las masas y de la mayor parte de las organizaciones obreras y propician la concentración de la política radical en minorías activas, principalmente entre la joven *intelligentsia* de clase media y entre los habitantes de los ghettos. Pero esto no quiere decir que piensen y actúen en el vacío: su conciencia y sus metas los hacen representativos del muy real interés común de los oprimidos. Al ir contra el mandato de clase y los intereses nacionales que suprimen este interés común, la revuelta contra las viejas sociedades es auténtica, es la emergencia de una nueva, espontánea solidaridad. Bajo las condiciones de la integración, la nueva conciencia política de la necesidad vital de un cambio radical aparece en grupos sociales que, sobre bases objetivas, están relativamente libres de los intereses y aspiraciones conservadoras e integradoras, libres para la

radical trasvaluación de los valores... La constelación que prevalece en las metrópolis del capitalismo, o sea, la necesidad objetiva de un cambio radical y la parálisis de las masas, parece típica de una situación no revolucionaria pero prerrevolucionaria. La transición de la primera a la segunda presupone un debilitamiento crítico de la economía global, del capitalismo y la intensificación y extensión de la labor política: *una ilustración radical*.

Es precisamente el carácter preparatorio de esta labor el que le da su significación histórica desarrollar en los explotados, la conciencia que aflojaría la presión de esclavizantes necesidades sobre su existencia, necesidades que perpetúan su dependencia del sistema de explotación.

De nuevo Rousseau aparece, un tanto oculto, tras el rostro de Marcuse. “Sin esta ruptura, que sólo puede ser el resultado de una educación política en acción, la más inmediata fuerza de la rebelión, aún la más elemental, puede ser derrotada o convertirse en la base masiva de la contrarrevolución”.

Marcuse lanza a su público natural una advertencia final, que juzgo sigue válida:

El desarrollo de una verdadera conciencia constituye la función profesional de las universidades. No extraña entonces que la oposición estudiantil se tope con el odio patológico por parte de la llamada “comunidad” (pueblerina y perjudiciada) que incluye amplias secciones de las organizaciones obreras. En el mismo grado en el que la universidad se vuelve dependiente de la benevolencia financiera y política de la “comunidad” y el gobierno, la lucha por una educación libre y crítica se vuelve una parte vital dentro de la más amplia lucha por el cambio. Lo que parece una “extraña politización” de la universidad, ejercida por alborotadores radicales es hoy (como lo fue tan a menudo en el pasado) la dinámica interna, lógica de la educación: conversión del conocimiento en realidad, de los valores humanos en condiciones humanas de vida.

Esta dinámica, frenada por el carácter pseudo neutral de la academia sería, por ejemplo, liberada con la inclusión, en los programas, de cursos que dieran adecuado tratamiento a los grandes movimientos no conformistas y al análisis crítico de las sociedades contemporáneas, cimientos para construir el puente entre el “deber ser” y el “ser”. El conocimiento es trascendente respecto al mundo de los objetos, respecto a la realidad no sólo en un sentido epistemológico, sino sobre todo en cuanto va en contra de las fuerzas represivas de la vida: es político.

La denegación del derecho a la actividad política dentro de la universidad perpetúa la separación entre la razón teórica y la práctica y reduce la efectividad y el alcance de la inteligencia.⁴⁸⁹

El profeta apocalíptico finalmente profiere su terrible sentencia: “En la medida en que la rebelión se dirige contra una sociedad operante, próspera, democrática, es una *rebelión moral* contra los valores y metas hipócritas y agresivos, contra la blasfema religión de esa sociedad contra todo lo que ella toma en serio, contra todo lo que predica mientras viola lo que predica”. Al concluir, es inevitable constatar los puntos de contacto que hacen de Marcuse un Rousseau del siglo veinte. Haría falta trabajar en esta cantera de riquísimas vetas.

⁴⁸⁹ *Ibidem*, pp. 65 y 66.

CAPÍTULO DECIMOPRIMERO

EL MANIFIESTO DEL REBELDE

En la relectura contemporánea de la Ilustración francesa, indagando en sus expresiones más radicales, Onfray ha propuesto conclusivamente que el hedonismo que esa propugna sea a la moral lo que el anarquismo es a la política, lo que le llevaría al ensayo *Politique du rebelle*,⁴⁹⁰ una peculiar autobiografía escrita desde la ideología, a fin de conjugar esos dos extremos y conectar intelectualmente universos normativos.

Su experiencia de la odiosa fábrica, rebosante de salmueras, detergentes corrosivos y vapores asfixiantes, fue el pie derecho de su acrática andadura que compartiría un peculiar análisis del poder político y sus deformidades, pues aquel obraje era una vivida metáfora de la sociedad después de mayo del 68 tal y como lo hace patente el filósofo del revolucionarismo de las Luces. Ahí se expresaron y ante sus ojos, contradicciones esclarecedoras para la acción rebelde a los hierros y las cadenas de todo signo, opresoras todas sin excepción; ahí se originó su cuestionamiento profundo de la estructura de la sociedad occidental, y también de los otros modos opresivos, los soviéticos, chinos y cubanos, tres modélicos racionalismos trasmutados en pesadilla. En ese microcosmos fabril creyó Onfray tener a mano los materiales indispensables para la crítica de la sumisión, la “servidumbre cuasi violentaria” que, despojada de sus ropajes o, mejor de sus disfraces, revela a la monstruosa criatura, aborrecible y letal. Onfray la enfrentó, la desechó de su vida, pero no de su memoria; son precisamente la memoria histórica y sus “agujeros negros” claves para ingresar a una lucha inevitable denunciando la perversión política que hace esclavos a los hombres. Sus reproductores han sido y son interesadamente proclives al olvido o a un despectivo desdén, de fabricantes *capitis diminutio* a la que los ciudadanos han sido arrojados por las potencias de este mundo: la económica, la militar, la política, la religiosa.

La crisis haría decir a Adorno que a partir de Auschwitz nada era posible ya: ni la filosofía ni la poesía. Fue un eclipse de la razón encarnado y

⁴⁹⁰ Onfray, Michel, *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, París, Grasset, 1979.

simbolizado en esa atrocidad diabólica que oscureció por siempre al mundo: después nada podía ser igual. Y, sin embargo... ¿no fue también la trágica manera de proclamar el fin de un mundo, de decirles a cuantos lo oyeron que la ilusión del progreso indefinido y del voto universal eran eso: dos grandes embustes, que el constitucionalismo “a Weimar” en realidad fue el progenitor del nazismo y el legítimo del y que los parlamentos son no el sitio de la soberanía, sino el nido fétido de los huevos de la serpiente? Que la majestuosa parafernalia de la justicia institucional cubre llagas infectas de connivencias y prevaricaciones y que los hombres de Estado ven primero por ellos y los suyos, por su seguridad y sus privilegios, aunque algunos de veras crean que también trabajan por el resto gracias a una suerte de predestinación laica, histórica, providencial, que los ilumina y los hace capaces de caminar sobre las aguas, entre el asombro y los aplausos de la multitud.

Onfray sostiene que el solipsismo es la condición esencial del individuo, un *solus ipse* “en virtud del cual cada individualidad está condenada a vivir su propia vida y solamente su vida y a experimentar, positiva o negativamente sólo por él, sin poder transferir esas sensaciones, sean cuales fueran, a un tercero, lejano y extraño”,⁴⁹¹ condición que el universo concentracionario hizo patente e irrefutable, sabiendo amarga e irremediadamente que uno, ante el dilema, siempre prefiere salvar su vida a sacrificarla a cambio de la de un compañero, del amigo, del camarada entrañable, de pronto un extraño al que se conduce al matadero sin que los demás muevan un dedo para salvarlo, ni siquiera sus amigos, acorazados tras un indiferentismo egoísta, que los lleva a mirar hacia otro lado, el de una fatalidad resignada y sombría.

El proceso, disectado por Onfray, ha consistido clásicamente en la destrucción del individuo y su reciclamiento en comunidad: fin del cuerpo indivisible y nacimiento del cuerpo social, abandonado ya el individual, el único habilitado hasta entonces para reivindicar la individualidad y la unidad. Es el arte de olvidar, de sobrepasar y pulverizar al individuo y “todas las propuestas políticas, las científicas y las utópicas se han construido y se construyen sobre esta negación”.⁴⁹²

Todas las políticas han contemplado esta trasmutación del individuo en sujeto: las monarquistas en nombre del rey, figura del derecho divino, representante del principio unitario celeste sobre la tierra; los comunistas, en virtud del cuerpo social pacificado, sin clase ni guerras ni contradicciones, resuelto al modo monoteísta; los fascistas, mirando la homogeneidad de la

⁴⁹¹ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁹² *Ibidem*, p. 41.

nación, de la patria sanamente militarizada; los capitalistas, obsesionados por la ley del mercado, la regulación mecánica de los flujos del dinero y sus concomitantes beneficios.

La disolución del individuo se pone de manifiesto cuando se constata —cosa que es posible todos los días— que se le tolera y celebra solamente cuando pone su existencia al servicio de “la causa” (democrática, religiosa, deportiva...). Entonces es sacerdote, ministro, militante, funcionario, delantero, militar, empresario, catedrático... De ahí que toda rebelión individualista se tenga como cosa de excéntricos extraviados, de soñadores impertinentes, de utopistas arcaicos. Nada de solitarios cometas cuya soberbia cauda ilumina las noches eternas siderales, ni tampoco de astros magníficos en su arrogante soledad; son los asteroides deportivos o cinematográficos o las marionetas grotescas de la política envanescente, incluidos los papagallos de supuesta realéza rancia cuyos retratos llenan páginas efímeras del couche dulzón, las únicas individualidades tolerables hoy socialmente. A nadie debe rendírsele culto como sea a esas individualidades neutras, sin filo social. Eran el *jet set* devenido en *pet set*.

Pero —sostiene Onfray— concebir y poner en marcha una política libertaria implica invertir la perspectiva: someter la economía a la política, poniendo a la política al servicio de la ética, de una ética de convicción sobre la ética de responsabilidad, reduciendo las estructuras al papel de mecanismos al servicio de los individuos y no a la inversa. El *Reich* milenario es una contrapartida: la voluntad de erradicar al individuo para construir una vasta, inmensa, máquina homogénea, purificada, fija y mortífera.

Una política libertaria quiere una sociedad abierta, y los flujos de circulación libres para las individualidades que van y vienen, acuerdan y se separan, concuerdan o discrepan. Constatando la unidad y la unicidad de una escancia humana, Robert Antilme, en su curso sobre *La especie humana*,⁴⁹³ concluye en la necesidad de luchar contra todo lo que enmascara dicha unidad.

Falso y demencial es todo lo que contribuya a ahondar las diferencias entre los individuos, pretendiendo transformar las ligeras fisuras en abismos imposibles de salvar, los del sexo, la edad, el color, la función social, pues así se construyen los regímenes de explotación y servidumbre. Sólo la existencia de múltiples especies humanas podría justificar un modo intrasubjetivo legítimo de la esclavitud y la explotación. Pero la unidad de la especie humana convierte en monstruosidad ontológica, metafísica y, a la postre, política, que pone a los individuos en situación de explotar a otros o ser explotados

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 43.

por otros, una fragmentación artificial de la especie humana natural, como si hubiera especies distintas de hombres, diferentes e irreductibles, incapaces de encontrarse, de mirarse, de dialogar entre ellas, como si se tratara de animales, plantas, piedras, hombres, cada uno en su propio registro.

Es la voluntad de jerarquizar, compartimentalizar, estructurar, es el “no son gente como nosotros”, “son los proles”, es la mirada sobre el hombro, despectiva y distanciadora, el insulto al transeúnte imprudente, al viejo lento en su andar, a la mujer al volante, al mendigo, al teporocho agazapado en los rincones de la ciudad, que no desea nada sino que no tapen el sol al que se ofrece sin “protectores”, es el “¡ya viste cuántos negros hay por todos lados!”; que se oye ahora en plazas y calles de la hórrida urbe, asfixiada bajo su nube venenosa, que enloquece a quienes la respiran día a día, entre sufrimientos, aglomeraciones inacabables, trayectos interminables, horarios ilegales, comida miserable, esperanzas e ilusiones desterradas, derechos para los señores y obligaciones para los esclavos, futuro inimaginable por inexistente para todos los pobres, tristísima legión universal que vaga sin rumbo ni destino. Es, en suma, y de otro modo que el original, la frase del estratega: “la guerra es la continuación de la política por otros medios”, y la de Foucault, al otro lado del espejo: “la política es la continuación, por otros medios, de la guerra”,⁴⁹⁴ esta guerra de todos los días y en todos lados.

En el horizonte refulge el derecho natural, maltratado por los positivistas, tan ufanos de sus seguridades dogmáticas, quienes no pueden llegar a admitir que el derecho positivo se asiente en una concepción de lo justo, ni que la ley edictada sea expresión de una convicción ética socialmente compartida. Y si esa convicción fuera hedonista, a la manera de Chamfort, tanto mejor: “gozar y hacer gozar, sin causar daño a nadie, comenzando con uno mismo”, imperativo categórico que a nadie lastima y que resulta inobjetable sin negar las dificultades que su concreción representa. “Un Droit naturel nominaliste et libertaire, hédoniste, affirme pour chaque individu la possibilité de tout mettre en oeuvre pour vivre et, a fortiori, survivre”.

Onfray pregunta: ¿cuáles derechos naturales?: vivir y sobrevivir suponen la satisfacción de las necesidades del cuerpo y el espíritu en la medida en que, satisfechas, autorizan la existencia de un cuerpo que es y que dura fuera de todo sufrimiento como de un alma mantenida con dignidad. Los principios rectores serían: existencia individual, integridad y salud corporal, identidad y dignidad del alma. Después, todo es cuestión de interpretación para determinar qué es lo necesario, en cantidad y calidad: la política define los principios y los medios de esta hermenéutica. En el fondo es la precedencia, la excelencia y la preeminencia de lo que permite vivir.

⁴⁹⁴ *Ibidem, passim.*

Aunque se intente una y otra vez por los medrosos que celan ávidamente sus bienes y sus privilegios negar el valor de la Revolución, la de 1789, y las restantes, y despreciar con soberbia ignorancia sus principios e ideales, sus objetivos no han perdido actualidad ni vigor. ¿O no lo tienen el racionalismo como autonomía, la libre reflexión autoritaria? Es la potencia imbatible de las Luces, que no se extinguen a manotazos, por más “doctos” que éstos sean, pues ante el *Sapere Aude* de Kant, los aspavientos académicos de los áulicos consejeros a sueldo carecen de todo valor, pues son inversamente proporcionales al *Principio Antígona* de las leyes divinas intangibles, in infringibles, que desobedecidas o despreciadas anuncian apocalipsis, los ya acaecidos y otros, los de un mañana nada prometedor y en nada risueño si dejamos que las cosas sigan como van, por el rumbo de la política de “tierra quemada”, que habla de los pobres cuando debería hacerlo con los pobres, los teporochos y los *clochards*, “confundidos —dice Onfray— con el gris pavimento”, sin lugar fijo, yacentes sobre la pila de cartones, con el alcohol como su viático, que les ayuda a vencer los embates del hambre y del frío, de la noche y de su soledad, abandonados de todos en un mundo hostil, el mundo de los Tartufos de siempre, en el que deben ganar, día a día, su batalla contra la muerte, a la que los sentencia la social desigualdad, egoísta del sistema económico, verdugo disfrazado con el guante de una Mano Invisible, que dijo el inglés aquel, tan admirado hoy en el mundillo académico y puesto al servicio de los poderosos de la Tierra, cómplices que se proclaman asépticos y neutrales, indiferentes con falsa etiqueta de objetividad ante las tragedias humanas, ideadas o consentidas por los dueños ilegítimos de la riqueza del mundo y sus ayudantes, testaferros y guardaespaldas políticos, que sacan para aquéllos las castañas del fuego en los parlamentos y juzgados del orbe entero, resguardados tras los cristales blindados de sus ridículos palacetes, por la soldadesca de turno y a su personal y servicio. No hay en esto nada coyuntural, como quieren los embaucadores de doctrinas económicas al uso: es estructural este despojo, que viene directamente del “código genético” del capitalismo depredador, con crisis o sin ella, deducido de su propia naturaleza y esencial en la lógica implacable que lo gobierna.

Los pobres y menesterosos de la tierra —sostiene Onfray— han sido descartados de la vida socialmente útil por ese sistema perverso, tratados como subhombres y submujeres por los mismos que se ufanan de engarzar, una y otra vez, los derechos del hombre en Constituciones cada vez más preciosistas, cuya reforma incesante no dejan de imaginar y proponer en cada congreso y en toda ponencia de unos simposios en los que creen anunciar La Novedosa Buena Nueva, puesta al día conforme las modas académicas, pensando así conseguir el asombro de la posteridad, si no es que el

aplauso de su contemporaneidad, boquiabierta ante la sabiduría apabullante de los doctores de la ley.

Con estos “condenados de la tierra” conviven los habitantes de las cárceles, de los hospicios y de los hospitales, de las fortalezas del confinamiento analizado por Foucault, que tampoco son rentables y, por ende, no cuentan tampoco entre “los que son como nosotros”, los que gozan de pasaporte social y de crédito monetario, los que demuestran “eficacia” y laboriosidad. Los viejos especialmente sufren el desprecio del narcisismo juvenilista, y sólo sobreviven en la medida en que demuestren ser consumidores sistemáticos; de otro modo, están obligados a sacrificar su libertad y su energía en jubilaciones vacuas y pauperizadas, después de haber dejado su vida en el engranaje de la máquina económica, empujados a recluirse, para terminar sus días en “casas de reposo”, las del reposo eterno, por una sociedad que se resiste a verse en el espejo de sus viejos, para quienes sólo guarda una conmiseración y exasperada, y la ridícula y ofensiva idea de que “son como niños, pero arrugados”, que se asombra cuando reaccionan con energía, con rebeldía, a la tutela opresiva de quienes sostienen querer sólo “su bien”, sin importarles que opine al respecto el titular de derechos cancelados “piadosamente” sin fundamento y sin consecuencia legal alguna para esas almas conmiserativas que dictan y disponen a su antojo del horario, la alimentación, la medicación, la higiene, y hasta de los rezos de los viejos, hartos de tanto “cariñoso” control de sus vidas, de su cuerpo y de su mente.

Es “la humillación de envejecer”, que dijo Borges, una de las peores pesadillas occidentales, y con razón, pues es una realidad tristísima que acecha a la vuelta de la vida cuando la máquina ya rechina aunque siga siendo la sede de un alma sabia, nutrida de las experiencias del tiempo, que a nadie importan y nada valen ante quienes están obsesionados con la quimera de una juventud, si no eterna cuando menos muy, muy prolongada, que sólo se logra a base de dietas, gimnasios, spas, masajes y otros ritos y sudores pueriles y tediosos que garantizan la felicidad durante poco más de dos semanas, pero que, se supone, alejan los días de ingreso a la vejez, mirada como una gran desgracia, y nunca como el triunfo de la vida que podía llegar a ser.

El delincuente también es visto como un enemigo a vencer cuando lo que interesaría fuera explicar el origen de las causas, los condicionantes de su infracción. La prisión es un imposible, pues nada tiene que ver con ese conocimiento etiológico, sino con el control de la conducta mediante el sistema de encierro panóptico y puniciones arbitrarias, que sólo empeoran la infelicidad de esos hombres. La institución debería ser universalmente disuasiva, pero las grandes cotas de impunidad que el sistema consiente, por ejemplo, en México, la hacen además criminógena, infierno y sumidero cla-

sista, discriminatorio y segregatorio, inútil para los fines ideales que se aducen al buscar legítimarlo.

“Promiscuidad, privación de la sexualidad, ofensas a las más elementales reglas de higiene, obligación afrentosa de servir, sumisión de toda voluntad y de toda libertad, de toda autonomía y de toda independencia al principio de autoridad, que liguefiera todo y por todo”.⁴⁹⁵

La presión, instrumento de control social, es, además, manifestación palmaria y cruel de la desigualdad social, institución para pobres, que se nutre de las aberraciones de la inequidad. Y así, obtiene resultados políticos al instaurar una nueva discriminación entre ciudadanos “de primera” y los “de segunda” categoría; los primeros nunca la padecerán, pues fue ideada para los segundos, como una suerte de fatal y clasista predeterminación sistemática.

Los desarraigados que van por el mundo tocan las puertas de Europa sin respuesta, transgreden las barreras fronterizas y, gota a gota, obligan a la acogida forzada, en medio de gritos y xenófobos exacerbados por la derecha racista. Todos los días y a lo largo del río Bravo o en el Mediterráneo perecen, ahogadas o sedientas, sus aspiraciones de mejorar. Cada fracaso mortal es aplaudido por los privilegiados como una victoria ante el invasor alienígena, en la lógica de un círculo perverso que no logra impedir la inmigración ilegal, de los *sans papiers*, los *boat people* nuestros indocumentados de aquí y allá, arrastrados cual trato miserable por La Bestia de acero que por las noches rauda cruza, entre chispas y exhalaciones, la ruta del sueño alucinante hacia un paraíso de consumo y desperdicio, en donde les aguardan los *sherifes* “arraigados”, que disfrutan cacerías cotidianas cobrando piezas de negro pelaje, pues amenazan su tedio vital, mientras las autoridades nacionales patrias se empeñan en tender un piadoso velo de oscuridad y de silencio obsecuente, a fin de no perturbar las buenas conciencias de aquí y allá para las que estas tragedias son cosa natural, normal e inevitable. Se valida esta aberración alegando importante pozo de divisas, como si con eso pudiera cohonestarse la fractura un pacto social denunciado por las incapacidades de las autoridades y los emprendedores, que prefieren guardar en bóvedas subterráneas el áureo provecho de su depredación, antes que crear solidariamente los puestos de trabajo y los ciclos productivos, que a gritos reclaman las colectividades, a fin de paliar algo del conflicto social, lo que permitiría a aquéllos disfrutar, en paz relativa y sin tanta zozobra, de sus efusivos privilegios el tiempo que éstos lleguen a durar, incógnita tan interesante como desesperante para unos cuantos y esperanzadora para el resto, la mayoría de los hombres de la Tierra entera.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 81.

Onfray ha dejado asentada una conclusión en su larga exposición del infierno social, “peor que el más profundo del Dante”:

On sait la tyrannie manifeste et évidente dès que la somme des droits excède celle des devoirs. De la même manière, la servitude définit la situation dans laquelle se trouve une personne pour laquelle les devoirs exigés d'elle sont supérieurs aux droits dont elle dispose. Où donc sont les tyrans et les esclaves ? Qui dira du social qu'il est encore respectueux des devoirs qui lui incombent à l'endroit des individus, notamment ce pour quoi il est constitué : la protection de tous les contractants et de tous ceux qui, tacitement, ont accepté le principe du contrat social ? Que peut-on exiger des individus, en matière de devoirs, quand la société et la politique avec elle n'honorent plus rien de ce qui fait le pacte, notamment en matière de sûreté, de dignité et de satisfaction des besoins élémentaires... Tyranniques les sociétés qui fiscalisent, demandent, exigent, obtiennent, légalisent, légifèrent, ponctionnent, retiennent, soustraient, contraignent et emprisonnent puis se disent incapables d'offrir le minimum au citoyen qu'elles auront dévalisé, dépouillé, dévêtu, dénudé. Notamment en matière d'emploi, de minimum vital de décence et de dignité. Esclaves tous ceux que subissent le joug de ces sociétés et n'ont pas d'autre alternative que de se soumettre de bon gré ou contraints et forcés à l'autorité incontestable d'un prétendu justice qui met sa police, ses magistrats sinon son armée, au service de cette vaste entreprise de spoliation des individus pour le profit d'une machine économique, sociale et politique emballée, furieuse et autophage. Et tyrans ceux qui se font les administrateurs, les fonctionnaires les précepteurs, les bras armés de cette logique perverse.⁴⁹⁶

Proletarios —dijo Marx— son todos los que no poseen medios de producción y están sometidos a alquilar su fuerza de trabajo para satisfacer sus necesidades elementales y esenciales. Éstos no cesan de existir, y la pauperización aumenta su número: salarios de miseria, cadencias infernales, precariedad del empleo, tiranía de los jefes de taller, nulas perspectivas de futuro, indignidad de las tareas, embrutecimiento en el puesto de trabajo, servidumbre de las cadenas de ensamblaje, sumisión de los espíritus a la multiplicación infinita de repeticiones mecánicas.

Hay todo un mundo de sujeciones que justifica más que sobradamente la indignación de quienes hoy no pueden más que gritar su inconformidad en las calles y plazas del mundo entero; justificación plena de toda rebeldía individualista y de la rebelión social, y, en consecuencia, obligación moral de académicos, de sabios, de intelectuales y escritores que se han asomado a las fórmulas filosófico-políticas construidas a lo largo del tiempo para

⁴⁹⁶ *Ibidem*, pp. 87 y 88.

responder y proponer soluciones a las enfermedades sociales, cuyos conocimientos han de ser socialmente provechosos bajo la pena de complicidad silenciosa, éticamente reprochable.

Hay en lo anterior una metafísica subyacente que quiere la perfección sometiendo al que debe obedecer bajo las órdenes de quien debe ser obedecido, el cuerpo a la razón, las mujeres a los hombres, los animales a los seres humanos y los esclavos a los amos, como si este sistema jerárquico procediera de un derecho irrecusable y de una irrefragable ley, en el que las prebendas se heredan tan insensatamente como sería el pretender que el talento fuera heredable y hereditario.

En el terreno económico, Onfray tiene una fundamental propuesta:

a mi entender, el reencantamiento del mundo, cuando supone la abolición de la propiedad privada, pasa ineluctablemente por la edificación de los muros y las murallas que ya conocemos de sobra y por el sistema policiaco asociado a ese encierro. La opción libertaria de izquierda pasa por una acción menos obsesionada por la destrucción de la propiedad y las expropiaciones violentas y más atenta a proponer una *economía alternativa* cuya prioridad sería la elaboración de *modos poliformes de producción*, paralelos a los del capitalismo, es decir, modalidades transversales de ese mismo capitalismo. Habría que tener presente, antes de emprender la formulación precisa de dicha alternativa, que el triunfo del capitalismo ha signado la orden de muerte de lo político y de la política en beneficio de un puro y simple (simplón) elogio de las técnicas de administración, tanto de los hombres como de los bienes. El uso libertario de la economía permitiría el regreso de la política y del abolengo noble de este arte de la vida en común, devenido después de la revolución industrial en la ciencia de la sumisión de los esclavos por sus amos, tal y como lo había visto Aristóteles, si se me admite esta extemporaneidad.

Raramente la pauperización había llegado a un punto tal de cinismo: ninguna esperanza para aquellos que tienen todo que perder y nada que ganar. En cambio, están aseguradas las ganancias a los mismos que dictan las reglas del juego, compensando las eventuales pérdidas mediante otros juegos a los que sólo ellos tienen acceso. Así, los pobres seguirán empobreciéndose y los ricos, enriqueciéndose. La cosa funciona apoyada por quienes, sin tener hoy los beneficios económicos, sueñan con alcanzarlos un día, por lo que es preciso no dañar esa promesa, entorpeciendo el mecanismo; al contrario, es menester resguardarlo de sus enemigos y no prestar oídos a quienes lo denuncian y combaten. Los siervos han estado y permanecen

en servidumbre voluntariamente como lo vio el amigo de Montaigne.⁴⁹⁷ El capital flotante, al igual que Dios, no aparece jamás directamente sino bajo la forma de encarnación de efecto producido, de obra. Además, nada hay que justifique la lucha de clases si se proclama como verdad indiscutible, tal y como el amo debe hacerlo ante sus esclavos, que todos tienen un mismo interés y un destino común que la hace imposible: “vamos en el mismo barco”, y no habrá nadie tan insensato como para contribuir a un naufragio, ni siquiera el menos favorecido durante la travesía cibernética y planetaria en un mundo perfecto, como lo quería Quesnay y su preestablecida armonía, tan perfecto que es obra divina, la pobreza incluida.

El “desencantamiento del mundo” ocurrió por el abandono de un principio, la divinidad, en beneficio de otro, la riqueza, que demanda la ascética del trabajo, cualesquiera que sean los dioses a quienes los sacrificios están destinados, según la óptica de Onfray.

Alchimie cannibale et métaphasique de la nécessité, l'économie este devenu une discipline autonome, radicalement séparée. Elle a sacrifié pour prix de son indépendance la politique et l'histoire, soumettant le réel à la seule loi du marché, interdisant tout gouvernement en dehors de l'administration des affaires courantes.⁴⁹⁸

Un nihilismo generalizado ha sido la consecuencia, como también lo ha sido el pesimismo cultivado y el desencanto que todo lo invade. A los ojos de los defensores del economismo, es de lesa majestad siquiera poner en duda la verdad del dogma. Su argumento supone siempre que hay demasiada ignorancia sobre el fino engranaje de la economía para atreverse alguno a opinar sobre estas materias. “Como si —dice Onfray— para tener derecho a ser ateo fuera necesario haber sido antes doctor en teología”.

Al implantar en el cráneo de todos los hombres la idea de un inmenso movimiento planetario del que es imposible sustraerse, el anuncio del Estado universal se ha emitido ya. Pero también el de un pensamiento uniformizado, de una economía monoteísta y del “fin de la historia”. Una dictadura como no la habrá habido en el pasado se levanta en el horizonte. La austeridad a Deutsches Bank nada podrá para contener el horror que el monstruo sembrará entre todos, alemanes o no.

Proudhon ha de ser reciclado para los fines del pensamiento libertario, a la hora de construir, desde la izquierda, las alternativas al desencantamiento del mundo. Es el regreso a Proudhon propuesto por Onfray en problemas

⁴⁹⁷ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, cit.

⁴⁹⁸ Onfray, *op. cit.*, p. 120.

tales como el del valor de uso y el valor de cambio, el del maquinismo, la precariedad del empleo y la producción ciega; el de la división del trabajo y sus efectos embrutecedores y alienantes.

Desde 1846 la *Filosofía de la miseria* no ha cesado de ser actual. El valor, los fines del maquinismo, el papel de las nuevas tecnologías, la calidad del trabajo, su cantidad, su relación con el dinero, la presión fiscal, la espiral crediticia, el derecho a la vivienda, la desigualdad del mundo del tener, son las prioridades de una nueva ética política, que somete la tecnicidad de la economía a un proyecto de sociedad. Proudhon fue y su obra es de una asombrosa fertilidad y su teoría cooperativista, mutualista, federalista, los bancos populares, las mutualidades de crédito, la expresión de una economía social, de una democracia industrial, en la que surjan unidades de explotación de propiedad particular o privada al lado de una agricultura colectiva, como colectivas las empresas asociadas a talleres autónomos, compañías obreras animadas por la participación, federaciones de productores y consumidores; organizaciones cooperativas de servicio, el conjunto generando *una socialización liberal y un socialismo libertario*.⁴⁹⁹

La línea hedonista trabajada por Onfray en su relectura de la Ilustración francesa le lleva a reivindicar, para la economía, el principio dionisiaco, portador de pulsiones de vida, redefiniendo una economía libidinal como quiere Lyotard. Ya no celebrar el ideal ascético y las pulsiones de muerte, cesando el sometimiento de la política y la historia a la tiranía de la economía, que acrece la pauperización para hacer posible la riqueza de los ricos a costa de una mayor pobreza de los pobres.

La sumisión de la economía a la ley de la política es una necesidad vital, pues Tanatos ha sido elegido dios tutelar de la ley del mercado del capitalismo desenfrenado. La política politicista, tan desprestigiada, puede dar paso a una Gran Política, sin las mezquindades los saltimbanquis y sus acrobacias electoreras y parlamentarias, amén de su rapacidad voraz por las arcas públicas.

Encarnar la otra política equivale a definir un proyecto, unas ideas, una voluntad, una energía, pues la fuerza se distingue de la violencia en que la primera sabe a dónde va, mientras que la segunda se somete a las pulsiones salvajes que la habitan: *el capitalismo es una violencia; la política, una fuerza*. Y ésta es el único remedio a la primera.⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ *Ibidem*, pp. 122-129. El cooperativismo a la mexicana de la década del veinte del siglo pasado puede ser analizado en *Jorge Prieto Laurens. Biografía política de un revolucionario precoz*, México, Porrúa, 2010, del autor de este ensayo, con la colaboración de Héctor Madrid Murguía y Emma Prieto de Negrete.

⁵⁰⁰ Onfray, *op. cit.*, pp. 130 y 131.

La economía vive del saqueo de la energía y de la negación del cuerpo conforme al ideal ascético, propugnado y triunfante en la retórica grecorromano-cristiana, que teme al cuerpo, y que desprecia lo carnal, anatemizando los deseos, las pulsiones y las pasiones.

Toutes les civilisations soumises à Thanatos ont vécu et se sont nourries de cet holocauste perpétuel. La malaise dans la civilisation analysé par Freud tient ici sa généalogie : le sacrifice des dessins individuels au profit des machines collectives, l'obli de l'individu auquel on préfère toutes les cristallisations de l'instinct grégarine, le renoncement à ses plaisirs afin d'avoir pour seule objectif la place à tenir dans le jeu social, le sacrifice de la liberté individuelle et, en guise de retour, une société sécuritaire, autoritaire, castratrice été dévitalisant. Dilution du moi dans la grand tout sociale, confusion des intérêts individuels avec les intérêts collectifs, sacrifice du principe de plaisir au nom du principe de réalité, besoin de consolation impossible a rassasier, renoncement aux plaisirs ici et maintenant au profit d'une hypothétique du-delà ou d'un lendemain plus radieux, diversions, satisfactions substitutives, recours à toutes les stupéfians fournis par les idéologies du renoncement portées aujourd'hui au pinacle, nihilisme célébré, pessimisme entretenu, dépressions endémiques, autophages, intoxications suicidaires aux idéaux mortifères, voilà un début d'inventaire des misères quotidiennes offertes au Léviathan social que réienne repaît.⁵⁰¹

¿No quedaría legitimada, ante el preliminar listado de Onfray, la repulsa radical a tal estado de cosas? Los rebeldes insumisos, los indignados y los desobedientes del sistema creen más que justificada la negativa frontal. ¿Tendrá viabilidad hoy como la tuvo con Gandhi, Mandela, Luter King? En todo caso, no puede ser desestimada o minimizada, y es obligatorio analizarla, dar cuenta de ella y clarificarla conceptualmente, en línea crítica e ilustrada. Lo único que fuera imposible a esta hora sería asentir y ofrecer dócilmente las manos a esas nuevas cadenas, más pesadas que otras que vienen del fondo de los tiempos, aun infracturadas.

El saber jurídico y su praxis es capaz —lo ha sido en el pasado— de otorgar nuevas rutas de navegación para arribar a nuevos puertos legales, los que merecen los esforzados bogantes que por el mundo van y vienen en busca de mejores días para sus congéneres con menos cadenas, desterrando prejuicios y evitando atrocidades mediante la instauración legal de mecanismos eficaces para ello. Entonces, podrá emprenderse una nueva singladura en busca de horizontes inexplorados, que aguardan todavía a sus

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 132.

descubridores, tierra incógnita en donde la vida pudiera ser de otro modo menos opresivo y desencantado que el que nos tocó en suerte padecer: lo que Gauguin hizo en la pintura, Grillparzer en la crónica diaria, Novalis en la poesía, Goya con los *Caprichos*, Schleiermacher en la filosofía y Berlioz con la magna orquesta, han de emularlo quienes respiran la atmósfera del derecho, atmósfera de altura, un tanto enrarecida, para la que es necesario estar en condiciones de absorberla.

Las descalificaciones a la izquierda, que militan a favor del *status quo* provienen, según Onfray, tanto del “centrismo político”, para el que da igual la derecha que la izquierda, como del fracaso del socialismo soviético y sus satélites europeos; la política se transforma en polémica interminable y se queda en verborrea, en la que vale más lo que mejor se expone mediática y superficialmente, con la malsana convicción de que la reflexión a fondo no es rentable electoramente, empobreciendo así el diálogo y contraviniendo el paradigma socrático, sin el cual toda ciudadanía democrática es falsa e imposible.

La mística de izquierda se ha apagado, pero puede encenderse de nueva cuenta, como se tiene por sabido gracias a experiencias históricas indelebiles, pues esta mística es energía, voluntad espartaquista, genio colérico de la revolución que dijera Michelet, inerradicable, que no está a merced de la voluntad de sujeción de los dueños del mundo material, pues si de ellos dependiera no tendría sentido ninguna empresa liberadora, condenadas todas al fracaso cíclico, cual el Sísifo de Camus.

Esa cólera que Michelet consagró en su *Historia* el “genio colérico” de la revolución y no mero desahogo irrefrenable. No es la reedición de las leyes ineluctables, tan caras a los profetas y adelantados de lo fatal: es un hecho luminoso, hedonista, contradicción de la ascética de la derecha, de expiaciones y sufrimientos “salutíferos”. Recuperar esa energía colérica, modo dinámico y hedonismo insumiso que han hecho saltar por los aires el principio de autoridad, desde Antígona hasta Mandela, una y otra vez, es tarea de la izquierda, vía para revertir la inequitativa distribución del oro, de la que nace el genio colérico revoltoso que en 68 hizo una “gira mundial”, arrastrando tras de sí a los jóvenes urbanos del mundo entero, apenas una rendija para entrever otro modo de vivir la vida, el que rechaza el uso de las camisas de fuerza con que se ata a los locos, pues la locura misma es ingrediente natural del hombre, a veces creativa, otras destructiva, pero, en todo caso, compañera de la historia de los afanes humanos, de sus artificios y candores interminables.

El 68 no fue, no es una fecha; es un símbolo contemporáneo de liberación.

Al genio colérico *gauchiste* se enfrenta la rabia de la derecha, que no quiere oír de igualdad, y que ve en las desigualdades poderosos estimulantes en la competencia, en la carrera, en la esforzada olimpiada de la vida. Las inequidades, además de ser inevitables y consustanciales a la especie, son necesarias para sobrevivir en la jungla social, cuyas metáforas tienen como cometido confirmar que, como ocurre en la selva, el más astuto, el implacable depredador, es quien merece el trofeo, los aplausos y la admiración boquiabierta de todos, lo otro, para los conservadores de la derecha, es pura hipocresía de impotentes y envidiosos, que han fracasado en la cacería eterna, la del “todos contra todos”.

El principio hedonista de izquierdas es aquel en virtud del cual la política es el arte de poner en marcha los medios para hacer más aceptables las condiciones de existencia de los más desfavorecidos, de los más desamparados; de ahí que el foso que la separa de la derecha sea insalvable, pues ésta construye su tediosa fiesta con la trinidad sagrada: trabajo-familia-patria, que exalta las virtudes de sacrificio, de la renuncia a la autonomía personal, del odio al individuo que no se pone al servicio del grupo de acuerdo con los preceptos de abnegación y renuncia, que son consustanciales a su fúnebre ejecutoria dolorista, apoyada desde un cristianismo fundamentalista, herrumbroso y decimonónico, cosa de fanáticos, no de cristianos, al decir de Onfray.

La *épisteme* de la derecha francesa, nutrida de un rancio catolicismo apostólico romano, es la de los privilegios: la monarquía y la feudalidad son su entramado institucional con la pobreza y la desigualdad.

“En revanche, la gauche s’est constituée du côté de la démocratie, du droit, de la loi, de la justice, de l’équité, de l’égalité et de la citoyenneté. Notre modernité s’enracine dans cette métaphysique dont le principe exige l’immanence”.⁵⁰² Y éste demanda un poder laico, falible, susceptible de todos los errores de que son capaces los hombres. Para la izquierda histórica, el ejecutivo político no puede, en consecuencia, estar nimbado de ningún aura excepcional y milagrosa, pues la muerte de Dios supone la del rey o, de otro modo, es la condición de posibilidad del nacimiento del hombre moderno.

“Les droits qu’il élabora pour son usage par lui et par lui, témoignent que la gauche ramène toujours la politique sur terre quand la droite n’a cessé de la lancer vers le ciel”.⁵⁰³ La mística de la izquierda supone, contra Hegel, que no todo lo real es racional; lo es si la voluntad del hombre lo trasmuta,

⁵⁰² *Ibidem*, p. 142.

⁵⁰³ *Ibidem*, p. 143.

y eso era voluntad, cristalizada y canalizada, formada y formulada con decisiones con que se pone fin a los imperios del mundo.

El fatalismo, el nihilismo y el pesimismo son —dice Onfray— los aliados naturales de la derecha, para la que no hay gran cosa que hacer, salvo consentir, en panteísmo higieliano, que la necesidad tal y como aparezca es la raíz de la familia económica del *laisser-faire laisser-passer* y de la “mano invisible” que misteriosamente es capaz de regular el mercado, a la manera de un dios benevolente infinitamente sabio, cuyos decretos son crueles sólo aparentemente, pues contribuyen, en su conjunto, a la armónica marcha del universo económico, cuyas constelaciones giran sin necesitar de la voluntad finalista del hombre, insignificante ante esa vía aurea que nos envuelve irremediablemente a todos.

El laicismo de la mística gauchista no requiere ya del anticlericalismo inicial de 1789; hoy debe ser definido no tanto como la prohibición de todo signo de pertenencia a una confesión particular, sino como posibilidad de manifestación equitativa de todas: ninguna será hegemónica y ninguna podrá ser prohibida en adelante. Es el proyecto común de la nación en 1792, la nación como mosaico policromo, religioso, ideológico, político, estético, ético, laboral, literario, espacio propicio al florecimiento de la solidaridad y la tolerancia, la *polis* en donde proseguir el diálogo socrático.

El igualitarismo no guarda ninguna relación ni tiene fundamento alguno, como quisieran sus detractores, con el culto a la uniformidad ni la celebración de la indistinción, que odia a los genios y a los grandes hombres en una voluntad de alinear al mayor número posible entre los simples de espíritu. Las tiranías que reclaman ser de izquierda trasmutan la igualdad en uniformidad, su triste remedo, impuesta por un decreto inapelable y autoritario venido de la profunda sabiduría del líder, el autocalificado guía del pueblo uniformado, siempre alerta, presto a tomar las armas para defensa de la patria y de su reyezuelo en turno.

El instrumental jurídico al servicio de la igualdad auténtica, la del mosaico plural nacional, produjo, a lo largo del tiempo, un caudal de instituciones y un conjunto de medidas que no han de ser desdeñadas: la descentralización a favor de las provincias, a fin de que todos tuvieran acceso, al igual que los parisinos a las riquezas, al poder, a la cultura y a las artes; decide la descolonización a fin de que blancos y negros sean iguales en la producción de las riquezas y de la ley; decreta la elegibilidad de todos a fin de que judíos y protestantes y, en general, los no católicos, propietarios o desposeídos, puedan acceder igualitariamente a funciones de representación; vota leyes permitiendo el libre acceso de todos a las obras de arte expuestas en los museos nacionales creados al efecto, de suerte tal que la cultura cese de ser

un instrumento de reproducción social para convertirse en ocasión de edificación y promesa de felicidad; estatuye que los soldados puedan inscribirse en clubes políticos, abriendo así las puertas de la ciudadanía a la gente de armas; abroga la distinción entre ciudadano activo y ciudadano pasivo a fin de que los pobres puedan, con igual título que los ricos, ocupar los sitios de la Asamblea Nacional; legaliza el divorcio; simplifica la celebración del matrimonio y el proceso de adopción, con el propósito de permitir a las mujeres la autonomía que las libere de la sumisión total al padre y al esposo.

La realidad ha sido muy otra y ha estado muy por debajo de la expectativa que despertó aquel esfuerzo nivelador, pero gracias a él nacerían a la plenitud jurídica los trabajadores, que, con sus luchas de clase, inaugurarán otro periodo de juridización institucional: la contratación colectiva, la sindicación libre y el derecho de huelga, que, a no dudarlo, son pasos hacia adelante en el camino de derechos y libertades en la traza original de 1789. Ese andar es también el del socialismo europeo del siglo XIX, anarquismo incluido, que no olvidó la bandera negra ondeando en las torres de Notre Dame en 1793.

Era una nueva vitalidad universalista, la de la fuerza global de los trabajadores, que anticipaba la idea de un revolucionario Estado universal igualitario, frustrado según Onfray, entre otros factores, por el “golpe de Estado” de Marx, que desacreditó y ocultó el pensamiento socialista anterior a él,⁵⁰⁴ lo que, además de deshonesto intelectualmente, fue políticamente contraproducente al sofocar la polémica con Proudhon, supresión autoritaria, envidiosa y empobrecedora, de mala fe manifiesta.

Al hombre y al ciudadano del 1789 le acompañarán, de ahí en adelante, el obrero y el proletario, encarnaciones de la pobreza y de la “desesperación de sí”, origen de la reflexión, que compendia una filosofía de la miseria girando alrededor de la crítica a la propiedad y sus negligencias, de la Gran Ladrona, delincuente que construyó su dominación con el trabajo infantil, con salarios de miseria y el desprecio absoluto por los miserables privados de empleo, con la esclavitud colonial, con jornadas inhumanas y la represión policial de un Estado puesto al servicio de los propietarios y de nadie más.

Los paliativos de entonces fueron, como se sabe, los Talleres Nacionales, la supresión del trabajo infantil, la disminución de la jornada laboral, el salario mínimo garantizado, los seguros sociales, la cancelación de las deudas, la abolición de las multas y la devolución gratuita de las prendas del Monte de Piedad. También lo fueron los contratos colectivos, los consejos de em-

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 152.

presa, la desaparición de sanciones a causa de huelga, el respeto de la libertad sindical, la abolición de la pena de muerte por razones políticas, la igualdad laboral entre mujeres y hombres, el pago de vacaciones, las nacionalizaciones, las reformas bancarias y crediticias, la separación de la Iglesia y el Estado, la laicización de la instrucción y la salud públicas, la escolaridad elemental obligatoria, el federalismo, el mutualismo, el cooperativismo, el comunismo; todo ello fue rechazado y tachado de diabólico, en su día y en todo por lugar, por la derecha, que condenó en bloque el conjunto de medidas sociales que hasta la Iglesia había ya admitido en la contraofensiva de León XIII, bajo la inspiración de Lovaina y Friburgo, centros ideológicos de su “doctrina social”, cuya influencia se dejaría sentir en la Teología de la Liberación, mucho tiempo después de aquel impulso justiciero inicial.

La necesaria revitalización de la mística de la izquierda exige el principio de Antígona: las leyes valen, de modo ético y absoluto, según el orden del espíritu y no del código civil. Quiere la equidad según un orden humano: “De la igualdad y la humanidad a la fraternidad a la equidad, se cumple un trayecto que conduce a la libertad y el gozo de sí. Mayo del 68 es ocasión de un momento histórico en el que cristaliza la mística de izquierda”.⁵⁰⁵ El individuo formulado en mayo de 1968 se define menos por su relación con el trabajo, la familia y la patria que por la relación con él mismo —sostiene Onfray— quien añade:

L'autonomie, au sens étymologique, c'est à dire la capacité à être pour soi sa propre fin sa propre cause et sa propre raison, apparaît comme la quête essentielle de tout un chacun qui se trouva concerné par les événements de cette époque... *Les situationnistes* expriment au mieux la nature de l'époque avec leur invitation à poétiser l'existence, à révolutionner la vie quotidienne, à réaliser l'art en l'injectant dans le réel, à vouloir la confusion de l'éthique contemporaine avec l'esthétique d'avant-garde, à promouvoir un urbanisme ludique toute en formulant, pour leur temps et le nôtre, une critique de la publicité, de la consommation, du mandarinate ou des modes de production d'une pensée unidimensionnelle.⁵⁰⁶

Para Onfray, dichos situacionistas son los precursores de lo que pudiera ser un pensamiento auténticamente liberatorio para nuestro tiempo, melancólico y desesperado, y para nuestro talante, nihilista y pesimista.

Por otro lado, la economía libidinal a la Lyotard ha suplantado la reivindicación del genio colérico de la revolución por un violento deseo de

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 157.

⁵⁰⁶ Véase el apartado sobre Marcuse.

liberar al cuerpo. La tiranía del cuerpo político generaría así, mediante “las astucias de la Razón”, una voluntad tendente a formular una nueva política del cuerpo.

Mayo de 1968 volvió los ojos a Chamfort: “gozar y hacer gozar”; así fueron aquellos días lúdicos, que parecen tan lejanos a veces, aunque otras aparezcan como ocurridos apenas la víspera. ¿Será porque son ya sustancia viva, trasmutada su fuerza virtual en factuales constataciones que dan razón y sentido a muchas de las indignaciones actuales, embrionarias todavía en aquel entonces? “Volonté libidinale et puissance libertaire ainsi conjugues devancent permettre la naissance d’un nouvel individu sur lequel la fin de siècle a jeté son dévolu pour en rendre précaire le statut et l’existence”.

Onfray afirma que la reacción contra mayo de 1968, la crítica a su plataforma filosófica y el intento por banalización el pensar ahí contenido, dio como resultado dizque “nuevo filósofos”, productores de un discurso, débil y moralizante, apto para damas del Sagrado Corazón y vicarios generales de subprefecturas rurales y para ser leído a la hora del té de la jornada de costura de ropa para los pobres o en la víspera de exámenes de materias terminales, es decir, las inútiles y rutinarias; André Glucksmann sería su más conspicuo representante.

Desde la otra orilla, Foucault y Deleuze “reivindican alto y claro un nietzschehedonismo de izquierda que le otorga sentido unificante al 68 y contrarresta la pugnacidad y mendacidad de los nuevos perros de guardia y de los caniches domésticos del liberalismo actual”.⁵⁰⁷ Bataille, Deleuze y Foucault son antípodas de esos filósofos *light*, “consejeros áulicos”, dispuestos a deshacer entuertos siempre y cuando el caso pueda abordarse sin mojarse las manos y cuente con el alboroto mediático requerido para darle vuelta al mundo; de otro modo, no vale la pena para esos adalides de la libertad que cultivan amigos del mercado y de las regalías internacionales, simplificadores de todo y sintetizadores de nada, pregoneros de baratijas.

El 68, dice Onfray, es “un viento purificador” en el paisaje intelectual francés, una “efusión jubilosa” inconclusa; de un lado Nietzsche y la posibilidad de una política dionisiaca; del otro, Kant y las certidumbres de una administración apolínea. Para el brillante ensayista, la primera obra filosófica de los propileos del edificio nietzschista de izquierda es probablemente el *Anti-Oedipe* (1972) de Deleuze y Guattari, seguido del *Surveiller et Punir* de Foucault (1975): “Avec ces deux sommes on peut enfin mieux penser une mystique de gauche contemporaine”,⁵⁰⁸ que ha dado pie a malentendidos

⁵⁰⁷ Onfray, p. 165.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 174.

y errores de interpretación. Los anglosajones, “entre bêtise et imbécillité, malveillance ou sottise sans fond” han querido encontrar en esos libros una condenación del humanismo en el pensamiento, la defensa del totalitarismo y la legitimación de integristas históricos.

Más aún, a Foucault le ha sido reprochado el que, con sus opciones teóricas, sea imposible fundar una filosofía política o una teoría del derecho, pues si el sujeto clásico ha desaparecido, no se puede, evidentemente, fundar ni legitimar una ideología apoyada en las religiones de los derechos del hombre y el individualismo liberal; se trata de vislumbrar una nueva figura, un nuevo derecho, una nueva filosofía política; es decir, una nueva intersubjetividad, ruptura epistemológica cuyas dos partes fracturadas serían, por un lado, los esfuerzos apolíneos por preservar el viejo mundo y, por el otro, el de los que rinden sacrificios a Dionysios y se atreven a trazar la cartografía de otra realidad, en la que la vida y el principio de placer no sean tomados como si nada fueran, asumidos a lo sumo en cantidades insignificantes.

Un humanitarismo, ya desfasado para este tiempo convulso, desplazaría el anhelo de justicia por la caridad en detrimento de la equidad, al tiempo que ahorraría el indagar en las causas de la injusticia, de la pobreza y la miseria. “La pratique des droits de l’homme sur le modèle de la religion révèle célèbre les textes et brandit les articles de loi, les alinéas, avec, force moulinets et effets de rhétorique. Elle dispense d’en appeler a une remise en cause des modes de distribution ou de production, de répartition ou de gestion des richesses et des buns”.⁵⁰⁹

En dicha línea humanitarista, la pobreza, la miseria, la precariedad, auxiliar en la enfeudación de los sujetos a la producción y al libre mercado, durarán en tanto que la violencia de esos estados de hecho, cuyas causas son conocidas, no opondrá —reprocha ácidamente Onfray— nada como no sea una “simpatía” aristotélica, una “conmiseración” agustiniana, una “compasión” espinosista o una “condolencia” kantiana.

Este humanitarismo supone, como sostiene Onfray, “un despido a la política, la desaparición de la historia en beneficio de una lectura de lo real, según las antiguas categorías de la necesidad, del destino, de la fatalidad, de la tragedia inevitable, en una indefinible duración”.

El nuevo humanitarismo “à la Foucault” supondría la desaparición de los derechos del hombre, por la sencilla razón de que la figura divinizada del hombre, que ha sustituido a Dios, haría caducar las pulsiones y las energías reivindicadoras, puesto que nada ha logrado como no sea el sojuzgamiento, el empobrecimiento, la alienación y achicamiento de los individuos, sacrifi-

⁵⁰⁹ *Ibidem*, p. 177.

cados a numerosos levantares, los que nos hemos inventado y los que hemos consentido que surjan multiplicados. Ahora es posible, gracias a las fracturas del 68, centrado en el individuo soberano y el reinado de lo que Onfray califica como hedonismo, sin olvidar lo que Nietzsche postuló: “todo deseo quiere eternizarse”.

El individuo moderno, dotado de alma y de conciencia moral, fue declarado soberanamente libre a fin de que el buen o mal uso de su libertad personal pudiera serle atribuida inequívocamente, deduciendo así los premios o castigos a la conducta según esté ajustada a no a las órdenes normativas, al tiempo que se reforzaron las técnicas disciplinarias, las lógicas deónticas y los restantes mecanismos destinados a producir —dice Onfray— las certidumbres sociales, las falsedades colectivas necesarias a la existencia y continuidad del orden social.

Así, “se rizó el rizo”, pues aquel individuo al que la modernidad le otorgó soberanía, la vio limitada a causa de esos constreñimientos sociales, tanto que acabaron por negarla o minimizarla, y que la volvieron insustancial, y los plenos poderes de aquella soberanía personal se vieron obligados a refugiarse al interior de la conciencia, reino adecuado para ese exilio, desde donde ejercerá una estricta vigilancia sobre el cuerpo, el placer y el deseo. De este modo, el alma, la conciencia, el individuo y la libertad se convirtieron en “los cuatro pilares de la sabiduría” occidental, “cuyo humanismo —sostiene Onfray— surge y se desarrolla en esa confusión entre las libertades interiores reales y las libertades exteriores formales, entre la total autonomía conceptual de estos principios y la limitación radical de su proyección en el mundo.”⁵¹⁰

De ahí también surgió cierta mitología de los derechos humanos. Ante tal mistificación, sólo restará emprender la “deconstrucción” del sujeto de los derechos humanos y de la persona, acuñada por el humanismo clásico, a fin de descubrir “un nuevo rostro dibujado por el mar sobre la arena”, tal y como ocurrió en mayo del 68: abatir los tabús que consolidan la dominación, sobre todo el tabú doméstico y sus roles, ahora intercambiables, destituyéndolo de su sitio de primo modelo normativo.

En contrapartida, había que volver la mirada a las prácticas comunitarias, de cuño proudhoniano, al “derecho a la pereza”, al trabajo lúdico, a “la atracción pasional” fourierista, puesto que toda declaración de principios, así sea generosa y magnífica —como las del humanismo clásico y las de los derechos del hombre— no valen nada, según Onfray, si no pueden ser percibidas como hechos del mundo real.

⁵¹⁰ *Ibidem*, p. 183.

Es de proponerse una perspectiva del ludismo fundante de nuevas virtudes, celebrante de nuevos valores, los del hedonismo comunitario, los de un nuevo humanismo más allá del clásico, con nuevas definiciones del alma, de la conciencia (Deleuze y Guattari), del individuo (Bataille) y de la libertad (Foucault), pues después de las trincheras de Verdún y las cámaras de gas de Auschwitz sólo restan los despojos de un saber anarquista inutilizable. Entre 1880 y 1920 se logró enraizar una cepa anarquista nueva, aclimatada en Tristan Tzara y Marcel Duchamp, Jean Dubuffet y John Cage, Noam Chomsky y Paul Feyerabend, Kate Millet y Marta Cunningham, Henri Labetolle y Frank Lloyd Wright:

“Chacun à leur manière, ils ont formulé leur volonté de promouvoir de nouvelles formes, libérés, dans leur domaines respectifs, l'esthétique, la musique, la linguistique l'épistémologie, le féminisme, la danse, la science, l'architecture s'en sont trouvés revivifiés”.⁵¹¹ Agrega: “descendida de su socio neo-cristiano y neo-marxista, nutrida de las críticas de la modernidad radical, *la filosofía anarquista parece estar en aptitud de ofrecer las vías del pensar este fin de siglo, proveyendo no solo ideas alternativas sino modos de existencia radicales y novedosos*”, sobre todo porque mayo del 68 puso fin a la vieja convicción anarcomarxista de que es el Estado el monopolista del mal, esa visión monoteísta del poder; éste actúa, ya se sabe, no sólo como dueño de la coerción legal, sino de muchas otras maneras, ocultas a simple vista. El poder actúa siempre ante las fuerzas que se le opongan. Cuando Foucault disoció el poder del Estado y el modo de producción económica, advirtiendo que el primero no participa en nada de la infraestructura económica, y que no se reduce a ser la súper estructura ideológica, canceló la esperanza en una revolución proletaria y propuso otra manera, otra visión, a la acción política y militante. “El poder juega un rol productor: equilibrios, desequilibrios, acciones y reacciones, fuerzas en desarrollo, potencias en regresión, involuciones y evoluciones, el trabajo perpetuo de lo real, la obra constante de todo lo viviente”.

“Desencializado” por Foucault, el poder político se explicaría mejor en términos físicos, mecánicos, termodinámicos, pues se desenvuelve y actúa como lo hacen las fuerzas, los fluidos, las energías y las temperaturas. De ahí se concluye en la necesidad de una general reconsideración de las tácticas y estrategias en materia de lucha política; el amor y el odio, el deseo y el placer, la revolución y la represión; todo trabaja para el poder, todo está habitado por él. De ahí también que sea preciso pasar, de la estrategia de la guerra total, a la reactualización de una táctica guerrillera perpetua en

⁵¹¹ *Ibidem*, pp. 187 y 188.

todos los frentes, en los que el combate parezca posible. Final del perpetuo “para mañana”, final de la resolución de los conflictos después del final de la historia, punto final a las revoluciones económicas monoteístas.

“Les révolutions d’aujourd’hui s’actualisent dans la forme des subjectivités: le credo des marxistes et anarchistes orthodoxes s’effondre sous le poids de l’argumentation magistrale de Foucault”.⁵¹² La obra del creador de *Des mots et des choses* lleva a pensar la revolución no como un gran concierto clásico con toda la parafernalia y el *attrezzo* que le ha prescrito la hagiografía. Las fanfarrias heroicas, los discursos proferidos de cara a un porvenir que acaba por no llegar nunca, son antiguallas inútiles de una Gran Revolución a cargo del Partido Cabeza del Proletariado, el huevo de la serpiente de una dictadura que congeló la vida y proscribió la alegría y la espontaneidad del hombre a cambio de una promesa que, incesantemente, se fugaba hacia un futuro siempre inminente y siempre inalcanzable. En cambio, libre de esos disfraces, la revolución, las revoluciones “descentralizadas”, serán como las “tocadas” juveniles, multiplicadas en distintos sitios, cuyo estruendo acaba por despertar a todo el vecindario.

Para Onfray, el juego político supone una gestión permanente de las oposiciones entre la materialidad de la fuerza y su función, que es tanto como decir entre poder ser afectado y poder afectar.

Deleuze ha escrito que “la vida se transforma en resistencia al poder cuando el poder toma como objetivo la vida misma”. Se trata de una nueva subjetividad que permitiría dibujar “otro rostro en la arena”, finalmente destinado, como los anteriores, a ser disuelto por el oleaje del mar, a fin de que otro ocupe su lugar en interminable sucesión de rasgos diferentes, una y otra vez.

El rostro del Hombre unidimensional de Marcuse, variante del hombre calculable de Nietzsche, es conocido:

iletrado, inculto, lascivo, limitado, obediente a las palabras de la tribu, arrogante y muy seguro de sí mismo, dócil, débil con los fuertes, fuerte con los débiles, simple, previsible, fanático de los juegos y los estadios, devoto del dinero, sectista de lo irracional, profeta especializado en banalidades, en ideas cortas, estúpido narcisista, egocéntrico, gregario, consumista y consumidor de las ideologías del momento, amoral y desmemoriado, racista, cínico, sexista y misógino, conservador reaccionario y oportunista...⁵¹³

⁵¹² *Ibidem*, p. 190.

⁵¹³ *Ibidem*, pp. 193 y 194.

Con dicho rostro se entera de los derechos del hombre como amortiguadores de la miseria, mistificadores de la inequidad del capitalismo planetario, cuyo “pan y circo” le parece feliz fórmula para que todos puedan dormir tranquilos.

Mayo del 68 es también el desfundamiento de la universidad, napoleónica y guizotista, mecanismo de reproducción de saberes que mantienen el *statu quo* antes que cuestionarlo y ponerlo en crisis; es que ni siquiera auspicia la originalidad, la que teme y reprueba.

La consecuencia evidente es la consigna subyacente y vergonzante de ser como los demás, de no contrastar ni inquietar, ni mucho menos escandalizar y perturbar la paz de un claustro congelado que, como lo dice su nombre, está cerrado herméticamente a las alternativas. Sólo hay una ruta, uno es el camino: el de los autoritarios y dogmáticos, el de los fanáticos de la ideología en que se funda el mecanismo universitario de méritos y conivencias, de esfuerzos a veces carentes de todo sentido vital y complacencias con los dueños (aun lo sean sólo temporales) del tablero académico de mandos, que consagran y sacralizan a los coincidentes, mientras que a los disidentes los apartan y minimizan.

Los microfascismos que denunció Félix Guattari, diseminados en todo el cuerpo social, también operan en esa universidad desnaturalizada, puesta al servicio del mantenimiento del orden, coactiva y reproductora de las técnicas de sojuzgamiento con “disimulo eficaz”, como quiere la estrategia militar clásica.

Lo que es clásico es lo que viene: “La cobertura de la red y la informática dan nuevos medios a la nueva sociedad; lo virtual, lo secreto, el tiempo real, la eficacia del central que ya no requiere aparecer directamente ni de presencia real, en un nuevo régimen de dominación contra el que se estrella el análisis marxista, incapaz de decodificarlo”. Para Onfray, es la posteridad del Nietzsche de izquierda la que mejor puede hacer lectura provechosa del tiempo actual, provechosa para la liberación en la guerra radical contra todo poder y frente a toda potencia, incluidos el padrecito José, aquel Gran Timonel, el Caimán Barbudo y el Guía Celestial de Pyonyang y sus amorosos cuidados hacia los infelices prisioneros de sus paraísos terrenales, puestos a punto para felicidad del género humano, lo quiera éste o no, pugnacidad inexplicable ante tamaña bondad providente, clarividente, retobos propios más bien de ingratos, de equivocados y de disolventes.

El 68 sigue todavía la tradición de la insurrección: barricadas, lacrimógenos policiacos, automóviles volcados y en llamas, ocupación de Nanterre y de Renault, comunicaciones radiadas, mítines y “pavés” chocando contra los escudos de plexiglás del CNS, mientras De Gaulle pronuncia palabras

sin duda históricas en su teatralización de la política. Un nuevo tono libertario ha nacido ahí, en esas calles del mundo y sobre los muros, pues mayo del 68 “ha descubierto la difusión generalizada del poder”, que no requiere más de una sede definida y determinada ni de una persona en que encarnarse, pues actúa vía la energía de todos en todo sitio, aun el más inimaginable para ello; ahí donde dos seres cruzan sus miradas, antes incluso de hablar entre ellos, “el poder trabaja la relación —dice Onfray— y la determina”.⁵¹⁴

El problema ahora es menos el poder del Estado que el estado del poder y “la lucha de las conciencias de sí”, que Hegel opone, en el combate para determinar lo que puede aliar y abolir la servidumbre humana, verdad tanto ética como política, que conlleva la obligación de pensar las nuevas modalidades de la resistencia y la insumisión.

Ya no habrá más un ganador y un perdedor, un victorioso y un vencido. El poder circula tal como si fuera una energía con la cual se formula y se cristaliza la sujeción; ahí donde luchan dos fuerzas opuestas hay materia para el ejercicio libertario. De ahí también la caducidad generalizada del pensamiento anarquista cuando hace del Estado su objetivo prioritario y único, chivo expiatorio propio de satisfacciones simbólicas. El golpe de Estado a la Curzio Malaparte⁵¹⁵ deja de ser pensable, pues son casi infinitos y sorprendentes los lugares en que se asienta el poder, más allá de los ministerios, los aeropuertos, los cuarteles y las estaciones de radio y de televisión. El antiguo Leviatán cambia de forma y se manifiesta en el todopoderoso pensamiento unidimensional, que condena a muerte toda reflexión compleja y subversiva, recuperándola para el teatro mediático.

“En toute lieu oui l'énergie rebelle se transfigure en violence constitutive du réel, le libertaire peut se mettre a la tâche”,⁵¹⁶ conclusión con la que aquí finaliza este repaso de la obra de Onfray, paradigma del libre vuelo del pensamiento actual, que denuncia a las elites, a los enarcas, a los ministros, a los representantes electos, a los *apparatchiks*, a la casta completa, y la disociación de sus intereses con los intereses de los ciudadanos ordinarios, sobre los que ejecuta desigios empobrecedores y esclavizantes.

El dilema de la primacía ética de lo individual frente a lo colectivo ha de ser enfrentado: hobbesianos o rousseauianos, los contractualistas, cualquiera que sea su tesis “construisen leur politique qui suppose le corps social meilleur que l'individu, le tout supérieur a la partie, l' ensemble prioritarire sur ce qui le constitue”.⁵¹⁷

⁵¹⁴ *Ibidem*, p. 203.

⁵¹⁵ Malaparte, Curzio.

⁵¹⁶ Onfray, *op. cit.*, p. 204.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 271.

Pero “el rey va desnudo: el trabajo no libera sino que enajena; el gregarismo no genera autonomía sino cadenas; la sumisión de la individualidad al conjunto de ellas no conduce a la plenitud sino a la melancolía”.⁵¹⁸ George Sorle es el genuino subversivo; por lo tanto, una relectura, como la recomienda Onfray, es útil, pero aquí no cabría, aun cuando sus *Reflexiones sobre la violencia* sean escandalosamente actuales, pues reactivan el genio colérico de la revolución: “L’ensemble de ces considérations suppose une fin, le desasujettissement des individus, et un moyen, la violence. Là, commence le malentendu”,⁵¹⁹ malentendido que merece lugar distinto que el de estas muy deficientes líneas.

⁵¹⁸ *Idem.*

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 275.

CAPÍTULO DECIMOSEGUNDO

LA SOCIEDAD CIVIL Y LA DINÁMICA CONTESTATARIA

El contemporáneo “malestar en la cultura”, el desfundamiento de las antiguas certezas, la rusticidad política que prevalece por doquier, el desencantamiento del mundo, la muerte de los dioses seculares y la entronización del consumo, sucesor de la alegría y placebo del test de la felicidad, ha encontrado expresiones inesperadas y nuevos modos para la protesta social global, que recorre no tan fantasmagóricamente el mundo entero, sin líderes memorables, sin partidos proféticos o taumatúrgicos, sin estructura burocrática, sin consignas indiscutibles, sin tapujos, un Quijote sin Sancho, sin dogma y sin Dios.

Se ha querido interpretar la insurrección social actual como expresión de la energía irreprimible de la sociedad civil harta de inequidades, ahíta de la ineficacia de sus representantes políticos, irritada por el sinnúmero de dimisiones morales de sus líderes religiosos y de las elites en que confiaba hasta hoy incrédula de la democracia electorera, del libre mercado, de la desigualdad, como fatalidad entristecida sangrientamente por la violencia cotidiana, indignada en todos los frentes de lucha, cólera que no cesa, como no cesa el oprobioso desdén de los poderes por el ciudadano de a pie.

Dicha “sociedad civil” emergente inició su marcha decisiva en 1989, doscientos años exactos después de la Gran Revolución, triunfando sobre el sojuzgamiento de Hungría, Polonia, Rumania, Alemania y Checoslovaquia. En esos ámbitos la sociedad venció al Estado, convertido para entonces en recurso privado exprimido por una elite insensible, extraviada entre frivolidades, incrédula hasta de ella misma y del oprobioso sistema a su cuidado.

La eclosión de la sociedad civil, habida cuenta de las experiencias históricas de desobediencia civil,⁵²⁰ ha sido objeto de atención creciente, no sólo de los políticos a los que irrita, sino de parte también de los especialistas en fenómenos sociales: sociólogos, antropólogos, comunicólogos, politólogos y juristas, y la literatura correspondiente es ya abundante y diversificada. Aquí solamente se dicen cosas básicas al respecto, pues un análisis detenido exigiría otro libro, distinto al que el lector tiene ahora entre sus manos.

⁵²⁰ *Vid. ut supra.*

Dos caracterizaciones ayudarán a comprender el fenómeno de la irrupción de los grupos disidentes y su eficacia indudable: la de John Hall: “La sociedad civil fue vista como lo opuesto al despotismo, un espacio en el cual los grupos sociales pudieran existir y moverse en mejores y más tolerables condiciones de existencia”, y la de René Gallissot: “En el ámbito de los movimientos, de la agitación y de la acción emancipadora, cuyo fin es romper con las situaciones de opresión y en nombre de la democracia, *la fórmula sociedad civil*, tiene como utilidad inmediata legitimar la protesta”.⁵²¹

Para Habermas, esos movimientos, doscientos años después de la toma de La Bastilla, fueron una “revolución recuperante” de los ideales de 1789, y, según Vaclav Havel, expresaron “el poder de los sin poder”, el poder de lo moralmente debido, el de “vivir en la verdad”. Walesa y el *Solidarnosc*, enraizado en la sociedad polaca, obliga a Jeruzelski a ceder el poder mediante elecciones libres.

Otro ejemplo de expresión civil que se salió del control de los aparatos de seguridad del Estado fue el del rotativo húngaro *Beszélő* (El vocero) en 1980. La figura central fue la del catedrático János Kis. La estrategia fue hacer de la cultura el arma de combate contra el régimen de János Kadar y el programa de lucha se cobijó bajo el lema ‘Por un nuevo contrato social’, es decir, democratización y autodeterminación.⁵²²

En la Alemania de Honecker —reseña Fernández Santillán—, la lucha adoptó otras formas: manifestaciones semanales, desde 1982, frente a la iglesia de San Nicolás de Leipzig y fugas masivas clandestinas hacia Europa occidental, mientras otros, también insurgidos, coreaban el lema “Aquí nos quedamos y aquí lucharemos”, lucha que se condensó en la constitución de una plataforma política pluralista y democrática, el *Neuest Forum* (Foro Nuevo), que arranca el edicto histórico a la dictadura de Egon Krenz: “Los viajes al extranjero pueden ser efectuados sin trámite o requisito alguno”, resultado en el que también contó la política de apertura y transparencia de Gorbachov.

El sustrato teórico de esos y otros movimientos es plural aun cuando tenga a Jürgen Habermas, heredero de la Escuela de Frankfurt, como su más conspicuo gurú.

En la elaboración conceptual de éste hay la noción de esfera pública como categoría fundamental (*burgerliche Öffentlichkeit*), el espacio que en el siglo XVIII pudo conquistarse y ampliarse, en contra del absolutismo, para

⁵²¹ Fernández Santillán, José, *El despertar de la sociedad civil*, México, Océano, 2012, p. 188.

⁵²² *Ibidem*, p. 192.

crear y darle forma a la opinión pública, distinta de la opinión privada e individual. El origen remoto de la esfera pública se sitúa en los orígenes —dice Fernández Santillán— de la civilización grecolatina con una distinción básica:

la esfera de la *polis*, común para los ciudadanos libres fue separada de la esfera de la *oikos* en la que cada individuo está en su propia esfera, *idia*. La esfera pública se configuró en la discusión (*lexis*) que pudo asumir la forma de consulta o quedar plasmada en la formación de la ley, así como en el terreno de las acciones comunes (*praxis*) de la guerra o de las competencias atléticas (Habermas).

Esta distinción se hizo explícita en el mundo moderno cuando apareció la diferencia entre las garantías de libertad, de cuño liberal, y la garantía de participación, de hechura democrática. Sin embargo, siglos más tarde, con el nacimiento de la modernidad, la esfera pública ya no se plantea como participación directa en el poder, sino como vigilancia y crítica *frente* al poder:

*La esfera pública no es el Estado; más bien es un cuerpo informalmente movilizado de una opinión discursiva no gubernamental que puede servir de contrapeso al Estado. Es precisamente este carácter extragubernamental de la esfera pública el que le confiere un aura de independencia, autonomía y legitimidad a la opinión pública generada en esa esfera pública.*⁵²³

El principio de publicidad fue asumido en oposición a la práctica del principio de la *Ragionne di' Stato*, los nefastos *Arcana Imperii*.⁵²⁴

Esencial en la constitución de dicha esfera pública es ser un espacio de discusión crítica, en el que los méritos de los argumentos y no la identidad de quienes argumentan sea lo que importe.

Habermas usa a Guizot⁵²⁵ para describir el gobierno de la opinión pública:

Hay que impulsar al conjunto de los ciudadanos incesantemente y en toda ocasión a buscar la razón, la justicia y la verdad que deben regular el poder. El sistema representativo procede de la siguiente manera: a) por medios de la discusión, que obliga a los poderes existentes a buscar la verdad en común; b) por medio de la publicidad, que hace a estos poderes ir al encuentro de la ra-

⁵²³ *Ibidem*, p. 199.

⁵²⁴ Carrillo Prieto, *Arcana Imperii*, México, Inacipe, 1987, *passim*. Hay una 2a. edición actualizada, publicada por Porrúa en 2015.

⁵²⁵ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.* el capítulo sobre Guizot.

zón, la justicia y la verdad bajo el escrutinio de los ciudadanos, y c) por medio de la libertad de prensa, que estimula a los ciudadanos a esa misma búsqueda y a plantearse al poder.⁵²⁶

No todo puede ser pulcro y prístino: “el enlace entre el debate público y la formación de la voluntad política sufre una desviación, la manipulación de la opinión pública y los comerciales”. La publicidad pierde su función crítica a favor del escaparate, incluso los argumentos son transmutados en símbolos a los que uno no puede responder con razonamientos sino tan sólo identificándose con ellos. Así, es preciso, ante todo, “descolonizar” el territorio de la esfera pública de invasores políticos o económicos, desfigurantes y entorpecedores. “Los medio de comunicación no lingüísticos, como el de espacios y en el tiempo en redes cada vez más complejas sin que estas deban ser controladas ni responsabilizadas”.

El desafío es impulsar medios como la reputación y el compromiso a fin de promover procesos de entendimiento, más allá de los intereses mercantiles y de las ambiciones del poder. Se formarían entonces esferas públicas de comunicación para activar la cultura, la integración social y la plasmación de personalidades.⁵²⁷

Plantear esa vía conlleva descartar la marxista y la del socialismo real, de elemental y férreo dogmatismo, desgastada antigualla y sucio su precepto absolutista de que la acción política sólo puede ser juzgada por sus resultados, independientemente de los medios por los cuales hayan sido alcanzados dichos frutos, la cínica coartada para crímenes monstruosos que sólo habrían de causar reprobación y vergüenza, a pesar de que miles de adictos creyeran entonces que la Unión Soviética era la patria mundial de los hombres libres, venerada por ellos con el más patético de los sentimentalismos, puesto que la mayor parte de los simpatizantes la veían desde afuera, sin sufrirla en carne propia, llegando inclusive a festejar el asesinato artero de Trotsky como un triunfo histórico sobre el capitalismo nefando. La socialdemocracia, en cambio, optó por la vía parlamentaria, renunciando a la violencia en la lucha por el poder político, garantizando la democracia electoral, la economía de mercado y el *Welfare State*.

El procedimiento racional-dialógico no será protagonizado ya por los sujetos históricos, trabajadores y capitalistas, sino por los individuos y sus organizaciones; los socialdemócratas tuvieron el tino de establecer vedas a la intrusión del mercado en áreas que no lo admiten por su propia naturaleza.

⁵²⁶ Fernández Santillán, *op. cit.*, p. 203.

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 216.

Hay, según Habermas, otra vía:

El mundo de la vida es, por decirlo de algún modo, el lugar trascendente en el cual el que habla y el que escucha se encuentran; es la sede en la que puede plantearse, recíprocamente, la pretensión de que las expresiones se armonicen con el mundo y en la que los hombres puedan criticar y confirmar estas pretensiones de validez, expresar el propio disenso y alcanzar el acuerdo.

Hoy, los problemas comunes han de enfrentarse recurriendo a la generalización de intereses de manera discursiva. Para ello, en el plano del debate político, surge una doble crítica: de una parte, ante el fracaso del socialismo autoritario; de otra parte, en función de los errores de proyección e instrumentación del Estado benefactor.

Hay que replantear las propuestas político-económicas desde una crítica al capitalismo salvaje; *corregir el error (interesado) de transferir los efectos negativos del mercado a la sociedad en forma de desigualdades*. El subsistema económico no puede ser visto como materia sagrada e intocable, sino como uno de los componentes que, a semejanza de otros, puede ser sometido a escrutinio y corrección. Simple y sencillamente, hay temas sociales que no pueden manifestarse (correctamente) en términos de *precios*.⁵²⁸

Jean L. Cohen y Andrew Arato ofrecen una reformulación interesante en *Sociedad civil y teoría política*:

La utopía de la sociedad civil que hemos tratado hasta ahora y la estructura de los derechos implicada, no equivale a ninguna de las que se encuentran en las Constituciones de hoy en día. Los principios legitimadores de la democracia y los derechos son compatibles sólo con un *modelo de sociedad civil que institucionalice la comunicación democrática en una multiplicidad de públicos* y defienda las condiciones de autonomía individual liberando a la esfera íntima de todas las formas tradicionales, así como de las modernas, de desigualdad y carencia de libertad. *El modelo de derecho que requerimos ubicaría a los derechos de la comunicación (la esfera pública) y a los derechos de la esfera íntima (o privada) en el centro del catálogo de libertades constitucionales*. Estas libertades tendrían prioridad sobre todos los derechos políticos, económicos y sociales, que sólo constituirían sus prerequisites. El establecimiento de ese catálogo sin duda significaría la institucionalización de un nuevo modelo de sociedad civil.⁵²⁹

Si el Estado benefactor —comenta Fernández Santillán— significó la colonización de la sociedad civil por el Estado, el modelo neoliberal impulsó la colonización de la sociedad civil por el mercado, con la consecuente

⁵²⁸ *Ibidem*, pp. 222 y 223.

⁵²⁹ *Ibidem*, pp. 237 y 238.

destrucción, bajo criterios monetaristas y represivos, de muchas de las instituciones y potencialidades culturales de la sociedad civil.⁵³⁰ Además, no pueden ser soslayados los “impulsos punitivos contra todo aquel que quiso levantar demasiado la cabeza contra reimplantación del manchesterismo”. Esa historia mezquina está por escribirse.

La “tesis conclusiva” a la que llega la docta monografía de Fernández Santillán, es que “la cultura política que se requiere para sostener la democratización y para evitar los ciclos destructivos, no puede ir muy lejos si no se institucionaliza la sociedad civil en una «fase constitutiva»”.

Respecto de la “fase constituida”, Cohen y Arato sostienen:

La sociedad civil que se necesita para reproducir la cultura política democrática puede ser desarrollada y defendida sólo por medio de un doble proceso que limite las tendencias colonizadoras del Estado administrativo y de la economía de mercado, y que establezca nuevas formas de control social sobre estos subsistemas. En consecuencia, *la influencia de la sociedad civil sobre la economía y la política pasa a ocupar un lugar de primera importancia en el proceso de democratización.*⁵³¹

En *El protocolo socrático del liberalismo político*,⁵³² breve compendio de su extensa reflexión, Norbert Bilbeny da cuenta de una línea de pensamiento interesante: el “comunitarismo”, adversa a la *political education* socrática que el autor propugna.

Bilbeny examina la tesis de Taylor, originalmente rousseauniana,⁵³³ que postula que la identidad, individual o grupal, demanda el reconocimiento (*recognition*) de su propia originalidad por parte de otros, originalidad que no le viene de fuera al individuo o al grupo, sino generada por ellos mismos, aunque no de manera *monológica*, sino dialógica, con el lenguaje y la interacción comunitaria (bajo el Gran Árbol del “Dicours” de Jean-Jacques).⁵³⁴

La tesis rousseauniana fue desarrollada por Hegel en la *Fenomenología*: si bien todos necesitamos ser reconocidos, “un *reconocimiento igual* no es modo más apropiado de contribuir a una sociedad aceptable por todos”; se requiere de alguna modulación que distinga y valore las diferencias en función de la identidad y de la autenticidad de grupos e individuos. Junto a una política universalista de igual dignidad, para dotar a todos de iguales derechos y

⁵³⁰ *Ibidem*, p. 239.

⁵³¹ *Idem*.

⁵³² Bilbeny, Norbert, *El protocolo socrático del liberalismo político*, Madrid, Tecnos, 1999.

⁵³³ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

⁵³⁴ Bilbeny, Norbert, *op. cit.*, *passim*.

libertades, como piden los liberales de corte socrático, hay que propugnar una *politics of difference* a fin de reconocer la identidad única de cada persona o grupo, factor olvidado, según Taylor, por el liberalismo individualista y su tesis de la *assimilation* en un todo uniforme.

La recognition comunitarista es por el contrario, favorable a tener en cuenta las identidades (como las de muchas comunidades mexicanas, mayoritariamente indígenas) para evitar que una política, en principio igualitarista en derechos y libertades, acabe propiciando ciudadanos de segunda clase, olvidando sus particularidades, obviedad que, sin embargo, no puede aún ser asumida plenamente en praxis política.

Tampoco hay por qué disociar el *demos* universalista del *ethnos* particularista en la política del reconocimiento ciudadano; todo lo contrario: cada uno de los planos demanda desarrollarse como complementario al otro. Lo universalista es reconocer que lo realmente universal es el hecho de la identidad original del sujeto (persona o comunidad); es decir, asumir lo universal de las diferencias que, empero, se articulan entre sí.

“Lo universal bien entendido es aquello que admite y promueve lo particular y específico”. Es, de cierta forma, el viejo principio aristotélico de tratar a los iguales igual y desigual, a los desiguales.

Debe refutarse, según Taylor, un *blind liberalism* que practica una *blind nondiscrimination*, pues a la postre resultará inconsistente. En consecuencia, una política democrática y liberal ha de implantar medidas de discriminación inversa que hagan frente a la discriminación negativa y antiliberal; de otro modo resulta falaz el universalismo liberal venido de aquella original *assimilation*.

Walzer, en escolio a lo de Taylor (*What it means to be an American*) precisa los límites del comunitarismo, pues la ciudadanía se construye⁵³⁵ sin considerar las particularidades de tipo racial, cultural o religioso; la sociedad anglosajona norteamericana es claramente una sociedad civil abierta y activa, pero con una ciudadanía débil. Walzer propone una ciudadanía fuerte, actualmente comprometida, y a la que resulte repugnante la ideología del individualismo extremo, destructora del sentido colectivo y de la cultura.

Los ideales de la ciudadanía no constituyen, hoy por hoy, una totalidad coherente ni estimuladora de la participación, porque la ideología liberal individualista que los inspira es inasequible al reconocimiento del valor de la *commonality* que debería constituir su trama. En último término, la homo-

⁵³⁵ Carrillo Prieto, *La construcción del ciudadano*, México, Instituto Tecnológico de Monterrey, 2012.

geneidad política consagrada por los liberales es escasamente liberal. Sandel, por su parte, subraya que el yo liberal se concibe libre e independiente, dotado para ejercer el principio de respeto igual para todos; pero es un yo *unencumbered* (descargado) de todo rasgo cultural constitutivo, y se priva a sí mismo de la *membership* (pertenencia) comunitaria, que es imprescindible para garantizar su promesa de libertad e igualdad, que debiera estar apoyada en un proyecto formativo del carácter y de las virtudes de los ciudadanos a fin de recuperar el sentido de la *public life* efectiva. De otro modo, habría contradicción en dicho liberalismo (*Tea Party, for example?*).

Sandel defiende el comunitarismo de una *civic republic*, cuyo régimen ha de ser precisamente *cívico* y no meramente procedimental, el que sólo ha de conducir a la discapacidad del poder político (*desempowerment*) y al empobrecimiento de la vida moral y cívica.

La Suprema Corte de Estados Unidos —según él— se ha inclinado, decidida y peligrosamente, en esa dirección errónea, al defender el carácter neutral del gobierno respecto de las concepciones particulares que del bien tienen los ciudadanos, percibidos como “descargadas” de identidad cultural y de lazos comunitarios y sin apelación posible al sentido de la comunidad ni a los particulares rasgos de las personas, importantes tanto como los principios individuales abstractos del contrato político, enfatizando, en cambio, la *privacy* (intimidad), que es lo más alejado que hay de la vida pública, clamando por la no intromisión gubernamental respecto de ciertas conductas e identificando equivocadamente la *privacy* con la autonomía moral y política del individuo, cuya voluntad se reputa más importante que sus lazos cívicos y comunitarios.

De ahí la necesidad de una *public philosophy* que fundamente y racionalice el “fondo moral” y cívico de la república democrática, abismada hoy en día en ansiedad y descontento a causa de un doble fracaso, comunitario y político.

“Ni la América actual —concluye Sandel— ni la Atenas de Sócrates han sido sociedades culturalmente homogéneas; la capacidad para vivir en la diversidad sin renunciar a nuestras lealtades ni faltar al respeto de las ajenas, que la virtud nos permite desarrollar, es requisito esencial de toda democracia contemporánea”.⁵³⁶

Pronto vendrían Kymlicka a contradecirlo y Roty a “parroquializar” el problema, trivializándolo en nombre de una dizque vulnerable tradición, retrógrada, legendaria y finalmente paralizante, como lo muestra la historia.

⁵³⁶ Citado por Bilbuny, *op. cit.*, p. 81.

Es la de Rotry una visión monocultural (Occidente), excluyente en las antípodas del liberalismo socrático, que cuenta con el yo deliberador, la razón pública, el carácter moral, el liderazgo y la preocupación central por una educación política, cosas que no le interesan al “irónico” profesor últimamente nombrado aquí, a quien sólo le importa “ser fiel a su comunidad tradicional”, expresión oscura y equívoca y que suscita más problemas que los que pretende resolver el patrioter fervoroso de “barras y estrellas”, único horizonte, encantador e idílico.

Ocurrió cuando nadie lo esperaba. En un mundo presa de la crisis económica, el cinismo político, la vaciedad cultural y la desesperanza, simplemente ocurrió. De pronto, la gente derrocaba dictaduras sólo con sus manos, aunque estuvieran cubiertas con la sangre derramada por los caídos. Los magos de las fianzas pasaron de ser objeto de envidia pública a objetivo del desprecio universal. Los políticos quedaron en evidencia como corruptos y mentirosos. Se denunció a los gobiernos. Los medios de comunicación se hicieron sospechosos. La confianza se desvaneció. Y la confianza es lo que cohesionaba a una sociedad, al mercado y a las instituciones. Sin confianza, nada funciona. Sin confianza el contrato social se disuelve y la sociedad desaparece, transformándose en individuos a la defensiva que luchan por sobrevivir.

Sin embargo, en los márgenes de un mundo que había llegado al límite de su capacidad para que los seres humanos convivieran y compartieran la vida con la naturaleza, los individuos volvieron a unirse para encontrar nuevas formas de ser nosotros, el pueblo.⁵³⁷

Así se abre, elocuente obertura, la brillante y hoy imprescindible reflexión del prestigiado profesor catalán, Manuel Castells, catedrático del MIT, sobre el fenómeno social más promisorio e inquietante de estos últimos años, los movimientos colectivos energizados por las redes de Internet. El mecanismo tomó altura insospechada y sobrevoló el mundo entero

fundamentalmente por el cinismo y arrogancia de los poderosos, tanto en el ámbito financiero como político y cultural, lo que unió a aquellos que transformaron el miedo en indignación y la indignación en esperanza de una humanidad mejor... El lema del 99% cuyo bienestar se había sacrificado en interés del 1% que controla el 23% de la riqueza del país, se convirtió en el tema dominante de la vida política estadounidense.

El 15 de octubre de 2011, una red global de movimientos de ocupación bajo la bandera de *Unidos por un Cambio Global*, movilizó a millones de perso-

⁵³⁷ Castells, Manuel, *Redes de indignación y esperanza*, Madrid, Alianza Editorial, 2013, p. 19.

nas en 951 ciudades de 82 países del mundo, reivindicando justicia social y democracia auténtica.⁵³⁸

Castells advierte:

Las relaciones de poder constituyen el fundamento de la sociedad porque los que ostentan el poder construyen las instituciones de la sociedad, según sus valores intereses. El poder se ejerce mediante la coacción (el monopolio de la violencia, de la fuerza, legítima o no, por el control del estado) y *la construcción de significados* en las mentes a través de mecanismos de manipulación simbólica.

Las relaciones de poder están incorporadas en las instituciones de la sociedad y, especialmente, en el Estado. Sin embargo, como las sociedades son contradictorias y conflictivas, donde quiera que haya poder hay también *contrapoder, la capacidad de los actores sociales para desafiar al poder incorporado en las instituciones de la sociedad con el objetivo de reclamar la representación de sus propios valores e intereses*. Todos los sistemas institucionales son un reflejo de las relaciones de poder, así como de los límites de esas relaciones de poder, negociadas en un proceso histórico interminable de conflictos y acuerdos. La configuración propiamente dicha del Estado y otras instituciones que regulan la vida de la gente, depende de esta interacción constante entre poder y contrapoder.⁵³⁹

La conclusión es la vía de acceso a la interpretación del fenómeno sociocibernético de esta insurgencia mundial: “La lucha de poder fundamental es la batalla por la construcción de significados en las mentes”. Añádase que para la sociedad, en sentido amplio, la principal fuente de producción social de significado es el proceso de comunicación socializada.

La comunicación socializada es aquella que existe en el ámbito público más allá de la comunicación interpersonal. En los últimos años el cambio fundamental en el mundo de las comunicaciones ha sido el nacimiento de lo que Castells llama *autocomunicación de masas*: el uso de Internet y de las redes inalámbricas como plataformas de comunicación digital.

Es comunicación de masas, porque procesa mensajes de muchos para muchos, y potencialmente puede llegar a numerosos receptores y conectarse a incontables redes que transmiten información digitalizada en un barrio o por todo el mundo.

Es autocomunicación, porque el emisor decide el mensaje de forma autónoma, designa a los posibles receptores y selecciona los mensajes de las redes de comunicación que quiere recuperar.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 21. El adelanto, la espléndida monografía guiará estas líneas.

⁵³⁹ *Ibidem*, pp. 22 y 23.

La autocomunicación de masas se basa en redes horizontales de comunicación interactiva, que en gran medida los gobiernos y las empresas tienen dificultad para controlar, y proporciona la plataforma tecnológica para la construcción de la autonomía del actor social, ya sea individual o colectivo, frente a las instituciones de la sociedad. Por eso los gobiernos tienen miedo de Internet, y las empresas mantienen una relación de amor y odio concomitantes con la red e intentan obtener beneficios al tiempo que limitan su potencial de libertad⁵⁴⁰ (por ejemplo, controlando el libre intercambio de archivos o las redes de código abierto).

Las redes de comunicación —concluye Castells— son fuente decisiva de construcción de poder. Todas las redes (la política, la de producción cultural, la militar y de seguridad, la de la delincuencia organizada, la de producción y aplicación de la ciencia, la tecnología y la de gestión del conocimiento) tienen un interés común: controlar la capacidad de definir las reglas y normas de la sociedad en un sistema político que responda fundamentalmente a sus intereses y valores.

Mientras que las redes de comunicación procesan la construcción de significado de las demás redes de poder, ¿quién ostenta el poder en la sociedad real?: los *programmers*, con capacidad para programar cada una de las redes principales de las que depende la vida de la gente (gobierno, parlamento, ejército, y policía, finanzas, medios de comunicación, instituciones científicas y tecnológicas, etcétera), y los *switchers*, que conectan diferentes redes (magnates de los medios de comunicación introducidos en la clase política, elites financieras que financian a las elites políticas, elites políticas que rescatan a las instituciones financieras, corporaciones mediáticas entrelazadas con corporaciones económicas, instituciones académicas financiadas por grandes empresas, etcétera).

Si el poder se ejerce mediante la programación y la conexión de redes, entonces el contrapoder, el intento deliberado de cambiar las relaciones de poder, se activa mediante la reprogramación de redes en torno a intereses y valores alternativos o mediante la interrupción de las conexiones dominantes y la conexión de redes de resistencia y cambio social.

Los ciudadanos de la era de la información pueden inventar nuevos programas para sus vidas con los materiales de sus sufrimientos, de sus miedos, de sus sueños y de sus esperanzas; luchan contra el poder establecido identificando las redes de la experiencia humana. Los movimientos sociales ejercen el contrapoder construyéndose en primer lugar a sí mismos me-

⁵⁴⁰ Hubo aquí un senador que lo intentó entre rechiflas universales que prefirió irse a gobernar Hidalgo y dejar la cosa en paz.

diante un proceso de comunicación autónoma, libre del control del poder institucional.

Las redes sociales digitales ofrecen la posibilidad de deliberar y coordinar acciones sin trabas. Necesitan establecer un espacio público, creando comunidades libres en el espacio urbano.

Como el espacio público institucional —el espacio designado constitucionalmente para la deliberación— está ocupado por los intereses de las elites dominantes y sus redes, los movimientos tienen que labrarse un nuevo espacio público que no se limite a Internet, sino que se haga visible en los lugares donde se desarrolla la vida social. Por eso ocupará el espacio urbano y los edificios simbólicos (táctica que toma de Lenin y de Malaparte).

Dichos espacios crean comunidad basada en el compañerismo,⁵⁴¹ mecanismo psicológico fundamental para superar el miedo. Y superar el miedo es el umbral fundamental que deben cruzar los individuos para comprometerse en un movimiento social, ya que saben que tendrán que enfrentarse a la violencia si traspasan los límites establecidos por las elites dominantes para mantener su dominio. Al tomar y ocupar el espacio urbano, los ciudadanos recuperan su propia ciudad, una ciudad de la que fueron expulsados por la especulación inmobiliaria y la burocracia municipal. El control del espacio simboliza el control de la vida de la gente. En nuestra sociedad, el espacio público de los movimientos sociales se construye como espacio híbrido entre las redes sociales de Internet y el espacio urbano ocupado, conectando el ciberespacio y el espacio urbano en una interacción incesante y construyendo tecnológica y culturalmente comunidades instantáneas de prácticas transformadoras, espacio de comunicación autónomo.

La autonomía de la comunicación es la esencia de los movimientos sociales, porque es lo que permite la formación del movimiento y lo que hace que éste se relacione con la sociedad en general, más allá del control del poder de comunicación por parte de los poderosos.

Desde el punto de vista de los individuos, los movimientos sociales son movimientos emocionales. El big bang de un movimiento social empieza con la transformación de la emoción en acción. Según la teoría de la inteligencia afectiva, las emociones más importantes para la movilización social y el comportamiento político son el miedo (emoción negativa) y el entusiasmo (emoción positiva).

Los individuos se muestran entusiasmados cuando se movilizan por un objetivo que les importa. Ésta es la razón por la que el entusiasmo está directamente relacionado con otra emoción positiva: la esperanza.

⁵⁴¹ Los nuevos *compagnons* de Proudhon.

La esperanza proyecta el comportamiento hacia el futuro. Como una de las características diferenciadoras de la mente humana es su capacidad para imaginar el futuro, la esperanza es un ingrediente fundamental para apoyar la acción de búsqueda de objetivos. No obstante, para que surja el entusiasmo y la esperanza, los individuos tienen que superar la emoción negativa de la ansiedad, que lleva al miedo y tiene un afecto paralizante. La superación de la ansiedad es resultado de otra emoción negativa: la ira. La ira aumenta con la percepción de una acción injusta y con la identificación del agente responsable de ella. Si muchos individuos se sienten humillados, explotados, ignorados o mal representados, estarán dispuestos a transformar su ira en acción en cuanto superen el miedo mediante la manifestación extrema de la ira en forma de indignación cuando tienen noticia de que alguien con quien se identifican ha sufrido algo insoportable. Esta identificación se consigue mejor compartiendo sentimientos en una forma de compañerismo que se crea en el proceso de comunicación. Cuanto más rápido e interactivo sea el proceso de comunicación, más probable es que se forme un proceso de acción colectiva, arraigada en la indignación, impulsado por el entusiasmo y motivado por la esperanza.

Cuanto más interactiva y autoconfigurable sea la comunicación, menos jerárquica es la organización y más participativo el movimiento. Por eso, los movimientos sociales en red de la era digital representan una nueva especie de movimiento social.

¿Cuál es el papel de las ideas, ideologías y propuestas programáticas consideradas tradicionalmente como la materia de la que está hecho el cambio social? En realidad son materiales indispensables para el paso de la acción impulsada por las emociones a la deliberación y la construcción de proyectos. Su incorporación a la práctica del movimiento también es un proceso de comunicación, y la forma en que esté construido este proceso determinará el papel de estos materiales ideacionales en el significado, evolución e impacto del movimiento social. Cuanto más se generen las ideas dentro del movimiento a partir de la experiencia de sus participantes, más representativo, entusiasta y prometedor será aquél, y viceversa.

Para que las redes de contrapoder prevalezcan sobre las redes de poder incorporadas en la organización de la sociedad, tendrán que reprogramar la política, la economía, la cultura o cualquier otra dimensión que pretendan cambiar, introduciendo en los programas de las instituciones, así como en su propia vida, otras instrucciones, entre las que se encuentra, en algunas versiones utópicas, la regla de no regular nada. Además, tendrán que activar las conexiones entre distintas redes de cambio social; por ejemplo, entre redes prodemocráticas y redes de justicia económica, redes feminis-

tas, redes de conservación del medio ambiente, redes pacifistas, redes por la libertad.⁵⁴²

Sidney Tarrow ha disectado los movimientos sociales y la reacción colectiva en *El poder en movimiento*,⁵⁴³ del que nos valemos aquí selectiva y conclusivamente.

Una primera constatación es indispensable: la acción colectiva no es consecuencia automática de los agravios, sino que precisa de decisiones individuales. Luego, no hay fatalidades inexorables ni leyes inmutables de las revoluciones que no presten a cálculos, marx-leninistas o no. Hay, invariablemente, un momento voluntarista en ellas, y no sólo un examen racionalista del estado de cosas que los preceden.

Es preciso reconocer, asimismo, que existen una variedad de incentivos para motivar la participación en la acción colectiva, que puede ser subdividida en cuatro especies: de mercado, contractual, comunal y jerárquica. Tarrow sostiene que *los ciclos de protesta tienen algo de la lógica de los ciclos económicos*, cuya dinámica puede entenderse, en parte, por la competencia entre los grupos que desafían al orden a fin de conseguir simpatizantes. Es importante también poner atención a la *narrativa*, el modo en que los agentes definen sus situaciones. El atractivo, y también el peligro, del constructivismo social es que desvía la atención de los contextos de la construcción de significados de las redes sociales y las estructuras de conexión y de los importantes vínculos entre las experiencias vividas y las imaginadas. Mucho antes de la aparición de los movimientos sociales modernos, la acción colectiva adoptó múltiples formas, entre las que se incluían alzamientos, revueltas, revoluciones y guerras civiles y religiosas. Para crear los movimientos sociales, sus organizadores debieron generar “puntos focales”.

El movimiento social no fue resultado automático de la modernización, sino que surgió del largo y tormentoso proceso interactivo de la formación del Estado y la ciudadanía, así como de la difusión de dichas formas de interacción a lo largo del tiempo y del espacio nacional. Los conflictos y deserciones en el seno de los movimientos sociales, así como sus confrontaciones con el Estado, son consecuencia, en parte, del intento de mantener el impulso del movimiento mediante nuevas y más audaces acciones colectivas y el equilibrio dinámico entre moderados y radicales dentro del círculo de activistas.

⁵⁴² Castells, Manuel, *op. cit.*, pp. 19-34.

⁵⁴³ Tarrow, Sidney, *El poder en movimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 2004, pp. 273-291. Es obra fundamental para el tema.

Uno de los principales factores que distinguen a los movimientos con éxito de los que fracasan es una mayor o menor capacidad de vincular sus puestos heredados al imperativo del activismo. Un movimiento se mantiene como resultado de un delicado equilibrio entre asfixiar su poder por exceso de organización y dejarlo libre para que se desgaste inútilmente por la tiranía de la descentralización.

Los repertorios, los marcos culturales y las estructuras de movilización de la acción colectiva sólo son fuentes potenciales de poder. Pueden emplearse —afirma Tarrow— con la misma facilidad para el control social que para la rebelión. En estos crisoles de conflicto e innovación los movimientos no sólo sacan partido a las oportunidades disponibles; las crean para otros, generando nuevas formas de acción, instaurando nuevos “marcos de referencia” y formando coaliciones que obligan al Estado a responder al desorden que le rodea. La respuesta es, con frecuencia, represiva; pero incluso la represión va a menudo combinada con reformas.

La reforma es una respuesta habitual por parte de los gobernantes cuando se encuentran en una posición vulnerable, especialmente cuando las elites del sistema ven la oportunidad de explotar la situación en su beneficio, aliándose con los disidentes (por ejemplo, algunos intelectuales en México, seducido por el echeverrismo).

Cuando el conflicto se desinfla y los militantes se retiran a lamerse las heridas, muchos de sus avances quedan sin efecto, pero dejan a su paso un aumento de la participación, cambios en la cultura popular y redes residuales del movimiento.

Los ciclos de acción colectiva son una estación de siembra, y la cosecha suele levantarse durante los periodos de desmovilización que les siguen, beneficiándose de ella los últimos en sumarse a la causa, y también las elites y las autoridades.

¿Por qué entran en declive los ciclos de protesta?; por fatiga ante la agitación cotidiana, por disputas faccionales internas, porque la organización acaba asfixiando las iniciativas personales, por la represión de las elites y, ante todo, por un motivo más sistémico, pues el poder de los movimientos depende de la movilización de oportunidades externas; si éstas se expanden a otros grupos, distintos del disidente, y pasan a las elites y a las autoridades, los movimientos pierden su principal fuente de poder.

Aquellos que ostentan el poder con inteligencia explotan la oportunidad, facilitando selectivamente los movimientos acordes con sus intereses de corto y largo plazo, mientras reprimen o desdeñan a otros que son irreperables o inocuos.

Tarrow se preguntaba en la década de los noventa si el mundo estaba iniciando un periodo de turbulencia generalizada, y la respuesta está en Tarir, en Plaza del Sol, en Plaza de la Constitución, en Wall Street, Tiananmen, en la *banlieu* parisina y en las calles de Santiago y en las de Bangkok, y acusadamente en las de Cisjordania.

Hoy, a diferencia de las pacifistas movilizaciones de los sesenta y setenta, hay “movimientos beligerantes”, movilizaciones de “enfrentamiento contenido” y de “activismo diferenciador”.

Al mismo tiempo que el antiguo imperio soviético se desmoronaba, florecían violentos movimientos sociales. En Oriente Medio y África septentrional, una serie de movimientos islámicos militantes, inspirados en la revolución iraní de 1979, plantaron cara a regímenes laicos como Egipto y a teocracias como Arabia Saudí. En África septentrional, uno de esos movimientos se hizo con el control de Sudán, mientras otro luchaba a muerte contra el gobierno argelino. En ningún otro lugar fue tan eléctrico su triunfo como en Afganistán, donde las milicias fundamentalistas se enfrentaron en una lucha interna sobre los restos del extinto régimen socialista.⁵⁴⁴

Añade: existen signos preocupantes de que la síntesis de paz social y expansión económica que se produjo en el núcleo de los países capitalistas en la posguerra puede estar igualmente llegando a su fin.

El funesto nacionalismo católico irlandés y la extrema derecha católica xenófoba y racista del Frente Nacional Francés, el católico Vlamsblok flamenco y el católico Partido de la Libertad Austriaca son heraldos de la nueva intolerancia y vehículos de la cólera irracional que la violencia de los *skin heads* ejemplifica elocuentemente, teniendo como blanco a los desempleados y a los inmigrantes, indefensos y aterrorizados. Estados Unidos no ha sido la excepción: movimientos militantes antigubernamentales y milicias armadas retaron al gobierno federal y atacaron iglesias e instituciones judías en el oeste y sudeste. En Texas (Waco), los miembros de una secta religiosa se incineraron cuando agentes federales intentaban desalojarlos del rancho en donde se atrincheraban. En Oklahoma City, una bomba, dirigida a infligir un golpe al gobierno, acabó con la vida de cientos de ciudadanos.

La “acción colectiva contenida” es la expresión de una actividad política no convencional que ha ganado su lugar hasta en la apacible Suiza la ejemplar Confederación Helvética. Son organizadas por grupos de interés, que dicen apoyar “asuntos distantes”, “grupos excluidos” o “el interés pú-

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 282.

blico”, y combinan la denuncia con actividades más problemáticas, y en ellas las mujeres —afirma Tarrow— han sido más visibles, asumiendo roles directivos. Nada más habría que recordar a las Madres y Abuelas de la Plaza de Mayo, que detonaron los procesos judiciales contra los torturadores y homicidas de las dictaduras militares vernáculas, o la protesta de *Greenham Common* contra las armas nucleares, exclusivamente femenina.

La “aceptación pública” de la legitimidad de las protestas se ve limitada a una estrecha gama de actos y ha disminuido en la mayoría de los países occidentales (Estados Unidos, Reino Unido, Francia y Alemania). En general, las muestras recogidas en los Estados Unidos y Europa indican que la cantidad de formas de enfrentamiento radical aceptadas y utilizadas en la práctica por los ciudadanos occidentales es más limitada de lo que era hace dos décadas, mientras las formas de acción colectiva del repertorio convencional se han visto más favorecidas.

La disminución de la militancia de masas no significa, según Tarrow, el declive del movimiento social clásico; no obstante, parece reflejar un deterioro; de las organizaciones de masa del movimiento disminuyen en número y militancia, aumentan los grupos de autoayuda, las comunidades de intenciones, las organizaciones de servicios y los partidos y grupos de interés; es, entre otros, el caso de *Los Verdes*, los auténticos, y no sus mistificaciones a la mexicana.

Los grupos de interés público no deben ser desdeñados por los puristas; proporcionan la cantera para nuevos activistas, sirven de segundas residencias del movimiento y son fuente de experiencias, información y comunicación para la organización de campañas de protesta que grupos más militantes no podrían montar por su cuenta. Especialmente en los periodos de calma entre un ciclo y otro de acción colectiva, los “grupos de interés” contribuyen a mantener vivos temas del programa de los movimientos y proporcionan expertos y recursos. A diferencia de otros activismos, hay en ocasiones, en los grupos de interés, un desentendimiento de lo político propiamente dicho con enfoques más bien sociales; el movimiento comunal norteamericano es un ejemplo de ello, e implica la participación directa.

Tales grupos sirven para mantener el consenso en torno a los principios del movimiento y ofrecen oportunidades para el desarrollo personal (Iglesias, centrales sindicales, colectivos de mujeres, de gays, de artistas). Son también las “asociaciones de solidaridad” con países del tercer mundo, colaboradores de los gobiernos. Los movimientos que forman parte de los Estados democráticos —concluye Tarrow— han aprendido a combinar la acción institucional y la no institucional. *Act up* es un ejemplo de ello en la lucha

contra el sida: actos de hostigamiento y “dramatizaciones” con *lobbies* de presión, comités especializados y estructuras coordinadoras.

¿Se está desarrollando una “sociedad del movimiento”? ¿Está convirtiéndose el nuevo orden, nacido en 1989, en un estado de violencia y desorden permanentes? ¿O se superará la actual plétora de movimientos étnicos y religiosos, quedando “domesticados” y mediatizados por el proceso político, como ocurrió en anteriores ciclos?, son las interesantes incógnitas que fertilizan nuevas reflexiones y temas novedosos de futuras investigaciones.

CAPÍTULO DECIMOTERCERO

LA NO VIOLENCIA: GANDHI

En el contexto de estas líneas es obligado aludir someramente la “doctrina de la no violencia”, consustancial al deber de desobediencia civil: Gandhi, King, relativamente Mandela,⁵⁴⁵ Havel y Walesa, sus epónimos; todos obtuvieron la fortaleza indispensable para su causa al proponerla y practicarla a lo largo de múltiples batallas en que obtuvieron victorias memorables, mo-

⁵⁴⁵ Al momento de escribir eso, el mundo entero lamenta la muerte de Rolihlahla, Nelson Mandela Madiba, que enluta y vivifica, al mismo tiempo (6 de diciembre de 2013). Recuérdese su poema preferido (durante veintisiete años de cárcel):

Desde la noche que me envuelve, negra como un pozo insondable, doy gracias al Dios que fuere, por mi alma inconquistable.

Mandela, según el testimonio de su compañero de prisión, Amhed Kathrada, decía que procedía de una familia de la realeza, y que ello siempre le dio fuerza. Alumno de misioneros metodistas, llegó a Fort Hare, la Universidad en donde estudió derecho. Huyó de su aldea y se sumió en el terrible barrio de Soweto, emblema del *apartheid* (alejamiento racial), para desde ahí iniciar “el largo camino hacia la libertad”, altiva y decididamente, dispuesto en todo momento a convencer antes que vencer, con gran confianza aristocrática en sus capacidades políticas. El Congreso Nacional africano dio a conocer su lucha y emprisionamiento a todo el mundo. En 1961 optó por la vía armada, pues aun cuando había proclamado la no violencia, ésta no era para él un principio, sino una estrategia, pues decía que nada bueno moralmente tiene un arma que se revela ineficaz. El juicio de Rivonia convirtió el asunto en un drama moral. En sus argumentos de defensa dejó la cosa muy clara: “He luchado contra la dominación blanca y contra la dominación negra. He albergado el ideal de una sociedad libre y democrática en la que todas las personas vivan juntas y con igualdad de oportunidades. Es un ideal por el que espero vivir. Pero, su señoría, si es necesario, es un ideal por el que estoy dispuesto a morir”. (Los datos y los textos de Mandela tomados del artículo de Bill Kaler, en *El País*, del 7 de diciembre de 2013). Desmond Tutu, el arzobispo emérito aliado de Mandela, dijo que sus 27 años de encarcelamiento fueron útiles y absolutamente cruciales, un crisol en que se quemó su escoria iracunda a fin de convertirse en líder y hombre de Estado (*El País, ídem*). En efecto, como rezaba el encabezamiento de *The Star*, el día posterior a su muerte: “el mundo hoy llora” su desaparición. Pero, más importante que eso es proseguir la lucha política por el Estado de derecho, las libertades fundamentales y la equidad económica y social que Mandela no logró del todo, acusadamente deficiente en cuanto a la desigualdad social sudafricana.

dificando un estado de cosas injusto, que enfrentaron con denuedo ejemplar y con distintos argumentos y estrategias, en un marco común a todos de renuncia a la violencia y a otros medios, pues los objetivos de su acción no los consentirían ni redimirían, a pesar de la innegable y eminente nobleza de sus propósitos y de su universal valía social y política, rechazando el muy discutible principio de la justificación de los medios en virtud de la “importancia superior” de los fines perseguidos.

Le debemos a Pietro Ameglio Patella una lograda síntesis y un claro análisis de la vida y la obra de Mohandas Karamchand Gandhi, quien no inventó la doctrina de la no violencia, pero sí la universalizó y le dio prestigio moral y político. Aquí hemos elegido la monografía del profesor universitario como una de las guías de las siguientes líneas.⁵⁴⁶ Las otras referencias principales de este texto nuestro fueron Thomas Merton,⁵⁴⁷ Lanza del Vasto⁵⁴⁸ y Michael Randle.⁵⁴⁹

La no-violencia no consiste en abstenerse de todo combate real con la maldad. Por el contrario, veo en la no-violencia una forma de lucha más enérgica y más auténtica que la simple ley del talión que acaba multiplicando por dos la maldad. A mi juicio, la no-violencia no tiene nada de pasivo, sino que es la fuerza más activa del mundo.

Patella da cuenta de las tipologías de la acción no violenta, a veces malentendida como una forma de pacifismo pasivo.

Algunos teóricos afirman la existencia de sus cuatro posibles niveles (sucesivos o simultáneos): a) *información y diálogo*: se busca llegar a acuerdos pactados en encuentros con el adversario y, a la vez, informar a amplios sectores de la población sobre el conflicto, buscando aliados; b) *acción directa o popular*: desplazamiento de masas en espacios abiertos (marchas, caravanas, mítines, “sentadas”, encadenamientos teatralizados...) que, al tiempo de presionar al adversario refractario, aumentan el número de simpatizantes; c) *no-cooperación*: se renuncia a cooperar al mantenimiento del estado de cosas impugnado (huelga, boicot, ayuno, veladas), sin violar el orden legal, y d) *desobediencia civil* ante el fracaso de las acciones anteriores. Impugnación directa y abierta (impago fiscal, toma de instalaciones, ocupación de tierras, bloqueo de calles, retención de vehículos oficiales). Su fundamento gandhiano, está vinculado

⁵⁴⁶ Patella, Pietro Ameglio, *Gandhi y la desobediencia civil. México hoy*, México, Plaza y Valdez, 2002. (Traducciones inéditas del *Hind Swaraj*).

⁵⁴⁷ Merton, Thomas, *Gandhi y la no-violencia*, Barcelona, Ediciones Oniro, 1998.

⁵⁴⁸ Lanza del Vasto, *Técnique de la Non-violence*, La Flèche, Denoel, 1988.

⁵⁴⁹ Randle, Michael, *Resistencia civil*, Barcelona, Paidós, 1998.

con el concepto de autonomía, pues una moral autónoma se forja cuando se comprende que hay que desobedecer toda orden de inhumanidad.

En la *resistencia pasiva* se establece un equilibrio inverso con la identidad del otro. Se trata de una relación de fuerzas opuestas enfrentadas sin buscar rupturas; en cambio, en la desobediencia civil ese equilibrio desaparece, sustituido por la fuerza, no de las armas, sino de la voluntad. Gandhi lo expresó diciendo “Pueden gobernarnos sólo en la medida en que nosotros aceptemos ser gobernados” estando dispuestos los desobedientes a sufrir las sanciones legales consecuentes.

La resistencia y la fuerza se conjugan en el método de lucha que construye Gandhi: El *staygraha* quiere decir *resistencia pasiva*, un método para *defender los derechos* a través del sufrimiento personal; lo contrario de la *resistencia armada*. La resistencia pasiva bendice al que la usa y a aquel contra quien es usada. Da resultados sin derramar una sola gota de sangre.⁵⁵⁰

Por cierto, Gandhi sabía y lo decía, que la expresión *resistencia pasiva* es equívoca, pues oculta lo activo de la lucha. Para Gandhi —explica Patella— no se trataba de “buscar mártires”, pues la vida ha de ser protegida invariablemente, comenzando con la propia, sino de concebir múltiples formas, morales y materiales, para hacer ceder al adversario.

El *staygraha* no es concebido como un arma del débil: excluye el uso de la violencia debido a que el hombre es incapaz de conocer la verdad absoluta, y, por tanto, no tiene el derecho de castigar. El *staygraha* supone preparación previa para una rigurosa disciplina y obediencia voluntaria. “Comprobé (en Sudáfrica) —escribió Gandhi— que *antes que un pueblo se encuentre en condiciones de participar en la desobediencia civil, debía comprender las más profundas implicaciones de esta actitud*. Sólo entonces tiene derecho a la desobediencia civil con respecto a ciertas leyes en circunstancias bien definidas”. En pos de esa preparación y de dicha didáctica cívica se constituyeron los cuerpos voluntarios no violentos y fueron emprendidas campañas de educación masiva en periódicos, reuniones, folletos y conferencias.

Gandhi no evadía la confrontación, pero la proponía en forma diferente a la tradicional, produciendo crítica y ruptura de las relaciones como *espacio creativo* sobre un punto específico, ofreciendo siempre al adversario una negociación realista y digna, una salida honorable, limpia de rencores y revanchas. Es oportuno subrayar el valor político de los *ayunos* de Gandhi, así como del boicot en que colaboran hasta los niños.

⁵⁵⁰ Patella, *op. cit.*, p. 121.

Gandhi propuso boicotear no sólo mercancías y servicios públicos, sino títulos, honores y distinciones, premios y recompensas, escuelas y tribunales, ceremonias oficiales, litigios, empleos, servicios militares y bancarios. Cambió su vestimenta occidental por el *khadi*, y, con la rueca, hilaba noche y día mientras meditaba y rezaba.

La obediencia es un resultado cultural en la conducta de los seres humanos, y es vista como valor social, aunque sea la obediencia nazi, observa Patella. Se privilegia así la actitud pasiva de obedecer, normalizada socialmente mientras que —como sostuvo Foucault— la desobediencia es vista como un acto hostil, precursor de la sublevación. Havel vio cómo cada uno ayuda al otro a ser obediente. “Ambos son objetos de un sistema de control y los dos son víctimas e instrumentos del sistema”.⁵⁵¹ El líder de la Revolución Aterciopelada postuló que si nuestra obediencia reproduce al sistema de denominación, el sistema se corroe con la resistencia cultural y con la creación de una cultura alternativa, que, inicialmente prepolítica, llega más tarde a modificar el sistema político, pues procede de la vida independiente de la sociedad civil respecto del Estado y sus guardianes y ejecutores.

La no violencia activa es una forma de desarmar al adversario en medio de situaciones de alta violencia y confrontación. “Se rompe así —explica Patella— una relación de colaboración implícita, basada en una legalidad, en un acuerdo tácito, que en esas condiciones, reproduce la injusticia social”.⁵⁵² Se trata de la construcción de un territorio moral, con lo que se sitúa la lucha en un terreno favorable a la acumulación histórica de la cultura popular y mayoritaria; una “toma de conciencia”, en terminología del ginebrino Jean Piaget.

El elemento complementario del *stayagraha* gandhiano es el *ahisma*, interpretado no solamente como una expresión negativa de no dañar a nadie, sino como una expresión positiva de amor, como el deseo de hacer el bien aun a quien comete un mal. Esto no significa ayudar a quien comete un mal a continuar sus acciones inmorales o tolerarlas pasivamente; como expresión positiva, el *ahisma* amoroso requiere que se resista el mal, separándose de él, aun si esto puede ofender al adversario o causarle daños físicos. (*Himsa* significa “violencia”, “hacer el mal”, por lo que *ahimsa* es no violencia, no hacer el mal, no dañar a ningún ser viviente. Se trata de un principio de la corriente jainita del hinduismo —a la que perteneció la madre de Gandhi, que postula la solidaridad entre todos los seres y su interdependencia en el cosmos entero, cuyos ecos resuenan en la vida del santo de Asís—.

⁵⁵¹ *Ibidem*, p. 130.

⁵⁵² *Ibidem*, p. 132.

Gandhi consideraba —según Patella— que el modelo de Estado no violento era el instaurado por Ashoka tres siglos antes de Cristo.

Advertía Gandhi la diferencia entre la desobediencia civil de masas y la desobediencia individual, que deben ser realizadas con la tranquilidad de la fuerza y no de la debilidad, con la serenidad del conocimiento y no con la endeblez de la ignorancia.

“La desobediencia civil de masas puede ser y a menudo lo es, practicada con fines egoístas en el sentido que las personas que la practican esperan obtener con su desobediencia ventajas personales; la desobediencia civil individual puede ser, a menudo lo es, practicada para favorecer a los demás”.⁵⁵³

También distinguió Gandhi, en la desobediencia civil, las acciones defensivas de las ofensivas; estas últimas son la desobediencia no violenta y deliberada de las leyes estatales, cuya violación no implica un comportamiento inmoral, que es manifestación de revuelta contra el Estado. Las acciones defensivas constituyen la desobediencia no violenta, involuntaria y reacia a las leyes, que son, por sí mismas, injustas, y cuyo cumplimiento contrastaría con el respeto hacia uno mismo y con la dignidad humana. La formación de cuerpos de voluntarios pacifistas, la organización de manifestaciones públicas con fines también pacíficos, la publicación, a pesar de la prohibición legal, de artículos que no apoyen ni inciten a la violencia, pertenecen a la desobediencia civil defensiva. “La desobediencia, para que sea civil, tiene que ser *sincera, respetuosa, mesurada y exenta de todo recelo*. Tiene que apoyarse en principios muy sólidos, *no verse nunca sometida a caprichos* y, sobre todo, *no dejar que la dicte el odio y el rencor*”.

Lo primero que busca la desobediencia civil es desarmar moralmente al otro, a partir de hacer evidente una verdad, sostiene Patella, a partir de Gandhi, quien, atento a su formación de abogado inglés, conocía y reconocía una larga tradición, que viene de Antígona, y que hace de la legitimidad moral un valor anterior y superior a los de la mera legalidad: “La desobediencia civil es la violación civil de las leyes opresivas de lo moral, considerando que las leyes injustas son una forma de violencia contra la libertad de las personas”. Respondía así a la canónica pregunta por la obediencia al derecho: “se obedece a la ley por conciencia de sus bondades y no por temor a sus sanciones”, por lo que reprimir la desobediencia civil equivale a pretender suprimir la conciencia (Kelsen sostendría exactamente lo opuesto).

Cuando me niego hacer una cosa que repugna a mi conciencia uso la fuerza del alma. Si no obedezco la ley y acepto la sanción por haberla infringido

⁵⁵³ *Ibidem*, p. 152.

do, uso la fuerza del alma. Cuando no compartimos algunas leyes no es que rompamos la cabeza a los legisladores sino sufrimos y no nos sometemos a esas leyes. Si el hombre se diera cuenta, cuando menos, que es de cobardes obedecer leyes injustas, no podría ya ser esclavizado por tiranía alguna: solo un resistente pasivo puede remover las supersticiones acerca de la obediencia incondicional a la ley.

Gandhi promovió —señala Patella— diversos cuerpos especiales para adoctrinar en la no violencia y en el espíritu de servicio, atento siempre a la realidad del momento. La educación de los adultos a fin de lograr en ellos “la toma de conciencia” fue una estrategia exitosa y decisiva. La educación oral recuperaba una milenaria tradición, habitualmente menospreciada a favor de la alfabetización, sin advertir que se complementan recíprocamente.

“De la misma manera que la formación para la violencia implica el aprendizaje del arte de matar, la educación en la no violencia exige el aprendizaje del arte de morir”.⁵⁵⁴ El aprendizaje, la preparación cuidadosa y las labores de difusión en la cultura de la no violencia fueron y son indispensables:

Antes siquiera de pensar desencadenar un movimiento masivo de desobediencia civil, es necesario crear *grupos de voluntarios* bien entrenados y educados, *de corazón puro*, para mantener el movimiento popular dentro de los límites de lo justo: eran los *satayagrahi*. Además hubo (en 1922 y en Bombay) un *Ejército de Intervención no-violenta*, *Shanti Sena*, para interponerse ante condiciones de extrema violencia. También concibió Gandhi brigadas de paz para mantener el orden cotidiano en las aldeas, activistas de aldea, enviados a ellas con la consigna de vivir en las mismas condiciones que sus habitantes,

constituyendo puentes de paz entre lo urbano y lo rural, en una labor permanente de información sobre los medios y los fines del movimiento, buscando aumentar el número de adherentes.

Otra característica de la lucha gandhiana fue llevarla a territorio del opresor a fin de que tomaran conciencia las bases populares adherentes. A sus acciones imprimía un *subrayado carácter público mediante convocatorias a la prensa nacional e internacional*, *pues en la desobediencia civil es necesario avisar anticipadamente al adversario de las acciones por realizar*, evitando el secreto indebido y la opacidad ante los ciudadanos.

Victoria Ocampo, desde su señorial australidad, dijo que el proceso judicial contra el *mahatma* fue tan edificante que sin el dramatismo del de

⁵⁵⁴ *Ibidem*, p. 162,

Sócrates y el Cristo eleva el espíritu y reconforta el alma, al igual que el de ellos. El apóstol fue arrestado en marzo de 1922, a causa de cuatro artículos publicados en *Young India*. Los testigos presenciales del juicio han dejado un relato vivo y el perfil de un Gandhi abogado “no defensor” que lo presenta ante nuestros ojos en la plenitud de su mayestática sencillez:

Me declaro culpable de todos los cargos... Creo que el fiscal era completamente ecuaníme en todas sus declaraciones porque son muy ciertas y porque no tengo ningún deseo de ocultar a este tribunal el hecho de que *predicar desafección al sistema existente de gobierno se ha vuelto en mi caso una pasión* y el docto fiscal está en su derecho cuando dice que mi prédica de desafección no data de mi conexión con *Young India* sino que comenzó mucho antes... No pido merced. No alego ninguna circunstancia atenuante. *Estoy aquí para pedir y someterme alegremente a la más severa pena que se me pueda imponer por aquello que, de acuerdo con la ley, es un crimen deliberado, y de acuerdo con mi parecer, el primer deber de un ciudadano*. El único camino que le queda a Usted, señor Juez, es o bien renunciar al cargo que ocupa, o bien infligirme la más severa pena, si usted cree que el sistema y la ley que usted ayuda a aplicar son buenos...⁵⁵⁵

La estrategia judicial del Padre de India fue lúcidamente devastadora: no alegar los formalismos de la ley, no negar los hechos, no rebatir el derecho vigente, no impugnar su validez formal, sino ante todo poner la atención en la impertinencia moral del precepto inmoral, a fin de desnudarlo públicamente, haciendo un llamamiento a la “opinión pública”, que para Gandhi a veces quería decir “moralidad pública”. Al hacerlo así, Gandhi obligaba al juez a juzgar su propia sentencia bajo la luz de su conciencia moral, llevando el debate del plano meramente jurídico al terreno ético, en el que los triunfos, aunque tardíos, serían mucho más sólidos.

El juez entendió a las claras por dónde lo había llevado Gandhi, y, con honradez intelectual y moral, declaró:

Señor Gandhi, usted me ha facilitado la tarea el reconocerse culpable del cargo. Sin embargo, lo que queda por hacer, me refiero a la justa sentencia del Juez, es quizá la prueba más difícil a que se haya sometido un juez en este país. La ley no hace distinciones entre las personas. Pese a ello me sería imposible ignorar el hecho de que, a los ojos de millones de sus compatriotas, es usted un gran patriota y líder. Me sería imposible ignorar que está Usted en una categoría distinta de la de cualquier persona que yo haya juzgado o que tenga probabilidades de juzgar. Aun los que difieren de usted políticamente

⁵⁵⁵ Gandhi, M., citado por Ocampo, Victoria, *Mi vida es mi sangre*, Buenos Aires, Sur, 1969, pp. 10 y 11.

lo consideran como un hombre de altos ideales y de vida noble y hasta santa. Tengo que tratar con usted bajo un solo aspecto. No es mi deber ni pretendo juzgarlo o criticarlo bajo otros aspectos.

La estrategia había dado el resultado calculado por Gandhi: el juez reconocía que el ofensor no había alegado ni atenuantes ni excluyentes de su responsabilidad, y que, lejos de ello, se había declarado, anticipada y extrajudicialmente, culpable del cargo o imputación del fiscal. Al juez le tocaba proclamar tanto la sentencia condenatoria como la consideración política y moral subyacente y el reconocimiento, en sede judicial, de que Gandhi era infractor y santo al mismo tiempo. Eso no bastaba ni sobraba, pero era un paso adelante en el cambio anímico que Gandhi buscaba provocar entre sus adversarios, esa introspección y búsqueda moral, la fórmula no violenta para desanudar el lío gordiano de la fuerza bruta.

En el periódico del movimiento, *Young India*, Gandhi fue explicando la resistencia no violenta, el desapego pacífico al gobierno y el deber de desobediencia a la ley impuesta, que llevaría a la autonomía nacional, pero, ante todo, a la liberación personal del odio y del rencor, batalla esta última que acabó perdiendo cuando el conflicto con el Pakistán separatista.

Aquí, algunas tesis de Gandhi de 1920, seleccionadas por Victoria Ocampo:

“La no-violencia en su condición dinámica significa sufrimiento consistente”.

“La no-violencia es la ley de nuestra especie, así como la violencia es la ley de la bestia”.

“Allí donde no queda más alternativa que elegir entre la cobardía y la violencia, *yo aconsejaría la violencia*”.

“Tenemos que soportar voluntariamente las pérdidas y los inconvenientes de tener que retirar nuestro apoyo a un gobierno contra nuestra voluntad”.

“No hay liberación y no hay esperanza sin sacrificio, disciplina y control de sí mismo”.

“Rechazo los términos *resistencia pasiva* porque son insuficientes y se interpretan como arma de los débiles”.

“De todos los males de que el hombre se ha hecho responsable, ninguno es más degradante, más escandaloso, más brutal como el de haber abusado de la mejor mitad de la humanidad, el sexo femenino, no digo el sexo débil”.

El 29 de abril de 1930, en un mensaje histórico al pueblo indio, Gandhi resumió su programa de lucha, proponiendo medios al alcance de todos para llegar a la independencia nacional total:

Que cada aldea busque o fabrique sal de contrabando. Nuestras hermanas deberán organizar piquetes de diez mujeres delante de los negocios de alcohol, de los laboratorios de opio y las tiendas de comerciantes de tejido extranjero. En cada hogar, los jóvenes y los ancianos deberán trabajar en la rueca y producir hilo todos los días; los tejidos extranjeros deberán ser arrojados al fuego. Los hinduistas deberán poner fin a la intocabilidad. Los hinduistas, los musulmanes, los shiks, los parsis y los cristianos deberán unirse cordialmente entre todos. Que la mayoría se limite a lo que quede después de que las minorías queden satisfechas. Que los estudiantes abandonen las escuelas del gobierno, pero quienes estén al servicio del gobierno no abandonen sus puestos y se consagren a servir al pueblo con lo que saben: ahí veremos a la independencia total tocar a nuestra puerta.⁵⁵⁶

No era ya solamente alcanzar esa autonomía soberana; era proponer —al decir de Patella— un nuevo orden social. “El llamado, la apelación a la conciencia individual debe dirigirse invariablemente a la razón y al corazón, nunca a la violencia o al temor”.

La reacción de los ingleses ante esa convocatoria no se hizo esperar. Gandhi, Nehru, Ghaffar Khan y Abbas Tybi, fueron encarcelados, y con ello surgió otra táctica desobediente: colmar las cárceles hasta reventarlas, invirtiendo el problema contra el opresor, haciendo imposible su administración.

Desde su prisión, Gandhi llamó al combate contra los “enemigos interiores”, proponiendo la humanización del adversario y la amistad con todos, encareciendo la “infinita paciencia” que demanda la no violencia, encomiando la audacia como virtud de hombres fuertes y resaltando la importancia de superar el miedo; había necesidad imperiosa de despojarse del papel de propietarios para asumir el de servidores y depositarios.

El éxito coronaba ya el inmenso esfuerzo colectivo cuando la mayoría de los comerciantes se negaron a vender artículos importados, y la venta de telas extranjeras cayó en dos tercios, mientras las de los indios aumentaron en un 70%. Los ingleses, genéticamente mercantiles, se vieron entonces obligados a liberar a Gandhi, pero éste exigió la libertad para el resto de los presos políticos, reclamando investigar los abusos policíacos, a lo que los ingleses, genéticamente legistas, se negaron, aunque irremediablemente fueron cediendo a las demandas del líder, pues su perspicacia política construyó puentes de plata al enemigo en fuga, que ya había comprobado la férrea determinación libertaria de los indios contra la que no podían hacer nada,

⁵⁵⁶ Patella, *op. cit.*, p. 172.

pues el pueblo sentía haber recobrado la dignidad y, desde ella, la radicalidad de su voluntad independentista.

Gandhi enseñó a todos que “mientras que la desobediencia civil, el encarcelamiento o la acción directa fueron el método a seguir antes del acuerdo, en adelante deberá emprenderse el camino de la discusión y la negociación”.⁵⁵⁷ Idealismo y realismo con él se dieron la mano en una lección magistral al mundo entero, la enseñanza impercedera de Gandhi y de su alma inconmensurable.

El famoso monje trapense norteamericano Thomas Merton, figura singular, se dio a la tarea de seleccionar los textos de *Non-violence in Peace and War* de Gandhi, acompañado de un vigoroso ensayo; “Gandhi y el gigante de un solo ojo”, de cuyas tesis principales dejamos aquí constancia casi registral.

La obra obtiene su fuerza integral del diálogo entre dos espiritualidades religiosas, lo que no es frecuente, y menos aun la hondura del encuentro, a muchos años de distancia, entre el misticismo oriental indio y el occidental cristiano,⁵⁵⁸ una llamada de atención sobre las dimisiones morales e intelectuales que van ensombreciendo la comprensión de la sabiduría secular, con el “pasaporte” científico, habitual legítimamente entre nosotros de todo discurso y doctrina, ausente el cual se desdeñan otras vías posibles de conocimiento, empobreciendo con ella nuestra concepción del mundo, y, por ende, del fenómeno social, el jurídico y el político.

El “gigante de un solo ojo” de Merton es la cultura occidental conquistadora (África, Asia, América), ciega y disruptora.

Con su mente aislada y escrutadora, el hombre occidental dominaba los conceptos y las abstracciones. Era el rey de la cantidad. Se rindió a unas pasiones que ya no consideraba malignas, pero que aún así eran unas fuerzas inescrutables y objetivas, que volaban hacia él desde la oscuridad, y que circundaban el pequeño círculo iluminado por una razón moral pragmática y autocomplaciente. El gigante de un solo ojo poseía una cuenca, carente de sabiduría, irrumpiendo en mundos que contaban con sabiduría sin ciencias de la cantidad, hija del mito, del rito y de la contemplación. Ambas sabidurías son incompletas, de ahí que una llame a la otra como su complemento.

La sabiduría carente de ciencia no puede captar en toda su extensión el significado del cosmos. La ciencia sin sabiduría mantiene al hombre esclavizado en un mundo de objetos inconexos, en el que le resulta imposible descubrir o crear un orden y un sentido profundo en su propia e insensata vida, presa del dualismo y escindida en una falsa dicotomía: la primicia de

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 178.

⁵⁵⁸ Merton, Thomas, *Gandhi y la no-violencia*. Una selección de los escritos de Mahatma Gandhi editados por Thomas Merton, Barcelona, Oniro, 1998.

lo material y de objetos de su deseo desordenado y atrabiliario frente a la vida interior y su riquezas creativas, devaluada como cosa fantasiosa y subjetiva, feble desconcertada entre la vida instintiva y las cosas de la razón razonadora, entre la vitalidad instintiva distorsionada en sadismo y la vitalidad humana diferenciadora distorsionada en expresión cuantitativa y en el viaje errático que llamamos progreso. Estamos en guerra contra nosotros mismos, Coomaraswamy y, por tanto, en guerra con los demás.

Como muchos otros indios, Gandhi recibió una educación occidental y las tradiciones de India: era un asiático alienado, cuya única función en la vida era trágica y dolorosamente paradójica: ser perfectamente inglés a pesar de no ser nunca inglés, inexorable, irremediablemente, esencialmente ajeno, imposible aspirante a la fantasía social que los conquistados albergan mimetizándose con el conquistador, en un mundo de disfraces y máscaras, frustrante y cruel, como ocurrió también entre nosotros cuando la conquista española y ahora con la hipnótica *american way of life*.

Gandhi toma conciencia de la India a través de Occidente:

Thoreau y Tolstoi le abren los ojos a una sabiduría milenaria, desconocida hasta por quienes procedían materialmente de ella. Cristo fue otra anchurosa avenida hacia lo universal de lo indio y de lo occidental. Al seguir su vía de la *stayagraha* (preservación de la verdad por resistencia no violenta) creyó seguir la ley de Cristo, y sería arduo demostrar que su creencia era totalmente errónea, o de algún modo insincera. Al redescubrir India y su personal “rectitud de conciencia”, Gandhi no se dedicó a excavar en las bibliotecas las oscuras cuestiones que disputaba el escolasticismo vedántico. Por el contrario, se identificó con el pueblo indio, no con las clases superiores occidentalizadas ni con la casta brahmánica, sino más bien con los hambrientos, especialmente con los “intocables” (*harijan*).⁵⁵⁹

Añade el monje de Ghetsemani: “La conciencia india que despertaba en Gandhi era incluyente, no excluyente. Era india y universal a la vez... Era una conciencia de amor y comprensión, de capacidades infinitas”.

Tal como Gandhi la entendía la no-violencia no era simplemente una táctica política... Por el contrario, en él surgió de una realización interna de unidad espiritual; fue el fruto de la unidad interior ya lograda, antes que un instrumento para alcanzar la unidad colectiva y las libertades políticas y civiles que perseguían él y sus seguidores. De ahí las dolorosas decepciones que ensombrecieron sus últimos días, antes de caer abatido por las balas cobardes y ar-

⁵⁵⁹ *Ibidem*, pp. 18-20.

teras que segaron su vida, inmolada entre divisiones, conflictos y escándalos de sus propios partidarios, “los pragmáticos,

que, por definición, eran incapaces de compromisos morales indeclinables, como fueron los del *mahatma*.

Merton analiza la espiritualidad gandhiana, como un bien colectivo, pues la vida espiritual interna no es asunto exclusivamente privado.

Es muy necesario tener en cuenta la certeza de que la persona, a medida que profundiza calladamente en su propio pensamiento, entra en una comprensión y una comunión más profunda con el espíritu de su pueblo. A medida que esa persona se compromete con las luchas cruciales de su pueblo y a buscar la justicia y la verdad junto con su hermano, tiende a liberar la verdad en sí misma al buscar la verdadera libertad para todos.

Platón enseñó —recuerda Merton— que el filosofar y preocuparse por la política es una y la misma cosa, y el luchar contra los sofísticos es defender la ciudad de la tiranía. El filósofo, en la *polis* imperfecta, no logrará una vida plena, que sólo es posible fuera de ella. “El filósofo, en el ámbito público y político comparte palabras y hechos, contribuyendo así con su parte de acción y pensamiento a la estructuración de los asuntos humanos”.

En el ámbito público y político es donde se deciden las cuestiones de la manera digna del hombre libre: con la persuasión y la palabra, no con la violencia. La violencia carece esencialmente de palabras, y únicamente puede empezar allá donde el pensamiento y la comunicación racional se han roto. Toda sociedad que se ve sacudida por la violencia es, por ello mismo, sistemáticamente irrazonable y desarticulada.

La no violencia pertenecía, en Grecia antigua, a la naturaleza misma de la vida política; una sociedad cuyas acciones políticas están acompañadas o se fundan en violencias es una sociedad infrapolítica e inhumana. Para Gandhi, el ámbito de la política era un campo sagrado, un *darhama*. El restablecimiento de la justicia fundamental era necesario para que India tuviera la unidad interna, la fuerza y la libertad necesarias para beneficiarse de su propia liberación política.⁵⁶⁰

El éxito de la estrategia política gandhiana fue lograr el cumplimiento del *dharma* indio mediante tres grupos de acciones: actos de fe religiosos; actos simbólicos y educativos y actos políticos propiamente dichos, entreverados en la constitución de un nuevo estado colectivo de cosas.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 28.

La piedra angular de la vida, la acción y el pensamiento de Gandhi, fue el respeto por lo sagrado de la vida y la convicción de que “el amor es la ley de nuestro ser”, muy alejada de un mero “quietismo” perezoso. La no violencia de Gandhi no fue evasión sentimental ni una forma de negar la realidad del mal; era —dice Merton— una clarividente aceptación de la necesidad de emplear la fuerza y la presencia del mal a modo de punto de apoyo para el bien y la liberación. El bien no se asegura indefinidamente por un acto heroico, sino resistiéndolo y superándolo día tras día; debe ser recuperado una y otra vez. La no violencia da cuenta de esa dinámica y de este estado no definitivo de todas las relaciones entre los hombres, puesto que intenta cambiarlas.

La no-violencia reconoce —en palabras de Hannah Arendt— que pecar es un hecho diario que radica en la misma naturaleza del constante establecimiento de nuevas relaciones dentro de la trama y necesita el perdón para posibilitar que la vida prosiga, exonerando constantemente a los hombres de lo que han hecho sin saberlo.

Sólo mediante esta mutua exoneración de lo que han hecho los hombres siguen siendo agentes libres, sólo por la constante determinación de cambiar de opinión y comenzar otra vez se les confía un poder tan grande como el de iniciar algo nuevo.

Merton deduce de Arendt una conclusión importante: “castigar y destruir al opresor no supone otra cosa que iniciar un nuevo ciclo de violencia y opresión. *La única liberación real es aquella que, simultáneamente, libera al opresor y al oprimido del propio automatismo tiránico del proceso violento*”.⁵⁶¹ Ésta fue la lección de Jesús y el más profundo impulso de Nabila Mandela en Sudáfrica.

Recuerda Merton la aserción de Erasmo, horrorizado ante las atrocidades de las guerras de religión de su tiempo:

Si puedes evitar un mal o repelerlo sin provocar tú ninguno, nadie te impide hacerlo. Intenta ayudar a tu enemigo, vencéndole con tu bondad y mansedumbre. Si no, más vale que muera uno en vez de dos. Más te vale enriquecerte con el sacrificio de tu paciencia que con represalia mutuas. Cuanto más arriba estés, más habrás de rebajarte, para servir a todos en la caridad (*Manual del caballero cristiano*).

Los ayunos de Gandhi, simbólicos, políticamente potentes, elocuentes hasta extremos impensados antes que él los convirtiera en un arma de largo

⁵⁶¹ *Ibidem*, p. 40.

alcance y en un ejemplo viviente de voluntariosa espiritualidad, reclamaban tres liberaciones indispensables: la de la sabiduría religiosa india, deformada y esclerótica, cómplice del sistema de expoliación colonialista; la de los intocables, los *Harijan* no sólo política y económicamente esclavizados, sino también presos de una cárcel interior —eso era lo peor— en la que se odiaban a ellos mismos; la de los opresores ciegamente dependientes del sistema inciuo, que finalmente era la esclavitud de todos por igual.

Merton propone caracterizar la alta lección gandhiana en términos morales a partir del concepto que los griegos denominaban *metanoia*:

los males que sufrimos no pueden ser eliminados por un ataque violento en el cual un sector de la humanidad lanza contra otro su furia destructora. Nuestros males son comunes y la solución a los mismos sólo puede ser común. Pero no estamos preparados para emprender esta tarea porque no somos nosotros mismos. Consecuentemente, el primer deber de cada hombre será recuperar su *buen criterio* para que, a su vez, la sociedad pueda recuperar la sensatez: es la *metanoia*, el tránsito de la ignorancia del yo a la conciencia moral ilustrada.

Puede caracterizarse también en términos teológicos (O'Collins y Farrugia):⁵⁶² en griego, es *cambio de opinión*. Es el término bíblico con que se designa el arrepentimiento, la transformación profunda del alma que lleva a apartarse del pecado para servir a Dios viviente. Los profetas veterotestamentarios clamaban por una conversión que indujera a los israelitas a abandonar la idolatría o la práctica sólo superficial de la religión para vivir, en fidelidad, la ley de Dios y sus responsabilidades sociales (Is, I:10-20; Ez. 18:1-32). Juan Bautista, y luego Jesús, predicaron un cambio interior radical, como lo exigía la inminente venida del Reino de Dios (Mt 3:1-12; Mc I: 15). El bautismo de Juan estaba dirigido al arrepentimiento (Mc I,4; Hch 13,24; 19,4). En nombre de Jesús, los apóstoles invitaban a la gente a dejarse convertir y bautizar, y así empezar una nueva vida en el espíritu (Hch 2, 38). El don de la auténtica *metanoia* (Sal 51,14) es tan especial que quien lo pone en peligro con ulteriores pecados podría perderlo para siempre (Heb 6 4,6)". El arrepentimiento es no una "crisis emocional", como quiere una "psicología por horas" de "terapeutas" para amas de casa y "ejecutivos" angustiados y deprimidos; es la capacidad de deshacerse de la carga intolerable de la acción pasada, que deja de verse como irreversible, un tipo de síntesis o de acuerdo mediante el cual se resuelve nuestro conflicto interno, y todas las incertidumbres del corazón desaparecen. La capacidad

⁵⁶² O'Collins, Gerald, S. J. y Farrugia, Edward G, S. J., *Diccionario abreviado de teología*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 2002, pp. 243 y 244 (traducción Sarain Hernández).

para el perdón y la comprensión, en su sentido más elevado, permiten al hombre trascender las limitaciones del yo que es el sujeto del mal. Pero no se trata simplemente de una operación mental, de una manipulación de las intenciones puras y de estimular la benevolencia subjetiva —aclara Merton— hacia los ofensores, sino que significa una inmolación del propio yo empírico mediante la compasión y el sacrificio, para salvarse y liberarse a uno mismo y al otro. “He aquí la base mística de la doctrina gandhiana de libertad en la verdad como fin y de la *satygraha* (el voto de verdad) como el medio para lograr dicho fin”.⁵⁶³

“Perdonar a los demás y olvidar ofensas es entrar con ellos en el reparador misterio de la muerte y la resurrección con Cristo, regresar a la fuente del Espíritu que es el corazón de Cristo”. Y es este perdón el que nos hace quedar limpios. Cipriano, uno de los padres de la Iglesia, proponía: “deja que aquello que te hiere se convierta en tu cura”. Es “le rème dans el mal” de Rousseau, de otra manera.

Tagore no supo o no quiso verlo, y creyó que Gandhi proponía pasividad y la resignación del gueto. Él, en cambio, quería adoptar las técnicas, los conocimientos y las actitudes del hombre occidental para volverlos contra el opresor, tal y como creía que había ocurrido en la China de Mao-Tse-Tung.

En conclusión, *el voto de verdad* de Gandhi y todos los demás votos del *ashram*, que eran el preámbulo necesario para el despertar de una conciencia política madura, deben verse como lo que son, no como una complacencia ascética o fervorosa, adaptable a las ensoñaciones de algunos pacifistas religiosos y de ciertos poetas desorientados, sino como precepto fundamentalmente necesarios para que el hombre recupere la sensatez.

Para Merton esta es también la enseñanza de Juan XXIII en *Pacem in Terris*, imposible la paz si quiere ser construida sobre la exclusión, la intolerancia y el fundamentalismo, religioso o político.

⁵⁶³ Merton, *op. cit.*, p. 47.

CAPÍTULO DECIMOCUARTO

EL REINO DE DIOS

Tolstoi reconoce que ni el abolicionista Garrison ni Adin Ballou, otro defensor de la no resistencia, tuvieron eco en su día, pasando desapercibidos ante la indiferencia general. Un *Catecismo de la no resistencia* es la mejor parte de la herencia de Ballou, estableciendo que la expresión “no resistencia” proviene de Mateo (5,39): “no resistáis al mal”, la máxima virtud cristiana. Quiere decir que al mal no se le combate con el mal, y sí con acciones virtuosas: “Oísteis que fue dicho ‘ojo por ojo y diente por diente’. Pero yo os digo: no recitáis al que es malo. Al contrario, si alguno te abofetea en una mejilla, preséntale también la otra. Y al que quiera pleitear contigo para robarte la túnica, cédele también el manto”.

No sólo había que renunciar a la ley del talión, sino ir más allá de la mera resistencia, dándole al enemigo, con la docilidad escandalosa e inaudita de la víctima, una lección de tal impacto moral que lo obligue a reflexionar, poniéndolo en el camino de la verdad. Claro está que la fórmula resulta poco atractiva y hasta repulsiva a los impacientes justicieros, a los de la “cólera sagrada” de la revolución arrolladora, que igualmente tienen sus razones, y su “catecismo”. Entre los dos grupos, *tertium non datur*, incesante oscilación humana de nuestra eterna condición de ciegos trastabillantes, perdidos entre los deseos desmesurados de una condición paradójica, desgarrada entre altruismos y egoísmos que nunca se dan tregua, rasgando una y otra vez el no tan inconsútil velo de la vida de cada uno.

El catecismo de la no resistencia prohíbe resistir la ofensa con otra ofensa, herir, pleitear, así sea en los tribunales, luchar con las armas o participar en preparativos bélicos, pagar impuestos a un gobierno injusto, arriesgando con ello la pérdida de la propiedad, que debe ser asumida por el no resistente, votar en las elecciones, formar parte del gobierno... radical, un exilio interior y otra vida, muy distinta de la habitual, y mayoritariamente, una que supone autodisciplina, oración, silencio después de un trabajo constante. “Si nadie resistiera el mal con el mal, nuestro mundo sería dichoso”. Es el escándalo de Cristo, quien por otra parte y para llegar a esa felicidad “no vino a poner la paz, sino la guerra”: la guerra al egoísmo y a la violencia.

Tolstoi confiesa haber sido cimbrado por las obras de Ballou y de Garrison:

Pero los destinos de Garrison y, especialmente de Ballou, desconocido a pesar de haber dedicado cincuenta años de trabajo obstinado y continuado a esta cuestión, me confirmaron que existe un acuerdo tácito pero muy firme de acallar todas estas ideas sobre la no resistencia al mal con la violencia.⁵⁶⁴

De una cierta atmósfera borgiana, el relato de Tolstoi acerca de un rarísimo libro de teología del siglo XV, escrito en Praga (la del rabino del Gólem) intitulado *La red de la verdadera fe*, revela el ahínco y seriedad con que el ruso fue construyendo su visión pacifista no resistente.

Se trata de la obra de un tal Chelcicky, que Tolstoi logró conocer inmediatamente a través de la *Historia de la literatura* de Pypin.

La red de la verdadera fe es la doctrina de Cristo y la auténtica Ley de Dios. Para explicar esta ley, Chelcicky se fija en la estructura del cristianismo primitivo, fundada sobre los principios de libertad, igualdad y fraternidad. No es necesaria la estructura eclesiástica; basta con la ley del amor para ser cristianos. Fueron el “constantinismo” bizantino y el taimado papa Silvestre quienes paganizaron el mensaje primigenio, inventando una corte papal, *contradictio in adjectio* si la hay.

Chelcicky repudia el derecho a la guerra y a la pena de muerte, pues cualquier guerrero, aun siendo un “caballero”, no es más que un violador, un canalla y un asesino.

El libro sufrió aventuras sin cuento, y nunca fue publicado. Tolstoi solamente tuvo en sus manos las galeras del mismo, allá por 1888.⁵⁶⁵ “Además de tratarse de un libro interesante desde todos los puntos de vista, también es una de las obras más admirables del pensamiento humano por la profundidad de sus ideas, por la increíble fuerza y belleza del lenguaje popular con el que está escrito y por su antigüedad”.

Tolstoi concluye, después de haber escudriñado las obras de Dymond (*On War*) y de Musser (*Sobre la no resistencia*), que “existe entre las clases dirigentes una actitud abiertamente hostil al auténtico cristianismo, cuyo reflejo vemos principalmente en el silenciamiento que padece cualquiera de sus manifestaciones”.⁵⁶⁶ Tolstoi sufrió en carne propia esa aversión por la mansedumbre cristiana. El libro que leemos ahora fue prohibido y condenado oficialmente a la hoguera, pero “corrió de mano en mano entre los funcio-

⁵⁶⁴ Tolstoi, L., *op. cit.*, p. 35.

⁵⁶⁵ *Ibidem*, pp. 36 y 37.

⁵⁶⁶ *Ibidem*, p. 48.

narios y acabó circulando clandestinamente en numerosas copias manuscritas y en litografías de las galeradas”, tradición primero de la clandestinidad antizarista, después, antisoviética.

Al autor de *Guerra y paz* hubo de responder a la retórica adversa con argumento etero y neotestamentarios. Advirtió que “si todo el mundo supiera que la Iglesia (en su caso, la ortodoxa grecorrusa) difunde la idea de un Cristo que castiga, que es rencoroso y beligerante, nadie creería en esa Iglesia”.⁵⁶⁷

Relativizar la no violencia es también contrario a las enseñanzas del Nazareno:

El Evangelio nos muestra con especial brillantez el error y la imposibilidad de esta limitación en el relato sobre Caifás, que hizo precisamente esta distinción, pues reconocía que no estaba bien ejecutar a Jesús porque era inocente, pero veía en ello un peligro, no para sí mismo, sino a los demás; una persona que, por debilidad, incumpla cualquiera de ellos, incluido el de no resistencia, no deja por eso de ser cristiana, siempre que profese la fe correcta institucional, ceremoniosa y respetable.

Finalmente quedó el señor de Yasnaia Poliana hondamente decepcionado de la ceguera pertinaz de sus críticos, religiosos y laicos, endebles todos por igual.

El propio Tolstoi resumió la doble repulsa causada por su libro: “por los conservadores porque era un obstáculo tanto para combatir el mal provocado por los revolucionarios como para perseguirlos y ejecutarlos y por los revolucionarios, porque este principio (la no resistencia) era un obstáculo para combatir el mal provocado por los conservadores y para lograr su derrocamiento”.⁵⁶⁸

La no resistencia al mal con la violencia cambiaría de tal modo nuestra vida, que su sola mención provoca miedo e inquietud, como el que se experimenta ante un peligroso abismo, el que separa lo debido de lo torcido:

La pregunta que cabe hacerse —advierte Tolstoi— es ¿cómo resolver los conflictos que surgen entre los hombres, cuando unos consideran que el mal es aquello que otros consideran el bien y al revés? No sirve como respuesta la afirmación de que el mal es aquello que yo considero como tal, a pesar de que mi enemigo lo considere el bien.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁶⁸ *Ibidem*, p. 65.

Existen, pues, dos posibles soluciones a esa cuestión: o encontramos un criterio fiable e irrefutable de lo que es el mal, o no resistimos a éste con la violencia. La primera solución se ha intentado aplicar desde el principio de los tiempos y, como es sabido, nunca ha dado resultados favorables. La segunda solución —no resistir con violencia aquello que consideramos el mal hasta no encontrar un criterio único que lo determine— es la que nos propuso Jesucristo.⁵⁶⁹

Clamando en el desierto, Tolstoi denunció una concepción errónea del cristianismo, venida de siglos atrás y mantenida a lo largo del tiempo por la idea de que el mensaje de Jesús es unívoco y tan claro que nada hay que desentrañar en él, al contrario de lo que propalan las Iglesias establecidas, estructuras autoritarias, dogmáticas e intolerantes. Con el Cristo verdadero no juega la simple lógica del delito-castigo. “Solo la verdad os hará libres... ¿Por qué queréis matar a un hombre que os dice la verdad?... Haced lo que os digo y sabréis si es la verdad” (Juan 8,46).

La incompreensión del más hondo —y más sencillo— de los preceptos de Cristo, la no resistencia violenta al mal, se produjo desde un principio, tan remoto como el del tiempo de los apóstoles y sus hechos milagrosos, origen de creencias tergiversadas, al decir de Tolstoi, quien los reprueba como cosas groseras y supersticiosas, fuente de dogmas incomprensibles e innecesarios a la doctrina original y pura, libre de condicionamientos y no necesitada de intérpretes abstrusos y falaces.

La Iglesia no es sino una invención humana y no una herencia de Cristo Jesús, y nunca ha existido cosa tal como una sola Iglesia; las existentes niegan, por principio, la santidad de las demás, que son opuestas, por lo que merecen epítetos de heréticas, cismáticas, infieles, sectarias, apoyadas cada cual por los poderes terrenales, anticristianas en el fondo, sin excepción.

El único dilema verdadero para Tolstoi estaba entre el sermón de la Montaña y el Símbolo Niceno: “que vendrá a juzgar a vivos y muertos”, en la figura del Atleta Cósmico del muro principal de la Sixtina: Cristo desfigurado por el poder, inaccesible, inclemente y falsificado, como lo es el Cristo de Comte, Straus, Spencer y Renan, que desfiguran el sentido de sus palabras y al pueblo para que fueron pronunciadas.

Resulta que todo lo que han hecho quienes sí comprendieron las enseñanzas de Cristo de un modo literal y que vivieron conforme a esta concepción, todo lo que hicieron y dijeron los auténticos cristianos, los cristianos devotos y todo lo que actualmente está cambiando en el mundo bajo el soplo del

⁵⁶⁹ *Ibidem*, p. 68.

socialismo y el comunismo son exageraciones de las que no vale la pena ni siquiera hablar.⁵⁷⁰

Tolstoi no lo dice, pero Cristo sí: Él será siempre “piedra de escándalo”, y por Él, a causa de Él, el hombre lo dejará todo, mientras los agentes del poder seguirán jugándose su túnica a los dados, al pie de la Cruz redentora, indiferentes al sacrificio del Cordero de Dios.

Hay dos equívocos principales, según Tolstoi, que dificultan la correcta comprensión del Evangelio:

Uno de estos equívocos consiste en la afirmación de que la doctrina vital del cristianismo es impracticable y, por tanto, es completamente innecesaria, es decir, que no debe ser tomada como guía, o que debe ser moderada hasta tal punto, que su cumplimiento sea posible en nuestra sociedad.

El otro equívoco consiste en la afirmación de que la doctrina cristiana del amor a Dios y el servicio a Él es una exigencia confusa, que no tiene un objeto definido de amor y, por tanto, debe ser remplazada por otra doctrina más precisa y comprensible, la del amor a los seres humanos y el servicio a la humanidad. Cristo nos trasmite su doctrina teniendo presente que la perfección absoluta es inalcanzable, pero que la aspiración a una perfección infinita aumentará sin cesar el bien entre los hombres.⁵⁷¹

En el sermón de la montaña, Cristo expresó el eterno ideal al que el hombre debe aspirar y el nivel de perfección que puede ser alcanzado por todos. El ideal es no desear el mal a nadie, no despertar la malevolencia en nadie, amar a todo el mundo; y el mandamiento que indica el nivel por debajo del cual no hay que descender para alcanzar este ideal dice que no se debe ofender a los hombres con la palabra. Esto constituye el primer mandamiento.

El ideal es mantener una castidad absoluta, incluso de pensamiento; el mandamiento indica el nivel por debajo del cual no hay que descender para alcanzar el ideal, señala la pureza de la vida conyugal y la abstinencia de la lujuria. Esto constituye el segundo mandamiento.

El ideal es no preocuparse por el futuro, vivir la hora presente; y el mandamiento que indica el nivel por debajo del cual no hay que descender para alcanzar este ideal, dice que no se debe jurar ni realizar promesas a los hombres. Esto constituye el tercer mandamiento.

El ideal es no emplear nunca y bajo ningún pretexto la violencia; y el mandamiento, que indica el nivel por debajo del cual no hay que descender

⁵⁷⁰ *Ibidem*, p. 118.

⁵⁷¹ *Ibidem*, pp. 123-125.

para alcanzar este ideal dice que no se debe pagar el mal con el mal, que se deben soportar las ofensas y entregar el caftán. Esto constituye el cuarto mandamiento.

El ideal es amar al enemigo que nos odia; y el mandamiento, que indica el nivel por debajo del cual no hay que descender para alcanzar este ideal, dice que no debemos hacer el mal a nuestro enemigo, que debemos hablar bien de él, que no debemos hacer distinciones entre éste y nuestros compatriotas: es el quinto mandamiento.

Sin embargo, estos mandamientos no conforman toda la doctrina ni la agotan; constituyen simplemente uno de sus innumerables escalones en la aproximación hacia la perfección.⁵⁷²

La fe inmovible de Tolstoi en el mensaje de Jesús le lleva a la profética: “Llegará un tiempo en que los principios cristianos sobre la vida (igualdad, fraternidad, bienes comunes, no resistencia al mal con la violencia) devendrán tan naturales y simples como hoy nos parecen los principios de la vida familiar, social y estatal”, los tres estados histórico-culturales de que se vale Tolstoi a lo largo de la obra para examinar y refutar objeciones diversas a la no violencia.

La masa trabajadora —la inmensa mayoría de la gente, que se exponen a trabajos y privaciones incesantes, absurdas y desesperanzadoras que consumen su vida entera— sufre aún más al ser consciente de la escandalosa contradicción que existe entre lo que es y lo que debería ser, de acuerdo con sus convicciones y con aquellos que profesan quienes los han colocado en tal situación y que en ella los mantienen. Saben que están esclavizados, que están hundidos en la necesidad y en la oscuridad para servir al desenfreno. Tolstoi sabía de lo que hablaba, desde la posición socio económica de gran terrateniente, dueño de Yasnaia Poliana, de una minoría que los mantiene en el esclavismo. Esta conciencia es cada vez mayor y constituye la esencia de su sufrimiento.⁵⁷³

La realidad de la vida del proletariado lo estremece de indignación justificada:

El obrero de nuestro tiempo aunque lograra una jornada laboral de ocho horas y una paga de tres dólares al día no dejaría de sufrir, porque al manufacturar objetos que él no va a poder disfrutar, y al trabajar no para sí mismo y por propia voluntad, sino por necesidad, para contribuir a los caprichos de otras personas que viven entre el lujo y la ociosidad y, en concreto, a las ganancias

⁵⁷² *Ibidem*, pp. 128 y 129.

⁵⁷³ *Ibidem*, p. 145.

de un ricachón o del propietario de una fábrica, sabe que todo esto sucede en un mundo donde no se reconoce la teoría económica según la cual sólo el trabajo constituye la riqueza... sino también donde se profesa la doctrina de Cristo, según la cual todos somos hermanos y nuestra dignidad y mérito residen en servir al prójimo, pero no en ser explotados por él.

Las contradicciones saltan a la vista y a la pluma de Tolstoi:

Todos somos hermanos, pero yo trabajo en un banco, en un comercio o en una tienda para hacer que todos aquellos productos que necesitan mis hermanos sean más caros. Todos somos hermanos, pero yo vivo de un sueldo que percibo por perseguir, juzgar y ejecutar al ladrón o a la prostituta, cuya situación es debida a mi modo de vida, y sé que no habría que castigarlos, sino reformarlos. Todos somos hermanos, pero yo percibo un sueldo por recaudar impuestos de trabajadores pobres para que, hombres ociosos y ricos, puedan vivir en el lujo. Todos somos hermanos, pero yo percibo un sueldo por predicar un falso cristianismo en el que ni yo mismo creo, con lo que privo al prójimo de conocer el auténtico cristianismo. Todos somos hermanos, pero cedo a los pobres mi labor pedagógica, médica o literaria únicamente a cambio de dinero. Todos somos hermanos, pero yo percibo un sueldo por adiestrarme para el asesinato, por enseñar a matar, o por fabricar armamento o pólvora, o por construir fortalezas.⁵⁷⁴

Tolstoi vio venir guerras y vio asomar en el horizonte la tragedia de la Gran Guerra de 1914-1918, y dedicó numerosas y vehementes páginas de su obra a la denuncia del belicismo de las élites y los gobiernos, quienes, en su irresponsabilidad e irrefrenable cinismo disfrazado con la palabrería patrioterica y chauvinista de siempre, ahogarían en su propia sangre a decenas de millones de seres humanos.

Contra el militarismo y el servicio militar obligatorio dijo, entre otras cosas:

La base de toda autoridad es la violencia física. Quien facilita que se ejerza la violencia física sobre el individuo es básicamente una organización de hombres armados que actúan en conjunto y obedecen a una única voluntad. Tal organización de hombres armados, *sometidos a una única voluntad es lo que llamamos ejército*. El poder siempre se encuentra en manos de quien controla los ejércitos y todos los soberanos, desde los césares romanos hasta los emperadores rusos y alemanes, por lo único que siempre se han preocupado ha sido *por agasajar a sus tropas, pues saben bien que sólo si el ejército está con ellos conservan el*

⁵⁷⁴ *Ibidem*, p. 147.

poder. Y fue esta formación de los ejércitos y su proliferación —indispensable para conservar el poder— lo que introdujo en la concepción social de la vida su principio corruptor; pues por más sistemas que se hayan inventado para impedir que aquellos que se encuentran en el poder sometan los intereses comunes a los suyos propios o para poner el poder únicamente en manos de hombres intachables, hasta ahora no se ha hallado ningún sistema que logre ni lo uno, ni lo otro.⁵⁷⁵

La conclusión de Tolstoi es que “el mal que genera la violencia en manos de aquellos que ostentan el poder aumenta sin cesar y con el tiempo se vuelve mayor que aquel mal que se supone están combatiendo”, lo que, además, fue y es convalidado una y otra vez en las guerras del siglo XX y en las del XXI, incluida la cómico-trágica guerra del grupo calderonista irresponsable y corrupta en el México de nuestros días y la proseguida por otros, igualmente pestíferos.

La ineluctable aceptación del cristianismo por la humanidad entera, del cristianismo del sermón de la montaña, era para Tolstoi una verdad, una profecía evidente, incontestable:

Cristo, que nos mostró en el Sermón de la Montaña la doctrina que tendría que guiar a la humanidad, dijo: “Cualquiera que oye estas palabras y las realiza es como el hombre prudente que edificó su casa sobre la roca. Descendió la lluvia, vinieron los ríos, soplaron los vientos y golpearon contra aquella casa y no cayó porque estaba fundada sobre la roca. Pero cualquiera que oye estas palabras y no las realiza es como el hombre insensato, que edificó su casa sobre la arena; descendió la lluvia vinieron los ríos y soplaron vientos y dieron con ímpetu contra aquella casa; y cayó; y fue grande su ruina (Mateo 7, 24-27).

Al decir de Tolstoi, la profecía se ha visto cumplida del todo hasta nuestros días de casas sobre la arena, la arena de la desigualdad y la violencia, de la opresión y del odio, indiferentes a los más altos preceptos morales, enemistados con la alegría verdadera, asfixiados por las trivialidades y ocios, diseminando falsificaciones y encerrando a todos en un gigantesco acuario universal, sordo e impenetrable, de monólogos gesticulantes e inanes, que pretenden imposiblemente la condición del diálogo racional, el que nos legara Sócrates.

Se ha llegado a un punto en el que los hombres han dejado de creer en la posibilidad de encontrar alguna definición vinculante del mal, que nunca

⁵⁷⁵ *Ibidem*, pp. 199 y 200.

podrá haber, sino incluso de creer en la necesidad de buscar tal definición. Se ha llegado a un punto en el que aquellos que están en el poder ya no tratan de demostrar que lo que ellos consideran el mal es realmente el mal, y dicen abiertamente que el mal es tan sólo aquello que no les gusta; y la gente que se somete a ellos ya no lo hace porque considere que esta definición del mal sea justa, sino simplemente porque no tienen más remedio que someterse. El hecho de que Niza fuera anexionada a Francia, Lorena a Alemania, Chequia a Austria, que Polonia haya sido desmembrada, que Irlanda e India estén subyugadas al gobierno inglés, que haya un conflicto con China y se mate a la población africana, que los americanos expulsen a los chinos, que los rusos hostiguen a los judíos, que los terratenientes saquen provecho de una tierra que no trabajan, o que los capitalistas se aprovechen del fruto de un trabajo realizado por otros, no se hace porque eso represente el bien, ni porque sea útil y necesario a los hombres, sino porque aquellos que están en el poder así han querido que sea.

De esta manera se ha llegado hasta la situación actual: unos ejercen la violencia, pero no para combatir el mal, sino en nombre de sus intereses personales y de sus caprichos, mientras que otros se someten a la violencia, pero no porque crean que esta violencia ejercida sobre ellos los protege del mal y les proporciona el bien —tal y como se creía antes— sino porque no pueden librarse de ella.⁵⁷⁶

La conciencia del mal ha despertado paulatinamente, lo que sin duda constituye algún progreso moral, y hoy —como en el “hoy” de Tolstoi— nadie puede negar las diversas violencias que a diario se ceban sobre los hombres en todo lugar, aherrojándolos a ella, en un círculo perverso del que es imposible salir.

Este círculo está *compuesto por cuatro sistemas* —relacionados entre sí y que dependen unos de otros, como los eslabones de una cadena— con los que se ejerce una coacción sobre la gente.

El primer sistema, el más antiguo de todos es la intimidación. Este sistema se basa en presentar el orden estatal existente (sea el que sea, desde el republicano y libre hasta el más despótico y salvaje) como algo sagrado e irrevocable, y por tanto se castiga cruelmente cualquier intento de alterarlo. El ferrocarril, el telégrafo, el teléfono, la fotografía, el tan perfeccionado método de deshacerse de alguien sin tener que matarle, recluyéndolo para siempre en una celda incomunicada donde, sustraído al mundo, muere y es olvidado, y muchos otros inventos que los gobiernos emplean, les dan tanta fuerza que, en cuanto el poder cae en ciertas manos, tanto la policía regular o secreta, como la Administración, la fiscalía, los carceleros y los verdugos hacen su trabajo con

⁵⁷⁶ *Ibidem*, p. 225.

tanto celo que ya no hay ninguna posibilidad de derrocar al gobierno, por más desmesurado y cruel que sea.

El segundo sistema es el de la corrupción. Consiste en que, tras haber arruinado a la clase trabajadora a base de tributos, se reparte esa riqueza entre los funcionarios, que se comprometen a cambio de ello a apoyar y reforzar la esclavitud del pueblo. Estos funcionarios comprados —desde los más altos ministros hasta los más insignificantes ujieres— forman una red irrasgable de hombres interrelacionados entre sí por un mismo interés, el de alimentarse a costa del trabajo del pueblo y, dado que cuanta mayor sea su docilidad al cumplir la voluntad de los gobiernos más se enriquecen, defienden con palabras y hechos la violencia estatal, de la cual depende su bienestar económico.

El tercer sistema es lo que yo llamo la hipnotización del pueblo. Consiste en frenar el desarrollo espiritual de los hombres y, mediante distintas formas de sugestión, mantenerlos en una concepción ya caduca de la vida sobre la que descansa el poder de los gobiernos. En la actualidad, esta hipnotización está organizada de un modo verdaderamente complejo: empieza la niñez y se prolonga hasta la muerte y conduce a arraigar supersticiones religiosas y patrióticas y a mantener al pueblo en la ignorancia y el temor entreteniéndolo con circos y espectáculos grotescos y, con vodka y tabaco, embruteciéndolo y debilitándolo.

El cuarto sistema es el del Ejército. Consiste en extraer de la población a unos hombres para, tras exponerlos a unos métodos especiales y muy intensos de *atontamiento*, hacer de ellos un instrumento carente de voluntad que ejecute todas las atrocidades y salvajadas que los gobiernos se empeñan en realizar. Este *atontamiento se consigue reclutando a esos hombres durante su juventud más tierna, cuando aún no han adquirido unos valores morales sólidos*; tras privarles de todas las condiciones naturales de la vida, hogar, familia, amigos, entorno y trabajo, los encierran juntos en cuarteles, los visten con singular indumentaria y, bajo el influjo de clarines y tambores, de gritos estentóreos y brillos áureos por doquier, *les obligan cotidianamente a repetir ciertas rutinas para, con todo ello, llevarlos hasta tal estado de hipnotización que dejan de ser personas y acaban convirtiéndose en máquinas, inexpresivas y obedientes.*⁵⁷⁷

La repugnancia moral de Tolstoi al ejército permanente, herencia de las guerras napoleónicas, estaba más que justificada: divorciado internamente, a la oficialidad le eran completamente ajenas y desconocidas las necesidades, idiosincrasias y peculiaridades de la tropa pobre, ignorante y supersticiosa; entre los dos segmentos se abría una profunda y creciente herida de desconfianza mutua e insuperable, ahondada por las corrupciones que hacían marchar hacia el frente a batallones y regimientos enteros sin el avituallamiento indispensable, provocando brotes de insubordinación;

⁵⁷⁷ *Ibidem*, pp. 227-231.

los severos castigos concomitantes fueron como gasolina arrojada al fuego inextinguible del odio clasista. Colapsado e incompetente, el Estado mayor era cueva de ladrones e intrigantes, que acabarían por perder a los últimos Romanoff asesinados arteralmente en los confines de Ekaterimburgo por los bolcheviques de Lenin. Hubiera sido preciso no poner en un mismo saco a la tropa popular y a la oficialidad “aristocrática”, pues sin duda tienen responsabilidades distintas, más graves según el grado de mando que tengan sobre un mayor número de hombres. En todo caso, Tolstoi sabía del militarismo prusiano y de las fanfarronadas del káiser, del zar y del rey inglés, entre otros trágicos payasos de aquel tiempo suyo, y vio, con gran alarma y temor, que se aproximaban al precipicio entre banderines y flautas, como si de una *kermesse* se tratara, en una exhibición estúpidamente machista de grandes cañones y de pequñeces personales de toda índole, físicas y morales, como en una suerte de ley de la compensación. La lógica militar guarda grandes similitudes con la del exterminador de roedores y otras plagas. Raramente eficaz y evidentemente cobarde en su versión y con el poder de destrucción actual, que ya no requiere del arrojo personal exigido antaño, valentía equívoca, pero valentía al fin. A Tolstoi lo anterior le tenía sin cuidado, muy explicablemente, como también eso que llaman los franceses “la gloria de las armas”, para él una auténtica estupidez.

Desde luego que para Tolstoi la insurrección armada no sólo es insensata, sino también criminalmente inútil, como quedaría demostrado, con el paso del tiempo, de mucho tiempo, cuando la espantosa realidad sanguinaria de Stalin sea finalmente conocida por el mundo entero.

Tolstoi condenó la estrategia violenta de los comunistas, que sólo conduciría finalmente a otra forma de esclavitud bajo una férrea dictadura imposiblemente proletaria, pues proletarios propiamente no hubo, sino alguno oscuro en esos comités centrales repletos de burgueses. No llegaría a verlo en vida.

La tesis en que Tolstoi funda su optimismo es la de que “los ideales cristianos son los únicos que todo el mundo comparte y reconoce como vinculantes para todos”.⁵⁷⁸

“La gente de nuestro tiempo no finge odiar la opresión, la desigualdad, la distinción clasista y todas las crueldades dirigidas no solo hacia los hombres sino también hacia los animales; realmente detesta todo esto, pero no sabe cómo pararlo, o no se atreve a renunciar a todo aquello que mantiene este sistema, que les parece imprescindible”. Añade severamente:

⁵⁷⁸ *Ibidem*, p. 236.

Sé que muchos de estos hombres tratarán de demostrar con suficiencia que sus actos son no sólo legítimos, sino incluso necesarios; dirán en su defensa que el poder de las autoridades dimana de Dios, que los funcionarios de un Estado son necesarios para el bien de la humanidad, que la riqueza no contraviene el cristianismo, que lo que se le dijo al joven rico era que debía entregar sus posesiones, pero únicamente si deseaba alcanzar la perfección, que la actual distribución de la riqueza y su comercio es válida y que todo el mundo sale beneficiado con ella y que, sin embargo, por más que traten de engañarse a sí mismos y al resto, saben que lo que hacen es contrario a todo aquello en lo que creen (o en lo que dicen creer) y en cuyo nombre viven, y en el fondo de su alma, cuando se quedan solos con su conciencia, sienten vergüenza y dolor al recordar su modo de actuar, sobre todo si se les menciona cuán infame resulta su labor.

Podemos imaginar a Tolstoi temblando de indignación al recordar la arenga del miserable prusiano Guillermo II a sus tropas:

Me habéis jurado fidelidad, sois los hijos de mi guardia, lo que significa que ahora sois mis soldados y que os habéis entregado a mí en cuerpo y alma. Ante las artimañas socialistas que hoy en día nos amenazan es posible que os tenga que ordenar que disparéis contra vuestros propios familiares, hermanos e incluso padres —Dios nos libre— y en este caso, deberéis cumplir mis órdenes sin rechistar.

Para Tolstoi esas palabras encerraban todo el horror del crimen y toda la estulticia del regío delincuente oprobioso, incluso para alemanes nacionalistas primero y, luego, nacionalsocialistas, nazis sin más, que pavimentaron el camino infame de aquel reyezuelo bravucón y cobarde.

El cristianismo se libera de cualquier poder de los hombres al considerar que tanto su vida como la de los demás obedecen a la ley divina del amor, implantada en el alma de toda persona, una ley que Cristo, el único guía de nuestra vida y la de los demás hombres, hizo emerger en las conciencias humanas. Un cristiano puede verse expuesto a la violencia externa, puede ser privado de su libertad física, puede no ser libre de sus pasiones (aquel que peca llega a ser esclavo del pecado), pero nunca puede perder su libertad, en el sentido de verse forzado, por cualquier peligro o amenaza externa, a cometer actos contrarios a su conciencia. Por tanto, el cristiano, sometido a una única ley divina interior, no sólo puede obedecer los dictados de la ley exterior que contravienen la ley divina del amor, como son los deberes que impone un Estado, sino que tampoco puede reconocer el deber de obediencia, sea a quien sea y

sea para lo que sea; en definitiva, no puede reconocer el deber de obediencia, “la jura de bandera”.

En el caso de un cristiano, jurar obedecer a cualquier gobierno constituye una renuncia directa al cristianismo, porque un hombre que se ha comprometido para siempre a someterse a unas leyes que son y serán creadas por otros hombres, está claramente renunciando al cristianismo, que impele a obedecer, en todas las circunstancias de la vida, a la única ley divina del amor. Un cristiano que promete obedecer en lo sucesivo e inequívocamente la ley de los hombres estaría declarando que la ley divina interior ya no constituye para él la única ley de su vida.⁵⁷⁹

Radicalismo cristiano, sin condiciones ni amortiguamientos, lógicamente implacable y, sin embargo, rarísimo de ver. ¿Su valor último residirá acaso en esa excepcionalidad conmovedora y la más ardua de todas cuantas haya, atrayente con la fuerza poderosa del ejemplo, para confortar a quienes aspiran recorrer algo más del penoso camino con tal de, cuando menos, aproximarse al Arquetipo?

El cristiano —dice Tolstoi— actúa de acuerdo con las palabras de la profecía, aplicadas a su Maestro: “No disputará con nadie ni dará gritos; nadie oirá por la calle su voz. No romperá la caña quemada ni apagará el pabilo humeante hasta que haga triunfar la justicia” (Mateo 12,19-20).

No se trata, pues, de renunciar a la lucha, de deponer las armas y rendirse; pero la batalla decisiva se gana solamente con amor, no resistiendo con violencia, no respondiendo con ofensa ni condenando con rencor.

Ante la desobediencia de los cristianos los gobiernos se encuentran en una situación desesperada. Ven que la profecía se está cumpliendo: el cristianismo está rompiendo cadenas y liberando a los hombres que se encuentran esclavizados; ven que esta liberación supondrá el fin inevitable de quienes mantienen a los demás esclavizados. Lo único que pueden hacer los gobiernos es retrasar la hora de su caída.⁵⁸⁰

Entretanto, el orden mundial salido del Congreso de Viena, el equilibrado mapamundi de Metternich y Castelreagh,⁵⁸¹ con algunos rasguños, pero se mantenía incólume. El vaticinio del creador de Ana Karenina, muy aventurado entonces, hoy aparece sólo como *desiderátum*, y revela la honda

⁵⁷⁹ *Ibidem*, pp. 247 y 248.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 270.

⁵⁸¹ Carrillo Prieto, *Derecho...*, *cit.*

raíz de optimismo del liberador de sus propios siervos condales y su antropología progresista.

Tolstoi hizo tocar fondo a sus lectores y seguidores al sostener que “el cristianismo, en su auténtico sentido, destruye al Estado”, que es la tesis con que el artífice de *Paz y guerra* abre su capítulo postrero. “La inutilidad de la violencia estatal como instrumento para suprimir el mal”.⁵⁸² Subrayó inequívocamente: “la profesión del auténtico cristianismo no sólo excluye la posibilidad de reconocer al Estado, sino que destruye sus cimientos”, como lo vieron los romanos desde el principio de la influencia social de la nueva fe de los desheredados de esta tierra.

Un eco de Tolstoi se prolonga hasta la Teología de la Liberación, tan controvertida, silenciada oficialmente por el papa Wojtyła, quien tenía otra muy distinta lectura del Evangelio, como es más que evidente.⁵⁸³

Hizo Tolstoi frente a la objeción central:

Y no se puede demostrar que, tal como afirman los defensores del Estado, su abolición compartiría el caos social, el pillaje y el asesinato, la destrucción de todas las instituciones sociales y el regreso de la humanidad a la barbarie; ni tampoco que, tal y como afirman los detractores del Estado, los hombres han alcanzado un nivel de raciocinio y de bondad tan elevado que ya no roban, ni se matan unos a otros, que prefieren la convivencia pacífica al enfrentamiento, que ellos mismos organizarán todo cuanto necesiten sin necesidad de un Estado, que éste no solo no contribuye a la prosperidad sino que, con el pretexto de proteger a los hombres, ejerce sobre ellos una influencia dañina y brutal.

Ni contrato político democrático ni anarquismo son soluciones tolstoianas al problema del Estado, producto del pecado original, como lo es el derecho, pues a causa de la falta primigenia, el hombre, libre para la virtud o el vicio, requiere caído de una fuerza coactiva, fuerza heterónoma a él, a fin de obligarlo a convivir en un estado de cosas en que el monopolio de la fuerza se llama *Estado*, surgido como efecto de la primera desobediencia, la paradisiaca, rebelde ante la prohibición del severo Jehová, muy poco paciente con las flaquezas humanas. Pero Cristo lo compuso todo con su sacrificio, así que, en adelante, el entramado surgido del pecado y su Ley del Talión son superfluos, son males que el cristianismo abolirá tarde o temprano a pesar de los impacientes, como Tolstoi, por ver llegar ya el reino de Dios sobre la Tierra.

⁵⁸² *Op. cit.*, p. 273.

⁵⁸³ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

Vuelve a la carga ante la reformulación antitética:

La supresión de la violencia —dicen los defensores del orden establecido— sería posible y deseable sólo cuando todos los hombres fueran cristianos. Mientras esto no sea así, mientras haya individuos que sólo se hagan llamar cristianos, que no lo sean, o que sean malvados y que por codicia estén dispuestos a causar el mal a sus semejantes, la supresión de la violencia estatal no sólo no supondría ningún beneficio para la comunidad, sino que aumentaría su desgracia. Por este motivo, la violencia estatal no debe desaparecer hasta que no se haya acabado con todos los hombres malvados y con todos los ladrones del mundo. Y ya que esto no es posible —o al menos no hasta un futuro muy lejano— *la violencia estatal debe ser mantenida por el interés de la mayoría, a pesar del intento de ciertos cristianos por librarse de ella.*⁵⁸⁴

Valido de sus capacidades, dialécticas y retóricas, Tolstoi responde: “Al decir que, sin la violencia estatal, los malvados dominarían a los buenos, consideran probado que los buenos son aquellos que, en la actualidad, están en el poder, mientras que los malvados son aquellos que están sometidos. Pero esto es algo que hay que demostrar”.

El otro extremo de la cuestión es también importante:

En realidad, los más bondadosos no disponen de ningún medio con el que tomar el poder y mantenerlo, *porque para hacerlo es preciso amarlo.* Y la bondad no es compatible con la sed de poder ni con sus cualidades: orgullo, astucia y brutalidad... Es imposible atemorizar a la gente diciendo que los malvados dominarán a los buenos, porque esto es lo que siempre ha sucedido y sucede hoy, y no podría ser de otro modo. Decís que en el pasado la gente saqueaba y mataba, y teméis que esto vuelva si desaparece vuestro poder. Puede que así sea y puede que no lo sea, pero el hecho de que vosotros destruíis a miles de hombres con vuestras cárceles, presidios, fortalezas y deportaciones, que arruináis a millones de familias y destrozáis, tanto física como moralmente, a millones de hombres, convirtiéndolos en soldados, no es una violencia imaginaria sino real, contra la cual, según vuestro razonamiento, habría que utilizar la violencia, sois vosotros mismos.⁵⁸⁵

El verdadero sentido del proceso histórico para Tolstoi

consiste en que *los peores elementos de la sociedad, que se han hecho con el poder, tras haberse desembriagado de éste, se tornan cada vez menos crueles, se ven incapaces de*

⁵⁸⁴ Tolstoi, *op. cit.*, pp. 277 y 278.

⁵⁸⁵ *Ibidem*, pp. 282 y 283.

recurrir a las formas más terribles de violencia y acaban cediendo su puesto a otros, los cuales pasan por el mismo proceso de humanización y, por así decirlo, de *cristianización inconsciente*.

El cristianismo es pues el motor de la historia y no la lucha de clases ni el mercado y sus leyes. Visión providencialista se dirá, aunque de una providencia cósmica y amorosa, muy distinta de la urdida por De Maistre, Bonald y el resto de los conservadores, durante sus veladas arcaizantes y avinagradas.⁵⁸⁶ Los más altos ejemplos históricos del horror que el poder es capaz de causar son Carlos V, Iván el Terrible, Alejandro I (y Cristina de Suecia, Amadeo de Saboya y Benedicto XVI), quienes, según Tolstoi, “al conocer la vanidad y perversidad del poder renunciaron a éste porque percibieron todo su mal”.

El mecanismo del derecho penal le parece a Tolstoi de falsa relojería:

Ni el aumento ni la disminución de la severidad en los castigos, no las modificaciones realizadas en las cárceles, ni tampoco al aumento de efectivos policiales hacen aumentar o disminuir el número de delitos, puesto que este número sólo disminuirá como consecuencia de un cambio en la *opinión pública* (que en el texto del ruso a veces quiere decir *valores sociales* o *moral social*). La violencia nunca podrá erradicar aquello que es aceptado por la opinión pública. Al contrario, cuando la opinión pública está en contraposición frontal con la violencia, acaba venciénola.

A continuación, fabrica un inteligente anzuelo:

Con el fin de atraer a los pueblos salvajes al cristianismo —que no nos han hecho nada y a los que nadie nos ha llamado a conquistar— en vez de dejarlos en paz o en caso de necesitar o desear acercarnos a ellos, debemos influir en ellos únicamente con una doctrina, con una actitud de resignación, humildad, templanza, pureza, fraternidad y amor, crearemos nuevos mercados y establecimientos y un comercio beneficioso para todos. En cambio, les hemos arrebatado la tierra (es decir, les robamos), les vendimos alcohol, tabaco y opio (es decir, les corrompemos) les imponemos nuestras costumbres, les enseñamos la violencia y todas las maneras de ejercerla (es decir, les enseñamos la ley animal de la lucha, la más degradante para el ser humano⁵⁸⁷ y llevamos a cabo todo aquello que oculta ante sus ojos lo que hay de cristiano en nosotros.

⁵⁸⁶ Carrillo Prieto, *Derecho...*, *cit.*

⁵⁸⁷ Es la fascinación por los depredadores más crueles, tema televisivo de gran éxito.

Las ruindades del genocidio imperialista le llegaron a Tolstoi hasta el fondo del alma, que se compadecía con santa cólera del papel jugado en él por un cristianismo farisaico, que Leopoldo, de Bélgica y del Congo, llevó a extremos de crueldad inconcebibles, el “cristianísimo” rey aquel, favorito de la corte victoriana de Saint James y de los voraces colonizadores, recolectores de caucho, que valoraban más una libra de este fluido que la mano del esclavo que por error la derramaba, amputada cual castigo ejemplar. Carlota, su hija, inquieta y fantasiosa, de algún modo su némesis, que le sobrevivió hasta bien entrado el siglo XX, reducida a un minúsculo ovillo de sedas, cintas y olanes.

La “decadencia” de la clase política y de la elite económica (que hoy tanto da de qué hablar) no escapó al escalpelo de Tolstoi:

Pero a pesar de que el círculo de personas del que proceden los servidores del Estado y la gente rica es cada vez más reducido y más vil, ni siquiera estos hombres atribuyen a los cargos que ocupan el mismo valor que en el pasado. Los reyes y los emperadores ya apenas gobiernan. Toda su tarea se reduce a “representar” la unidad y el poderío del Estado. Pero incluso esta tarea la desempeñan cada vez peor (¡Ay España! ¡Ay Inglaterra! ¡Ay Bélgica!). La mayoría de ellos ya no mantiene su antigua mayestática, incluso se van vulgarizando, perdiendo el prestigio externo que les quedaba, es decir, se va destruyendo aquello que estaban llamados a mantener.⁵⁸⁸

En contraste, militares, jueces, abogados y carceleros se humanizan cristianamente, negándose a obedecer a rajatabla los designios de la violencia estatal.

Los ricos no se atreven a disfrutar solos de sus riquezas, y destinan una parte de éstas a la cuestión social. Los terratenientes construyen en sus tierras hospitales y escuelas. Los propietarios de fábricas y los industriales instituyen mutualidades, proporcionan viviendas y pensiones, organizan cooperativas. Los capitalistas donan parte de su capital a instituciones sociales, educativas, artísticas y filantrópicas. Es la opinión pública que ya está ejerciendo una influencia benéfica sobre los hombres más sensibles... y la seguirá ejerciendo hasta transformar todas las acciones humanas y lograr que éstas vayan de acuerdo con la conciencia cristiana.

Es de temerse que, aun con toda la vehemencia tolstoiana, la opinión pública expresada en los medios masivos y globales de hoy no guarde ni remota semejanza con la soñada por el patriarca.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, p. 308.

Concluye diciendo que

todo lo que podemos saber es lo que nosotros, que formamos la humanidad, debemos hacer y no debemos hacer para que venga el Reino de Dios. Y esto es algo que todos sabemos. Cuando cada uno de nosotros empiece a hacer lo que debe hacer y deje de hacer lo que no debe, cuando cada uno de nosotros viva con toda la luz que hay en su interior, entonces vendrá el Reino de Dios.⁵⁸⁹

Tolstoi propone, visto lo antedicho, llegar a un nuevo planteamiento conceptual e histórico:

Aquellos que disfrutaban de unos privilegios obtenidos gracias a una violencia empleada en un remoto pasado a menudo olvidan —y les gusta olvidar— de qué modo estos privilegios fueron obtenidos. Basta con recordar la Historia —no la historia de las hazañas de las dinastías, sino la verdadera Historia, la de la opresión de una minoría sobre la mayoría— para ver que todos los privilegios de los ricos sobre los pobres no son sino fruto de los azotes, las cárceles, los trabajos forzados, los homicidios. Basta con pensar en el incesante y obstinado afán de todas las personas en acrecentar su bienestar económico, que es lo que mueve a los hombres de nuestro tiempo, para convencerse de que los privilegios de los ricos sobre los pobres no pueden ni han podido ser mantenidos de otro modo.

Se ha aludido frecuentemente y con razón a los ecos de Rousseau en Tolstoi; aquí resuena, en prístino timbre juanjacobita.⁵⁹⁰

La doctrina del “ojo por ojo, diente por diente y vida por vida” fue abolida por el cristianismo precisamente porque solamente era una falsa justificación de la inmoralidad, algo que pretendía acercarse a la justicia pero carente de todo sentido. La vida es una magnitud que no tiene peso ni medida, que no puede ser equiparada a ninguna otra, y por ello la destrucción de la vida, por otra carece de sentido. ¿De qué modo puede la destrucción de una vida de unos mejorar la vida de otros? La destrucción de una vida no es un acto que mejore nuestras vidas; es nuestro paulatino suicidio.

La intangibilidad, la indisponibilidad, la sacralidad de todo ser humano no consienten sino la condición de ser *absolutos*. Tolstoi lo vio desde lejos:

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 318.

⁵⁹⁰ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

Según una teoría, la tarea principal de todo hombre que desee servir a la sociedad y mejorar la situación de la humanidad debe estar dirigida no a elucidar y profesar la Verdad sino a mejorar las condiciones externas —políticas, sociales y, sobre todo, económicas—. La transformación de estas condiciones se efectúa, en parte, sirviendo a un gobierno e introduciendo en él unos principios liberales y progresistas y, en parte contribuyendo al desarrollo de la industria, a la difusión de una educación científica. Lo importante no es profesar en tu vida la verdad que te ha sido revelada, sino introducir el liberalismo, y contribuir a la industrialización! Hay una suerte de *hipocresía metafísica* que afirma que, desde un punto de vista religioso, la posesión o no de la tierra es indiferente para salvación y que, desde el punto de vista científico, la renuncia a la posesión es un esfuerzo inútil, pues la contribución al bienestar de la humanidad no se produce por este camino sino mediante una transformación progresiva de las formas externas. Entonces, el terrateniente organiza exposiciones agrarias y sociedades de abstemios y envía un poco de caldo a tres viejecitas y se pone a predicar el amor evangélico a sus semejantes, sin parar de arrebatarse más de su tierra a los campesinos... Cuanto más saciados estén los hombres, cuanto más teléfonos, telégrafos, libros, periódicos y revistas haya, más medios habrá para difundir las mentiras contradictorias entre sí y más divididos estarán los hombres —y por ello más desgraciados serán— como sucede actualmente. No en vano las únicas palabras ásperas que Jesucristo pronunció las dirigió contra los hipócritas y la hipocresía, esa mentira especial que destruye en la conciencia de los hombres la distinción entre el bien y el mal... Con respecto a la verdad todo hombre se encuentra en su vida en la situación de un viajero que camina en la oscuridad con la luz vacilante de su linterna... y siempre podrá escoger uno y otro lado para avanzar. Es preciso —como dijo Herzen— “tirar abajo el viejo castillo heredado por el único placer de participar en la fundación de una nueva morada”. Antes que nada hemos de buscar el Reino de Dios; todo lo demás “se nos dará por añadidura” (Mateo 6, 33). ¿Había otra forma de poner punto final a su larga requisitoria? Sólo era posible acabar invocando divinas palabras pues así concluye todo profeta su admonición fugigante.

CAPÍTULO DECIMOQUINTO

FOURIER, UN RADICAL EXTRAVAGANTE

El reverso indispensable de la concepción espiritual tolstoiana quizá pudiera ser la del Charles Fourier y su *Voluptuosidad subversiva*.

Autor de una revolución singular, *La armonía pasional en un mundo nuevo* integra el movimiento, que la academia clasifica como “socialismo utópico”, una obra extensa y prolija, sin duda excéntrica y, en consecuencia, sugerente y muy viva.

Entre los inventores de sociedades perfectas del siglo XIX —una rama ideológica y política de la ficción no menos fecunda que la literatura— no hay nadie comparable a Charles Fourier en su desmesurada ambición de transformar de raíz la sociedad y el individuo, creando un sistema que, por su flexibilidad y sutileza, fuera capaz de integrar de manera armoniosa la casi infinita diversidad humana y de diseñar un mundo en el que no sólo cesara la explotación, desapareciera la pobreza y reinara la justicia, sino sobre todo, en el que hombres y mujeres fueran felices y pudieran gozar de la vida. Todavía hoy, ciento setenta y cinco años después de su muerte, es mucho lo que se ignora de su vida y de su obra.⁵⁹¹

El dictamen y la invitación de Vargas Llosa llevarán de nuevo la mirada a esa ópera impar, que despertó la veneración de los “barricadistas” parisinos del 68. Ha sido poco estudiada entre nosotros, y el ángulo jurídico-político, descuidado a favor del análisis economicista de sus fantásticas propuestas. En ella también hay la rebelión individualista, la insumisión, que sólo excepcionalmente se asume sin vacilación ante realidades opresivas, primer paso en un camino incierto, tal como el que emprendieron Gauguin, Grillparzer, Goya, Berlioz, Herzen, Novalis, Schlegel, Tóreaux y otros aquí reseñados, incluidos los tratadistas universitarios europeos y americanos.

⁵⁹¹ Vargas Llosa, Mario, “Notas introductorias”, traducción de J. L. Capieto, en *El falansterio. Textos seleccionados*, Buenos Aires, Godot, 2008.

Brilla Fourier con fulgores coloridos, raro astro de la constelación de los “soñadores sublimes” que dijo Stendhal, estrella que deslumbraría a Marx y a Engels.

“El pensamiento de Fourier, antiacadémico, torrencial, confuso a veces, y de un inconformismo que lindaba en ciertos momentos con la extravagancia y la locura, es difícil de sintetizar y de asimilar a la corrección política, por lo que, sigue encarnado todavía en nuestros días, ese *ecart absolut* (apartamento o distancia total) que él se jactaba de representar”.⁵⁹² Agrega el autor de *Conversación en la Catedral*: “Creyó ser un nuevo Newton al descubrir la ley primera y fundamental de la vida, a la que llamó la Ley de la Atracción o de las Series Apasionadas, piedra miliar de la reacción utópica de la sociedad...”.

Se ha dicho aquí, arriba y a propósito de H. Marcuse,⁵⁹³ que era preciso, en las cuestiones de la liberación humana, soldar la revolución marxista con los hallazgos freudianos, que fue el propósito del viejo profesor de Columbia y Stanford. Pues bien: Fourier es una manera de mirar las patologías y sociales aunadas, integrando el mismo problema y requiriendo soluciones de los dos campos del conocimiento en una síntesis conceptual.

Dice Vargas Llosa que

le gustaba compararse con esos juiciosos navegantes, Vasco da Gama y Colón, que comprendieron que para abrir nuevas vías y nuevos continentes era preciso aventurarse por mares por donde nadie había osado navegar. Nunca fue ateo ni agnóstico sino un riguroso creyente en la existencia de un Ser Supremo, una divinidad que había elaborado un cuidadoso plan para hacer posible la dicha humana, pero que, hasta Fourier, los hombres habían sido tan ciegos, estúpidos u ociosos para no descubrir o aplicar. Él fue el predestinado mortal a quien cupo desvelar por fin el programa trascendente que haría de la Tierra un paraíso.

Decía:

Antes de mí, la humanidad perdió muchos miles de años en luchar locamente contra la Naturaleza; yo fui el primero en ceder ante ella, estudiando la Atracción, órgano de sus decretos. Ella se dignó entonces sonreír al único mortal que le había echado incienso. Y me libró todos sus secretos. *Poseedor del libro de los destinos, yo vengo a disipar las tinieblas políticas y morales y sobre las ruinas de las ciencias inciertas, llevo la Teoría de la Armonía Universal.*

⁵⁹² *Ibidem*, p. 12.

⁵⁹³ *Vid. ut. supra.*

Se trata, pues, de una “revelación”, análoga a la de Rousseau camino de Vincennes.⁵⁹⁴ Es también un camino de Damasco, con su luz cegadora y definitiva. Hay asimismo una hermenéutica, como en Pablo, al alcance solamente del Profeta de la Armonía. Después él construirá una suerte de francmasonería poblada de símbolos, y propondrá una revolución radical extrema sólo comparable (según él) con la de la aparición del cristianismo.

La desmesura, se ve, es el sello original y distintivo de su hazaña literaria y de su “compromiso social”, o lo que él tomó por tal y que se harían legendarios. A veces parece haber perdido el juicio, y sus abstrusos y arbitrarios cálculos numéricos más se acercan a un excéntrico esoterismo que a la economía y la política, aun cuando éstas sean, también, excentricidades nuestras, pero socialmente presentables, académicamente solventes y económicamente rentables; lo de Fourier, francamente, no lo fue.

No hay otro utopista —dice Vargas Llosa— en la vasta tradición de inventores y visionarios de sociedades perfectas, que se esforzara tanto como Fourier en concebir un modelo de convivencia que permitiera coexistir sin represiones ni exclusiones todas las innumerables variedades de tipos y psicologías, sueños, deseos, manías y anomalías que caracterizan la fauna humana.⁵⁹⁵

Fourier —sostiene Debout-Oleskiewicz—⁵⁹⁶ dramatiza las manías ocultas y los “gustos inmorales”; los hace jugar entre sí y empuja más allá del exterior circundante sus excavaciones del fondo oscuro de un mundo inexplorado; es el primer experto de los movimientos desviados, de las pasiones soterradas, tanto más nocivos cuanto que permanecen inconscientes. Hace hablar a lo que siempre fue mudo, deja al descubierto lo que cada quien encubre y, de sus propias fantasías, dibuja “exteriores”, las escenas de Armonía.

Según la sentencia de Stendhal, se necesitaba que transcurrieran unos veinte años para reconocer en alguno el rango de soñador sublime. Se necesitó —agrega Debou-Oleszkiewicz— mucho más para comprender que esos sueños sublimes transmutaban los valores y descubrían las fuentes y las raíces de un nuevo orden, mientras que los socialistas doctrinarios sólo sabían aderezar los viejos preceptos con nuevos nombres: humanidad, progreso social, justicia. La clave de la historia no es, pues, como en Marx, el conocimiento de los puros fenómenos materiales, de las profundidades de

⁵⁹⁴ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, cit.

⁵⁹⁵ Vargas Llosa, *op. cit.*, pp. 14 y 15.

⁵⁹⁶ Debout-Oleskiewicz, Simone, *Paleografía*, notas e introducción al manuscrito inédito de *El nuevo mundo amoroso de Ch. Fourier*, traducción de Soler y Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1972, pp. IX-XCVIII.

la economía, es decir, de las relaciones de los hombres en el trabajo, sino el saber de la vida afectiva de los grupos.

La transformación necesaria de las estructuras económicas no conduce a la revolución total si no se sabe recrear las condiciones morales y psicológicas. La comprensión de esta dimensión vertical, de la historia de los cimientos pasionales del movimiento social, lleva a Fourier a las regiones más sombrías de la afectividad individual. La improbable reunión de los pensamientos de Marx y de Freud, de dos de las más grandes revoluciones del pensamiento y de la praxis moderna, la prefiguró por adelantado Fourier el utopista, cuando esboza la unión del análisis y de la síntesis de las pasiones y las relaciones de trabajo. Con él se entrevé el punto de encuentro de dos aspiraciones diferentes, la unidad de la organización económica y la liberación del deseo (y de esos “desordenados” deseos de los que Rousseau también y primero, se ocupó en el *Discurso sobre la desigualdad*).⁵⁹⁷ “Diseña caminos de un mundo sin trabas que ni Freud ni Marx osaron imaginar”,⁵⁹⁸ y los diseña a lo largo de una vida sobresaltada y gris, monótona y mediocre: agente viajero, empleado de oficina, comisionista,

pero aminorado —dice Vargas Llosa— por una curiosidad universal que recuerda la de los grandes humanistas del Renacimiento, hacia todos los dominios y disciplinas del quehacer humano, a los que, según su teoría, vinculaba en un todo unitario la secreta ley de la atracción. Esta teoría lo abarca todo: la arquitectura, la gastronomía, la agricultura, la educación, la música, la logística militar, la astronomía, la matemática, la analogía, todas las pasiones humanas, el sexo y el amor, disciplinas sobre las que Fourier meditó, escribió, en las que creyó encontrar vetas secretas y afinadas que las emparentaban y sobre las que legisló, a veces de manera disparatada y aburrida y, a veces como en el caso del sexo, con una penetración y lucidez que anticipan en más de medio siglo los revolucionarios descubrimientos de Freud.⁵⁹⁹

A diferencia de otros revolucionarios decimonónicos, Fourier odiaba la violencia. Vargas Llosa lo atribuye a haber vivido en carne propia el terror jacobino de 1793 y también —aventuramos— por su decepción ante las revueltas a que dio origen la restauración borbónica y orleanista, decepcionantes y retrógradas, sostenidas desde el exterior y repudiantes del legado revolucionario, fracaso sin el cual no se explicaría cabalmente la obra de Fourier.⁶⁰⁰

⁵⁹⁷ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

⁵⁹⁸ Debout, *op. cit.*, p. XII.

⁵⁹⁹ Vargas Llosa, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁰⁰ Carrillo Prieto, *Derechos...*, *cit.*

La solución no violenta la encontraría Fourier en la constitución progresiva de falansterios —que (dice Vargas Llosa)— llamó también falanges, remolinos o tribus, pequeñas unidades de trescientas a cuatrocientas familias, mil ochocientas personas, que reemplazarían a la familia como la institución básica de la organización social.

El Falansterio no obedecía a un patrón único, que se reproduciría sin término. Todo lo contrario: serían funcionales y diversos, en razón de las afinidades y denominadores comunes de las psicologías, idiosincrasias, vocaciones y aptitudes de sus miembros —los Seres de Grupos según su nomenclatura— de manera que cada falansteriano se sintiera en su Falansterio en un medio ambiente estimulante, grato, afín, por la comunidad de intereses, rasgos y ambiciones con los restantes, lo que convertiría el trabajo en una diversión y un placer, dueño siempre de su libertad, pues el ingreso o retiro del Falansterio estarían siempre librados a su soberana libertad.

El experimento, a falta de mecenazgo, nunca se efectuó, y Vargas Llosa supone que hubiera sido, de todos modos, un fiasco anárquico o una inmensa cárcel represora. ¿Quién puede saberlo?

Michel-Antoine Burnier ha visto a Fourier desde la óptica que del 68 tuvo el semanario *Actual*, y justo es decir que logró con ello una mejor aproximación, una cercanía contemporánea con el falansterista mayor.⁶⁰¹

Su padre era un comerciante de tejidos, su madre una tal señorita Muguet; áspero y engolado como notario de pueblo, sofocado por su alta corbata blanca, Charles Fourier no refleja en su semblante la calidad de sus pensamientos: Y, sin embargo sabemos que bajo su amplia frente se agita todo un mundo de amargas y alegrías, una soberbia cosmogonía en la que un “antileón” de afectuosa y peluda pata se codea con un cornudo, un chapucero arruinado, unas jovencitas peripuestas y diminutas hordas dedicadas a trabajos repugnantes.

La peripecia de Fourier en los años más violentos de la Revolución, acechada y combatida dentro y fuera de las fronteras francesas, es una serie de descabros y peligros, inclusive el muy real de la guillotina cuando la Convención lo emprisionó. Durante tres años tuvo que servir en el Octavo Regimiento de Cazadores Montados, al cabo de los cuales propuso al Directorio diversos planes de modernización sobre una serie de temas sociales que, por supuesto, cayeron en oídos sordos. Su pregunta decepcionada: “¿Cómo es

⁶⁰¹ Burnier, Michel-Antoine, *Conversaciones con los radicales*, Barcelona, Kairos, 1975, pp. 159-173.

posible imponer por la violencia una sociedad sin violencia, sin represión?" lo acompañaría desde entonces, resonando incesante en su cabeza.

Fourier se acomodó a una vida doble: vendía paños de puerta en puerta, se ajustaba a los horarios del trabajo y, al mismo tiempo, soñaba, con precisión y sin descanso en la sociedad futura. Visionario, pero no teórico, quería que sus escritos fueran prácticos: el lujo de detalles con que describió el Falansterio es una clara demostración de que se trata de un reportaje sobre un ente imaginario y no un proyecto político: se trata, en realidad, de una pequeña revolución cultural.⁶⁰²

En la teoría de la armonía universal está todo, como dice Vargas Llosa,⁶⁰³ Burnier agrega: "está todo e incluso un poco más, una buena dosis de conformismo y luego la creencia de que aun en la nueva sociedad habrá ricos y pobres y reyes".

Al final del régimen de Luis Felipe ya cuenta Fourier con una pequeña corte de admiradores, trasmutados en "discípulos" suyos, que pronto le serían infieles, ahuyentados por la pública y notoria lubricidad del líder y su voluntad incontenible de explosión sexual; en sus funerales se liaron a golpes "místicos" contra "laicos", en patente contradicción con las enseñanzas del pacífico no violento interfecto, al que llamaban "Maestro" sin sombra de pudor ninguno.

La semilla, sin embargo, no murió; durante más de medio siglo fueron naciendo falansterios en diversos lugares, falansterios que Fourier seguramente hubiera considerado poco audaces. En Rumanía, una comuna de cuatrocientas familias se resistió a ser aniquilada con las armas en la mano. Entre 1845 y 1860, de Massachusetts a Wisconsin, una treintena de experiencias comunitarias se esparcieron por Estados Unidos. La tradición se mantiene hasta la Comuna de París, antes de que los plúmbeos homenajes del "socialismo científico" la convirtieran en la "ingenua" imagen de un santoral prerrevolucionario confeccionado por los marxistas a su entera conveniencia.

Hay un grupo de personas en una ciudad cerca de Chicago. Viven en un gueto "estudiantil" aun cuando ya no vayan a la escuela. Viven en una comuna, arreglo por medio del cual las personas que la componen toman decisiones conjuntas y hacen cosas juntas con el fin de avanzar sus metas sociales y políticas. En esta casa las decisiones las toman todos en conjunto y el trabajo y el dinero se dividen de acuerdo con las decisiones. Las pose-

⁶⁰² *Ibidem*, p. 160.

⁶⁰³ *Idem*.

siones son comunes, se utilizan conforme se necesitan o se van rotando. Los conocimientos se aplican en la casa, entre las otras comunas de la ciudad o en el vecindario, en lugar de emplearlos en un trabajo para ganancia de otros. Las personas que viven en la casa hablan constantemente. Primero se discuten los problemas de la casa, pero no termina todo ahí. Los temas varían desde viajes improbables, juegos sexuales, evasión del trabajo sucio hasta cómo poner a la comunidad en estado de alerta para que comprendan la necesidad de un cambio radical. Se les considera de naturaleza tanto intelectual como política: no se descuida ninguna de las dos. El ambiente de unidad impide que la crítica se convierta en cirugía. La gente habla y actúa porque comparte la casa en igualdad de condiciones, así como sus proyectos personales y porque quieren desempeñar un papel. La competencia se lleva al mínimo, no permitiendo que ninguna persona tenga tanto que los otros dependían de ella, bajando, además, los humos de los sabelotodo. Saben que el pelo largo no garantiza nada y que el vivir juntos tiene que ser algo más que un olvido cósmico de los problemas de aquí. Estas personas se han salido sólo para volver a entrar, pero en esta ocasión comprometidos a efectuar un cambio radical. Están tratando de vivir vidas basadas en la franqueza, en el compartir y en la alegría de vivir, están tratando de formar “instituciones” en apoyo de estos valores: cartas circulares, escuelas libres, fondos para fianzas de desobedientes civiles. Tratan de construir una zona liberada que obedezca leyes acordadas por la comunidad y que resista las leyes y los decretos que a los ciudadanos les perezcan opresivos o reaccionarios... Las comunas pueden ser divertidas. Pueden ahorrar dinero, funcionar como centros de aprendizaje, dar un sentido de finalidad a los esfuerzos personales, brindar la energía de la solidaridad, para nuevos proyectos y actuar como piedras angulares para una comunidad y puentes para las viejas congregaciones que quieran emularlas. Una caminata por las calles sugiere cien proyectos que son algo más que “viajes” privados: Parque del Pueblo, escuelas en que la gente pueda enseñar y aprender, tocadas gratis, guardería gratuitas, sindicatos de inquilinos, grupos de apoyo a huelgas, patrullas callejeras para vigilar a la policía, desarrollo de redes comunitarias para unificar esfuerzos, cartas noticiosas, fondos para defensa legal, colectivos de abogados y de médicos, asesoría sobre abortos y temas conexos, campañas contra ecodelinquentes, bodegas de reciclaje y recirculación... Hay muchas cosas que deben hacerse. Sólo se necesita hacerlas.⁶⁰⁴

Lo de Fourier era otra aspiración, infinitamente más ambiciosa que la de una fuga comunal y de una sustracción personal relativa: la fórmula fue

⁶⁰⁴ Peck, Abe, “Las comunas”, en Goward, Mel y King Forcade, Thomas, rdo. (comps.), *Libro de lectura clandestina*, traducción de M. A. Reyes de Baroco, México, Extemporáneos, 1973, pp. 328-341.

l'écart absolu la ruptura o marginación absolutas con y del orden social y moral prevaeciente.

Ya Subirats y Gras⁶⁰⁵ han explicado que el *écart absolu* constituye para Fourier la premisa de toda invención; es abandonar, desasearse, apartarse de todas las ciencias conocidas, hacer abstracción de todo; una “separación absoluta de todo”, incluido el orden jurídico y la obediencia a la ley, no como moción parentética, sino deducida de la propia lógica de su sistema.

Una noción primordial es “la pasión”; Fourier “pensaba que los seres humanos están dotados de doce “pasiones” básicas de los cinco sentidos; las de la amistad, el amor, la familia y la ambición; la pasión “cabalística” por la intriga, la pasión “voluble” o moriposeante por la variedad, y la pasión “compuesta” de combinar los placeres físicos con los mentales. En circunstancias ideales, la decimotercera pasión, la de la “armonía”, unificaría las otras. El temperamento de cada individuo está determinado por infinitas combinaciones diferentes de las pasiones dominantes; pero en la civilización las pasiones se frustran o se pervierten por malas instituciones, como el matrimonio y el comercio, al que Fourier, desde niño, juró un odio eterno; del matrimonio no dijo tal; simplemente lo rechazó para sí, incorregible solterón.⁶⁰⁶

En 1799 en Marsella, fue testigo y protagonista involuntario —relata Vargas Llosa— de un hecho que lo horrorizó. Por orden de los jefes de la firma en la que trabajaba, debió participar en la destrucción de un cargamento de arroz que sus patrones habían dejado pudrirse para impedir que cayeran los precios. Que por razones especulativas se procediera así, en un mundo donde millares de familias se morían de hambre, afectó profundamente el espíritu de este hombre sensible y atizó su búsqueda de fórmulas para crear una sociedad diferente, no envilecida por el espíritu y el afán de lucro.⁶⁰⁷

El desprecio, que puede ser peor que la indiferencia de doctos y legos, no lo arredró, aunque lo sumió en depresión creativa, que superó a fin de proseguir su obra, peligrosa y provocadora; tanto lo era que *Le nouveaux mondes amoureux* fue escondido por Considerant al considerarlo comprometedor a causa de la permisividad sexual que predica, y no logró ver la luz hasta

⁶⁰⁵ Subirats, Eduardo y Gras, Menene, “La voluptuosidad subversiva”, prólogo a Fourier, Charles, *La armonía pasional del Nuevo Mundo*, traducción y selección de Gras, Madrid, Taurus, 1973.

⁶⁰⁶ Barnes, Jonathan, “Fourier”, entrada de la *Enciclopedia del pensamiento político*, traducción de M. T. Casado de Rodríguez Madrid, Alianza Editorial, 1989, pp. 208-210.

⁶⁰⁷ Vargas Llosa, *op. cit.*, p. 20.

1967, en la víspera del mayo juvenil,⁶⁰⁸ rezumando la vena cínica y generosa de un Diderot y la actividad crítica y el movimiento del pensamiento del siglo XVIII.⁶⁰⁹

Para Engels, sólo los filisteos podían dejar de advertir la genialidad de los chispazos de Fourier sobre el movimiento social. Esos filisteos encubiertos eran sus discípulos “ortodoxos”, reunidos alrededor del más conocido de ellos: Víctor Considerat, “gente de buena sociedad y, con harta frecuencia, de formación científica, que se esforzaban en poner por delante el lado económico de la doctrina y casi no veían en ella nada más que un jalón de la reflexión social. La intensidad de la pasión, la intrepidez de Fourier, su falta de respeto radical les chocaban. Llegaron a juzgarlo con aspereza”.⁶¹⁰

Fourier fue en parte responsable de la tergiversación de su pensamiento más radical al haber confiado el legado al timorato politécnico Considerant, no habiendo hallado mejor salida al cisma que veía venir, medroso heredero que aprovechó la desesperación del maestro ante el fracaso del proyecto en las postrimerías de su vida. Los discípulos “disidentes” se opusieron a la “modificación” de su discurso y le exigieron a madame Vigoreux que regresara al acervo general los cuadernos 50 a 54, que contienen el manuscrito de *El nuevo mundo amoroso*. Actualmente está depositado en los Archives Nationales, en París.

Del examen de los impresos póstumos, éste fue expurgado de todo lo referente al sexo en Armonía, a pesar de la insistencia surrealista por recuperarlo íntegramente, sin censura alguna. Breton habría de ungirlo poéticamente en su “Oda” mucho tiempo después. ¿Habrán charlado, en el refugio mexicano de Trotsky de Coyoacán, Diego Rivera y el multidesterrado bolchevique con Breton acerca de la vida y la obra de Fourier el insumiso, tal y como ellos lo eran y se consideraban orgullosamente “a mucha honra”?

El nuevo mundo amoroso, en opinión de Debout-Oleszkiewicz, es el desarrollo último del pensamiento de Fourier; él mismo intituló: “4a. parte, síntesis final”.

Forzando “las barreras del silencio y de la mala fe”, aborda abiertamente el safismo, la pederastia y el incesto, lo que le valió la condena por “amoralismo demente” de parte de hipócritas de toda laya, eclesiásticos o no. “Se separa de los demás para asegurar mejor la misión de la que se cree investido”. “En sus cuadernos —agrega Debout— expresa todo lo que lo separa de sus contemporáneos... Se aísla con tanta mayor facilidad de sus

⁶⁰⁸ Paleografiado y anotado por Debout-Oleszkiewicz, Simone, *op. cit.*, del que nos hemos servido aquí.

⁶⁰⁹ Debout, *op. cit.*, p. IX.

⁶¹⁰ *Ibidem*, pp. XVI y XVII.

prójimos cuanto que se dirige al mundo. Su candor audaz le da el fulgurante poder que rompe las fronteras y los límites del tiempo: la virtud de un pensamiento cosmopolita”.⁶¹¹

La sociedad, en consecuencia con la teoría de las pasiones, no es la yuxtaposición de meras conciencias aisladas, sino un inframundo en el que se cruzan las intenciones, un sistema vivo de cambios. Desde lo más íntimo de uno mismo, cada quien ofrece hacia el exterior y hacia el prójimo. “Si el amor es la pasión de la sinrazón, es también la más poderosa de las pasiones, totalmente divina, que nos identifica con Dios”.

“Se trataba —explica Debout— de comprender sus múltiples variantes y de abrirles todas las oportunidades. La amplificación deliberada del erotismo se vuelve en una visión de largo alcance: hace retroceder las fronteras de lo conocido, sacude las barreras de la censura y franquea los límites de lo permitido”.⁶¹²

En consecuencia con el repudio generalizado del romanticismo a la fría “razón razonadora” de la Ilustración enciclopedista y conectando con Rousseau, establece su propio punto de partida:

“Extraviados en el abismo de las tinieblas civilizadas, no podemos fiarnos de la sola razón, pues ésta no conduce a nada”. En contraste, el amor abre al prójimo y realiza sus deseos más íntimos; es la virtud misma, es decir, el arte de formar y multiplicar los vínculos sociales, pero cumple también lo que cada quien tiene por costumbre reprimir u ocultar. Ya en la *Théorie des quatre mouvements* Fourier —afirma Debout— soñó con un culto a la voluptuosidad que animara los áridos preceptos de la cuenca. Aquí descubre la soberanía del amor. No se trata únicamente de dar vida a los antiguos cultos pansexuales, sino de reunir a los hombres con el poder divino. Elevando al más alto grado la embriaguez de los sentidos y del alma, el amor es capaz de proporcionar el germen de una religión *identificada* con Dios, bien distinta de las religiones “civilizadas”, que sólo son culto de esperanza en Dios. El más poderoso agente de los conciliadores pasionales, el amor, une a los diferentes y aun a los antipáticos, al alma y al cuerpo. Lejos de dar privilegios a una espiritualidad aparte, la religión de Armonía nace —sostiene Debaut— de las cosas terrestres, de su exaltación, comenzando con el alimento y la sexualidad, pero a pesar de la importancia de la nutrición, el amor es el foco axial, ligado por lo demás con los placeres de la mesa (lo que lleva a recordar que una de sus hermanas casó con Brillat-Savarin).

La necesidad sexual puede ser tan exigente como el hambre y la sed, lo que prueba su fuerza irreprimible. Sólo bajo la bandera de los economicis-

⁶¹¹ *Ibidem*, p. XXIV.

⁶¹² *Ibidem*, p. XXX.

tas el amor capitula ante las riquezas. El deseo —concluye Debout— es el único trampolín para (saltar) llegar al ser y a la libertad. Heredero legítimo del siglo XVIII, Fourier sostiene la primacía de nuestra naturaleza pasional: su originalidad —opina Debaut— consistió en no verla como mero dato. Conocer los impulsos de nuestra alma no consiste en describir un dato, sino adentrarse en su sentido, descubrir a la vez su dirección y su verdad. Los hombres no tienen instintos inmutables como los animales; deben inventar sus fines. Las propias cosas naturales no tienen esencia fija, y el hombre pasional no es un mero espectador; lleva a cabo una evolución que se convertirá en revolución total si sabe finalmente rechazar las reglas mortificantes y liberarse de las prohibiciones. “El cielo quiere que nos ayudemos de palabra y obra, que a los esfuerzos del trabajo añadamos los esfuerzos de la inventiva para descubrir nuestro destino societario. Si no, los propios progresos industriales se convierten en gérmenes de el esgurcia”.

Dijo Fourier:

“J. J. Rousseau uno de los más hábiles pintores del amor, se complacía en soñar amores más depurados que los existentes en civilización. Pero no se puede elevar el sentimiento al grado trascendente más que con la plena satisfacción de lo material”. Las privaciones y la continencia no resuelven las contradicciones, reducen la existencia. “Sin duda —diría de buena gana Fourier citando a Lichtenberg—⁶¹³ por ello se pinta un cero sobre la cabeza de los santos”.

Si toda pasión obstruida produce su contrapasión, tan malhechora como la pasión natural habría sido bienhechora, es necesario prevenir toda frustración inútil. La unidad y la variedad del universo exigen transiciones; la complejidad y la ambigüedad de los seres son necesarias a los encuentros. Abnegación, virtud o voluptuosidad son siempre —al decir de Debout— placeres refinados para este insólito epicúreo, acuerdos de alta transición, el juego de una pasión que sale de sus usos y prepara el paso al *uniteísmo*, acuerdo omnímodo y objetivo unitario entre Dios y el hombre, objeto de todas las utopías de los sofistas modernos.

Samuel Butler (1835-1902), autor de *The Way of all Flesh*, uno de los grandes clásicos británicos y una de las cimas de la perfección humana, según G. Bernard Shaw, dejó dicho en esa novela peculiarísima:

El placer, al fin y al cabo, es guía más segura que la rectitud o el deber. Porque, por difícil que sea saber lo que nos da placer, el deber y lo que es recto son más difíciles aún de distinguir, y si nos va mal con ellos caeremos en una situación tan triste como si nos equivocamos en cuanto a nuestro placer.

⁶¹³ Carrillo Prieto, *Cuestiones jurídico políticas...*, cit. (el capítulo dedicado a Lichtenberg).

Cuando los hombres se queman los dedos por perseguir al placer descubren su error y ven cómo se los han equivocado más fácilmente que cuando se los han quemado por ir detrás de un deber imaginario o de una idea imaginaria acerca de la recta virtud. De hecho, el diablo cuando se viste de ropa de ángel sólo puede ser descubierto por expertos de habilidad excepcional, y tan a menudo adopta este disfraz, que apenas si está libre de riesgos el ser visto siquiera hablando con un ángel, y la gente prudente se irá detrás del placer como una guía más familiar pero mucho más respetable —y bien mirado— más digna de confianza.⁶¹⁴

Así pues, y de acuerdo con Fourier, no es posible disimular ni mucho menos ocultar para siempre la constatación ineludible: el hombre es un “perverso polimorfo” desde su infancia. Ninguna normalidad supuesta podría limitar las posibilidades eróticas del cuerpo. Freud vendrá más tarde a fundamentar el aserto con otros medios tan revolucionarios, aunque menos teatralizados, que los de Fourier.

“La osadía del discurso de Fourier es comparable sólo al de Sade, pero actúa en sentido contrario. Sade era casi contemporáneo de Fourier quien, desde luego, conocía su obra la cual, por lo demás, pretende comprender y sobrepasar”. Pero los extremos se tocan, y quizá los excesos inversos de Fourier y de Sade se reúnan en el rechazo absoluto de todos los compromisos de toda resignación al simple curso de las cosas.

“No obstante ello, los recorridos de Sade y Fourier divergen enteramente: el uno sueña con muertes y el otro concierta a vida”.⁶¹⁵ Si Sade afirmó que el reino de las leyes es vicioso, inferior a la anarquía, era que veía congelarse el espíritu del impulso revolucionario y el retorno al orden legal. Incita a perpetuar la insurrección, y ésta es la que Fourier retoma unos diez años después, rehaciendo en sueños la Revolución. A partir de la filosofía del siglo XVIII, la acción revolucionaria abre una brecha profunda por la que ya puede pasar el ariete de un pensamiento salvaje y poderoso.

Pero la civilización se defiende eficazmente y cuenta con los vesánicos “perros guardianes” nizánicos que la defienden y la ponen fuera del alcance de aquellas armas letales.

Explican Subirats y Gras que el orden societario de Fourier no se basa en una distribución igual de la riqueza en el sentido marxista.

La actualidad de Fourier —afirman los profesores catalanes— “reside más bien en *su noción de riqueza y de miseria*. Una noción que encierra por sí sola una nueva dimensión de las posibilidades históricas de emancipación...

⁶¹⁴ Butler, Samuel, *The Way of all Flesh*, traducción de Máximo Ibáñez, *El camino de toda carne*, Buenos Aires, Emecé, 1944, p. 102.

⁶¹⁵ Debout-Olesdiewicz, Simone, *op. cit.*, pp. LXVIII y LXIX.

La riqueza del nuevo mundo amoroso se define en función de la cantidad de pasiones. *La miseria* que la civilización extiende de un modo permanente no viene dada en primer lugar por los límites intrínsecos de un modo de producción determinado, por la irracionalidad de un sistema económico, sino porque este sistema ahoga siempre los gestos de un desarrollo posible de las pasiones bajo las exigencias de la producción. Su miseria consiste en concebir la riqueza en términos de valor de uso.

Si lo que caracteriza al capitalismo moderno es la función infraestructural del Estado, centrado en la compensación y regulación de las disfunciones del desarrollo de la producción y en el sorteo de los conflictos que amenacen la integridad del sistema, no existe entonces dimensión emancipadora alguna inherente al desarrollo de las fuerzas productivas y, por consiguiente, en el trabajo. Es más bien la riqueza pulsional y no las posibilidades de desarrollo de la producción la que no puede ser asimilada por la sociedad fundada en la síntesis del trabajo y la represión, de los intereses materiales y de la moral; es más bien respecto al desarrollo posible de las pasiones, no considerado como una esfera susceptible de consumo, de reintegración al universo de la mercancía, sino como energía libidinal creadora de un mundo real. Si se pone en tela de juicio la dimensión socialmente trasgresora del deseo en el marco de la sociedad represiva moderna, paradójicamente calificada de consumista, es porque sólo se lo concibe *bajo su forma miserable de consumo*, de destrucción, de relación negativa de la naturaleza; de ahí que la economía mercantil es el deseo como consumo pasivo del mundo externo que produce la economía política.

Fourier parte —es la interpretación de Subirats y Gras— del otro lado de este deseo; el deseo como transformador de lo real. La combinación de pasiones y la producción de voluptuosidades liquida la hegemonía de la productividad mercantil. Con ellas desaparece la relación indigente del sujeto con la naturaleza y la exterioridad del deseo respecto a su objeto. Es el fin de la inagotable indigencia fáustica.

El trabajo y la reproducción sexual —como lo han mostrado Fourier o Freud— no sólo son las fuentes de la producción y reproducción sociales, sino también y directamente agentes de la ideología. Inversamente, las normas represoras de la cultura adquieren inmediatamente una función económica en la medida en que someten al individuo a la síntesis instintiva de la sexualidad reproductora y de la actividad del trabajo.

El descubrimiento de Fourier y de Freud fue el de la historia como el proceso de la libido reprimida.⁶¹⁶

⁶¹⁶ Subirats y Gras, *op. cit.*, p. 20.

La civilización queda entonces marcada por la indigencia. Añaden los autores del ensayo citado, que

la economía política nunca podrá resolver el problema de la miseria y no por que asuma un sistema irracional de producción, sino porque *ella misma la engendra* en su propia base, porque, su mismo principio de actuación comparte la restricción del deseo.

Las ciencias políticas y morales nunca han hecho nada por la felicidad humana en razón del perfeccionamiento de las ciencias reformadoras. No han llevado más que a perpetuar la indigencia y las perfidias, a reproducir las mismas plagas bajo diversas formas.⁶¹⁷

Hay que advertir, como lo sugieren los ensayistas que hemos seguido arriba inmediatamente, que la moral interviene como introducción de la moderación en el deseo, como censura que distingue las buenas pasiones de las perniciosas, las productivas y las antisociales. Actúa la moral como coerción de la energía libidinal polimorfa allí donde escape a la síntesis impuesta por el orden de la productividad mercantil. Fourier sabe del carácter transgresor del deseo en el orden civilizado; es antisocial por excelencia, pero es en el sistema mercantil donde precisamente adquiere perversidad perniciosa a causa de la represión.

Fourier también entusiasmó a Breton (a quien se debe la pista definitiva que ayudó a rescatar el manuscrito de *El nuevo mundo amoroso*), tanto que llegó a decir de él lo siguiente:

Sus más predispuestos comentaristas e incluso los adeptos más entusiastas a su sistema económico y social, están acordes en deplorar el vagabundeo de la imaginación de Fourier y, al no saber qué hacer para disimular las “extravagancias” en las que se complace, soslayan el aspecto fantástico y divulgador de su pensamiento, con gran frecuencia tan magníficamente gobernado. ¿Cómo explicar en un mismo espíritu la coexistencia de las más eminentes dotes racionales y el gusto por el vaticinio llevado a sus límites extremos? ¿Cómo ha podido satisfacer exigencias contradictorias u opuestas y desconcertar sin embargo a casi todos los que se han acercado a él en la zona donde impera lo incontrolable y lo maravilloso? Querer diluir su mensaje para hacerlo más manejable es traicionarlo, pretendiendo olvidar que en 1818 Fourier proclamó la absoluta necesidad de rehacer el entendimiento humano y olvidar cuanto se ha aprendido.

El *contraste* —primera condición serial del sistema de Fourier que asegura la satisfacción de la pasión mariposante (papillonne)— es la Minerva

⁶¹⁷ *Ibidem*, p. 23.

armada hasta los dientes que se desprende de aquella cabeza donde la hiperculidez y el extremo rigor de la crítica social se alían, en el plano trascendental, a la extrema licencia de la conjetura. Quizá se podría escribir una buena tesis sobre el Fourier humorista y mixtificador. Es indudable que un humor de altísima tensión, puntuado de chispas que servirían a los dos Rousseau (Jean-Jacques y el Aduanero) aureola este faro, uno de los más deslumbrantes que yo conozco, cuya base desafía al tiempo y cuya cumbre roza las nubes.⁶¹⁸

Entre 1840 y 1856 un buen número de socialistas franceses —afirma Jean Servier—⁶¹⁹ encuentran en Fourier, más que en Tomás Moro, la idea tranquilizadora, anclada en el pasado, de que la agricultura debe ser el fundamento de todo sistema de producción, concepción que será retomada más tarde por Kropotkin y por Jaurés. Pecqueur y Proudhon tomaron de Fourier la idea de que la evolución social se lleva a cabo en clave de asociación. Pecqueur extrajo ejemplos para las asociaciones agrícolas, las cooperativas fruteras... El fourerismo conquistó a Witling; a través de él, de los foureristas alemanes y más aun de Pecqueur llegó a Marx y a Engels.

Si se nos preguntara —decía Pecqueur— de quién procedemos, cuál es nuestro origen o filiación, responderíamos: Cristo, Rousseau, la Revolución de 1789, Saint-Simon, Fourier. Fourier por la fase material de la asociación de la solidaridad.

Por otra parte, la obra de Cabet (*Viaje a Icaria*) abre un nuevo campo de acción al pensamiento de Fourier. Estos dos hombres, que mantienen viejos sueños de más de tres siglos, son la base de las tentativas, e incluso de las realizaciones que pretenden ser los módulos de la sociedad futura.

El Falansterio, hoja periódica publicada el primeo de mayo de 1832, preconiza “establecer una primera asociación de doscientas a trescientas familias que alcance resultados suficientemente ventajosos como para provocar una imitación general”. La realización de las ideas foureristas fue tomada en cuenta por Considerant desde 1831; una primera tentativa que abortó en 1832 en Condé-sur-Vergres no desanimó las buenas voluntades, y al año siguiente, en Sedán, una cooperativa obrera no tuvo mejores resultados, en la abadía de Citeaux, de 1841 a 1843.

Sin embargo, la doctrina comunitaria alcanza cierto éxito en Alemania, Londres y Nueva York. Se desarrolló un importante movimiento falansteria-

⁶¹⁸ Breton, André, *Anthologie de l'humour noir*, 1939, traducción de Joaquín Jordá, *Antología del humor negro*, Barcelona, Anagrama, 1972, pp. 53-56.

⁶¹⁹ Servier, Jean, *L'Utopie* (1979), traducción de E. C. Zenzes, *La utopía*, México, FCE, 1982, pp. 75-84.

no que se acercó a diversas corrientes comunitarias de inspiración religiosa: en Palmitar, Brasil, de 1841 a 1846, y en Reunión, cerca de Dallas, Texas, de 1855 a 1857. Desde 1841, y sobre todo a partir de 1843, se constituyen en Estados Unidos aproximadamente sesenta falansterios, nacidos de la acción conducida por Albert Brisbane: Brook Farm, Wisconsin Phalanx y North American Phalanx.

Bajo la dirección de John Humphrey Noyes, los unitarios disidentes crean Oneida, una comunidad que duró treinta y dos años, de 1848 a 1880, y que preconizaba el *complex marriage*, la poligamia, la comunidad de esposas. De las 130 tentativas comunitarias, de las cuales nacieron 236 comunidades en los Estados Unidos y Canadá, sólo las comunidades religiosas tuvieron una vida más larga. Algunas incluso duraron más de un siglo. Tres de ellas existen aún: la comunidad armana, fundada en 1714; los Doukhobors, organizados a mediados del siglo XVIII, y los hutteristas, cuya primera comunidad se fundó en 1825.

Todos estos movimientos recuperan los viejos principios de la asociación y del trabajo atractivo (versus el trabajo “sucio” al que se refirió Fourier) de la solidaridad de intereses, de la acción unitaria y combinada, del sistema de acciones aplicado a la propiedad territorial, de la educación industrial y científica. Se dice que el pintoresco Joseph Smith, fundador de la Iglesia de los Santos del Último Día, sin confesarlo, aplicó concepciones foureristas en el falansterio de la Nueva Jerusalén.

La Asociación Boaburg fue fundada por el reverendo George Ripley; la Comunidad de Mendon, por el reverendo Odin Ballou; la de Northampton, por el presbítero Adams. Difieren en muchos puntos del sistema de Fourier, pero todas aceptan algunos de sus principios: copropiedad de inmuebles y muebles; unidades de interés, comunidad de ciertos servicios. Ésos y otros de hoy son remedos y diluciones del discurso fértil y sugestivo de Fourier, y no hay modo de constatar objetivamente si han sido capaces de constituir una sociedad venturosa “el mundo feliz”, algo por lo menos no opuesto al sueño de Huxley, pues el hermetismo consustancial y el conjunto de intereses que gravitan a su alrededor no lo permiten facialmente.

En el diálogo imaginado, con fundamento sólido, por el semanario francés *Actuel*, Fourier hace frente a las objeciones, casi automáticas, que provoca su propuesta.

Ante la cuestión de la igualdad social:

¿Igualdad? La igualdad es un veneno político. El régimen social es tan incompatible con la igualdad de condiciones como con la uniformidad de caracteres; en todos los sentidos exige la jerarquía progresiva, la mayor variedad posible de funciones y, sobre todo, la reunión de contrastes extremos, como el

del hombre opulento con el hombre pobre, el apasionado con el apático, el joven con el viejo. Hoy, que la razón se ha perfeccionado, los filósofos no hacen más que dar coba al dinero. La verdadera gloria, la verdadera grandeza de una nación es venderles a sus vecinos más calzones que los que se les compra a ellos. Los genios de nuestro tiempo son los que enseñan porqué el azúcar se ha “debilitado” y los jabones han bajado y porqué la cotización ha bajado o subido en la Bolsa. A causa de una disputa sobre azúcar y café fue que Luis y su familia subieron a la guillotina.

En la *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales* (1808),⁶²⁰ Fourier dedica los epílogos de las tres partes de la obra a la “metamorfosis social”, al abandono de la “filosofía moral” y al “caos social” del globo. La elocuencia propia de augures y arúspices, de profetas, agoreros y vaticinadores y oráculos es el sello de estas sorprendentes páginas.

Fourier está convencido retóricamente de su insignificancia mortal, así como de su excepcional clarividencia. El argumento, en el primer epílogo, de una necesaria verdad, hallada al sondear el destino, es innegablemente escolástica:

Si el cálculo de los acontecimientos futuros está fuera del alcance del hombre, ¿de dónde proviene esta manía común a todos los pueblos de querer sondear los destinos cuando el solo nombrarlos hace estremecer de impaciencia al hombre más glacial? ¿Y por qué dios, que no hace nada en vano, nos habría dado este ardiente deseo, si no se le hubiese ocurrido el modo de satisfacerlo algún día? Ese día llegó con Fourier (según Fourier).

Su concepción histórica es asombrosamente egocéntrica:

Ciertamente en la actualidad el presente está repleto de futuro y el exceso de sufrimiento debe conducir a la crisis de la salvación. Al ver la continuidad y la enormidad de las sacudidas políticas, se diría que la naturaleza se esfuerza por quitarse de encima un peso que la oprime: las guerras, las revoluciones inflaman incesantemente todos los puntos del globo; las calamidades, apenas conjuradas, renacen de sus cenizas del mismo modo que las cabezas de la hidra, que se multiplicaban al caer bajo los golpes de Hércules: la paz solo es un cebo, un sueño de breves instantes; la industria se ha convertido en el suplicio de los pueblos desde que *una isla de piratas* obstaculiza las comunicaciones, inhibe los cultivos en los dos continentes y transforma sus talleres en un vivero de mendigos. La ambición colonial ha provocado el nacimiento de un nuevo volcán; el implacable furor de los negros pronto convertirá a América

⁶²⁰ Fourier, Charles, *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales* (1808), traducción de F. Monge (deficiente aquí corregida parcialmente), Barcelona, Barral, 1974).

en un vasto osario y vengará a las razas indígenas mediante el suplicio de los conquistadores que las aniquilaron. El espíritu mercantil (la némesis de Fourier) ha abierto nuevas rutas al crimen; en cada guerra ese espíritu extiende las discordias a los dos hemisferios y pone en el seno de las regiones salvajes escandalosos ejemplos de la codicia civilizada; nuestros navíos recorren los mares tan sólo para asociar a los bárbaros y a los salvajes con nuestros vicios y furores; sí, la civilización se vuelve más odiosa a medida que su caída se aproxima; la Tierra ya no ofrece más que un horroroso caos político.⁶²¹

Salvo el “registro apocalíptico”, el texto es atractivo por la constatación de la depredación capitalista, el vaticinio de la guerra de secesión estadounidense y la denuncia y condena del colonialismo genocida, español, inglés, francés, portugués, holandés... da igual. Fourier, en confesión que le enaltece, a pie de página aclara: “este artículo fue compuesto para acomodarme a las costumbres y usos de 1808, que exigían, en toda obra una bocanada de incienso a Napoleón”. Él arroja la suya y cumple la expectativa. Concluye, sin rubor ni modestia:

“Dios ha dispuesto que los filósofos y científicos ineptos fueran abatidos por un inventor ajeno a las ciencias y que la teoría del movimiento universal fuese descubierta por un hombre casi iletrado” (Fourier mismo). “Y esta no es la primera vez que Dios se sirve del humilde para abatir el orgullo del soberbio y elige al hombre más oscuro para dar al mundo el mensaje más importante”. Ni más ni menos: es lo que Dios ha dispuesto providencialmente. Los extremos se tocan: Fourier y De Maistre ambos atendidos a decretos sobrenaturales.

El segundo de aquellos epílogos es cimbrante, y está dirigido a los moralistas y a los filósofos políticos:

No os repugne confesar abiertamente vuestros errores: la vergüenza recae sobre los sabios en masa y sobre ninguno en particular. ¿Creéis que los físicos y literatos podrán evadirse de esta deshonra universal? ¿Acaso no poseían como vosotros, el suficiente buen sentido para percibir y denunciar la absurdidad general? Sí, la absurdidad es general, pues no habéis sabido remediar el desorden social más escandaloso: la pobreza.

Resulta así que Fourier es, además de todo, el primer escritor “comprometido”, en la línea de la secular tradición francesa, que llega hasta Sartre, Camus y Foucault. Elige a Epicuro, de una “secta más tratable” que la de los estoicos, Séneca a la cabeza, para reforzar su tesis volutpista:

⁶²¹ *Ibidem*, pp. 134 y 135.

Mientras los rigoristas de la vieja filosofía seducían al pueblo con la práctica de la austeridad y el estudio de las ciencias útiles, otras más tratables se rodeaban de buenas compañías y organizaban camarillas cabalísticas, en las que participaban los ociosos de Grecia... De lo que se deduce que esta boga moral entre los griegos se fundamentó en la superstición de los pequeños y la holganza de los grandes; en una palabra, en las oportunidades que halagaban las pasiones, pero de ningún modo en la influencia de la razón,

afirmación esta última que entre otras muchas coloca a Fourier a mitad del camino que va de la Ilustración al romanticismo.

La “controversia moral”, según Fourier, “lejos de poder moderar las pasiones, se ve reducida a halagar los vicios dominantes, so pena de ser desdenada; por eso se ha reblandecido notablemente para tratar con los modernos para quienes los rábanos cocidos de Cincinatus ya no son un motivo de honor”.⁶²²

La moral “resulta superflua e impotente para el mecanismo social; bastan la política y la religión para determinar lo que es conveniente en el orden establecido respecto a todas las cuestiones que componen su dominio, como el hurto, el adulterio, etcétera”.

Es imposible no advertir, en los textos de Fourier, su reluctancia hacia el derecho y la ley, confundidos bajo la denominación de no políticos. A lo largo de la *Teoría de los cuatro movimientos* y de *El nuevo mundo amoroso*, no aparece siquiera el vocablo, y ningún plan de su obra considera el problema jurídico como el tema político, que propiamente dicho le merece muy poca atención.

Además de ser condenable por su amoralidad, la economía política “incita el amor a las riquezas y la moral permite el no odiarlas”. Cierra la segunda parte del libro (resuelto en tres) una proclama inverosímil: “Poseedor del Libro de los Destinos, vengo a disipar las tinieblas políticas y morales y sobre las ruinas de las ciencias inciertas, elevo la Teoría de la Armonía Universal y levanto así un movimiento imperecedero”.⁶²³

Europeísta *avant la letre*, anglófobo confeso, Fourier propone una Liga Federal de Europa para abatir el monopolio insular. Y, ¿por qué no?, una Liga Federal Mundial, que debiera haber sido obra de Alejandro I y Napoleón, quienes, evidentemente, carecieron de la perspicacia de Charles, padre de Armonía, “Custodio del Arca del Destino”.

La privatización de los beneficios comerciales y la socialización de las pérdidas mercantiles le resultaban inaceptables en contraste con el neoliberalismo, al que le parecen perfectamente naturales.

⁶²² *Ibidem*, pp. 224-227.

⁶²³ *Ibidem*, p. 231.

El cuerpo de negociantes, al ser depositarios de una porción de la fortuna pública y cada negociante, al usar de sus depósitos, puede arriesgarse a especulaciones aventureras que no tienen más regla que el capricho individual; de ello resultan numerosas equivocaciones y bancarrotas, a consecuencia de las cuales los productores y los que depositan sus capitales soportan las pérdidas de las locas empresas que no han consentido. Para remediar esta injusticia sería preciso someter el cuerpo comercial a una garantía, de tal modo que todo negociante y toda sociedad de empresarios no puedan arriesgar y perder más de lo que poseen.⁶²⁴

La “libre competencia” merece, sencillamente, el calificativo de “ridículo método”, competencia anárquica más bien, según el Profeta:

Autores políticos, que componéis obras sobre los derechos y deberes del hombre, ¿no admitiréis también deberes del cuerpo social? ¿Y no consiste el primero de estos deberes en reprimir a los parásitos que desolan la industria y sólo cimentan su fortuna sobre las plagas que eligen a su patria? Si hubieseis tenido el valor de denunciar tales vicios, no habríais tardado en encontrar su correctivo: la competencia societaria. La Antigüedad, tan a menudo ridícula, fue más sabia que nosotros en cuestión de política comercial; abucheo de un modo franco los vicios mercantiles y execro a estos buitres, esos acaparadores dignos de ser ensalzados por los turiferarios de “la filosofía” moderna, pues es ella la apologista desvergonzada de todas las infamias que conducen a la acumulación del oro.⁶²⁵

⁶²⁴ *Ibidem*, p. 283.

⁶²⁵ *Ibidem*, p. 293. El tercero de los epílogos, “Sobre el caos social del Globo”, denuncia a quienes restringen la felicidad a los hombres civilizados, falacia inadmisibile: “Dios —dice Fourier— en la raza humana sólo ve una misma familia a cuyos beneficios tienen derecho todos sus miembros; quiere que toda ella sea feliz, o de lo contrario, ningún pueblo gozará de felicidad”. Modo más terminante de reprochar el colonialismo europeo no habrá sino otra que no reconozco. No contento con el enunciado general, Fourier recriminaba a sus contemporáneos pretender seducir a los bárbaros y salvajes, “presentándoles vuestras costumbres que se mantienen sólo en virtud de los patíbulos y las bayonetas”. Al final de la “Teoría...”, Fourier presagia una vez más: “Reconoced que se ha agotado la paciencia humana y que necesitamos un nuevo orden social para lograr la felicidad; que para unirnos a los designios de Dios necesitamos buscar un orden social aplicable a toda la tierra y o al pedazo de tierra que ocupan los civilizados; que, en fin, necesitamos estudiar los vicios sociales del género humano y no sólo los de la civilización”.

Es el acento de Rousseau; “Arde de un fuego sin remedios, menos rico por lo que posee que pobre por lo que no tiene”. Fourier reclama airado, en la última línea de su libro: “Habéis sofocado la voz de algunos hombres que se inclinaban hacia la sinceridad, Hobbes y Rousseau, y que entreveían en la civilización una contradicción con la Naturaleza”.

CAPÍTULO DECIMOSEXTO

BAKUNIN, EL INSUMISO

Ginebra, 1867. Con pasos rápidos, el corpulento barbudo, cubierto con una negra capa de grosera lana, enormes pantalones de sarga azul y blusa de franela gris, asciende hacia la Vielle Ville al ritmo retumbante de sus zapatos claveteados, buscando el local de daguerrotipista al que hace días confiara la revelación de un retrato, la entonces mágica “fotografía”, novedad que cautiva ya a todo el mundo. El hombre transpira, se sofoca y tose, pero no se detiene, y no cesa en ir venciendo la inclinada pendiente, que llega hasta la plaza medieval del Nuevo Mercado, y luego, al descender, se bifurca en sendos desfiladeros de opulentas mansiones burguesas.

Al llegar finalmente a la explanada y al depósito marmóreo del agua que arroja el viejo grifo de la fuente, se lleva el líquido a la boca el cuenco de sus manos dos o tres veces; al cabo de unos segundos, suspira y yergue la cabeza, aliviado ya de la fatigosa ascensión que ha hecho enrojecer su rostro y entrecerrar sus párpados, bajo los cuales asoman unos ojos profundamente azules, a los que no molestan las miradas curiosas de los correctos paseantes, quienes con gestos casi imperceptibles, aunque elocuentes, reprueban la incorrecta avidez del gigante sediento y chorreante, de erizada melena, como de un viejo y enorme felino. Alguno reconoce en él a “Michel”, ese ruso muy popular entre el gremio relojero del Macizo del Jura Helvético.

A sus espaldas, abajo y a lo lejos, un sol vespertino riel en las aguas del gran lago verdiazul; en lontananza, el Montbrillant y el Mont Blanc ostentan sus blancuras inmaculadas. La iglesita luterana, el Palacio de Justicia, los hostales, especierías y tiendecillas minúsculas, repletas de mercaderías, circundan la irregular y poliédrica plancha de grandes bloques de piedra barrida por el viento frío venido de la montaña. A su derecha serpentea la Grand Rue, cuyas sólidas mansiones señoriales despliegan sus altos muros, una tras otra, herméticas, altivas e inaccesibles. Por ella descende el ruso Michel, quien tuerce su marcha al llegar a la esquina en que inicia la breve callejuela que lleva a Saint Pierre, de colosales columnas rectangulares, adosada a la cual el Aula de Calvino le lleva a evocar recuerdos de la perse-

cución y de la hoguera de Champlain, entre cuyas llamas pereciera Servet exhalando aquel último grito inaudito, un aullido estremecedor, como venido de ultratumba, cuyos ecos resuenan entre los altos bastiones ginebrinos y, sin embargo, Ginebra es Calvino, Ginebra la hospitalaria y discreta, la que sabe guardar los secretos y esconder al perseguido, es Calvino, es su obra más perfecta, mucho mejor que su “Institutio”, que a Bakunin le provoca sólo náuseas. El fanático erigió, sin saberlo ni desearlo, una alta ciudadela de libertades para la libertad, el sueño recurrente, el más acariciado por el sudoroso titán que, por fin, reconoce la casa-taller del fotógrafo frente a la catedral, y hacia la que dirige decididamente su basto corpachón. La sorpresa de contemplar su rostro “fotografiado” le regresa a un mundo de otros recuerdos, los de su prisión en la de Pedro y Pablo, pesadilla cruel e indeleble que no le abandonará jamás.

Recuerdos legendarios de su peripecia en Praga, en París y en Dresden, en donde conoció a un Wagner joven, rebelde y pobre, le embargan de nostalgia, mientras camina por los senderos de La Grange y de Des Eaux-Vives, pues gustó desde la primera vez que los recorrió esos parques boscosos en la ribera oriental del Lèman.

Llevaba aquel día bajo el brazo el cartapacio que resguardaba su flamante fotografía, que él no buscó imprimir, resultado más bien de la insistente demanda de sus amigos, los relojeros de la Suiza francesa, anarquistas y libertarios, para quienes Michel era ya ícono y gran camarada, rebosante de vitalidad y de fuerza, dotado de una imbatible alegría de vivir, capaz de engullir media vaca y varios litros de vino; tierno y generoso hasta el dispendio cuando se hacía de algún dinero, y peticionario impertinente de plata cuando las cosas se le complicaban. En Ginebra, contó con el mecenazgo de Herzen, también rebelde, pero sin la angustia de la pobreza que atenazó al pobre Bakunin con su alma de niño, presa en un pantagruélico cuerpo de campesino ruso ennoblecido que nunca dejó de ser. La fotografía suya la ha prometido al círculo clandestino que crece alrededor de él, teniéndolo como guía prestigiado, encallecido por las luchas políticas que le han apasionado tanto como le ha seducido siempre vivir entre secretos, claves y cábalas; al borde del precipicio.

Sus camaradas ya le aguardan, y él no sabría desairarlos. Concluye su caminar al llegar a la destartada “Orangente” del parque de las Fuentes Brotantes, en donde ha de encontrarse con el resto de conspiradores, sus admiradores incondicionales. Llega transpirando copiosamente, esa costumbre tan suya, con la melena enemiga del peine y la indumentaria más descuidada que cabría imaginar, aun tratándose de un revolucionario, como él, revolucionario profesional a tiempo completo, siempre envuelto en

contraseñas y signos misteriosos, gesticulante, efusivo, repartiendo abrazos y besos, entre carcajadas estentóreas y enérgicas palmadas en las espaldas de los compañeros, que le festejan todas sus ocurrencias y consienten todas sus bromas, algunas un tanto pesadas. Su ánimo se ensombrecía sólo a causa de los recuerdos, los de su *Confesión a Nicolás I*, el zar de sus desventuras, documento que le fue arrancado por Orlov a fin de sacarlo vivo de la siniestra fortaleza, la prisión macabra, la de Pedro y Pablo. Después, vendría el destierro siberiano, la huida y el regreso a la patria cruzando Japón, Estados Unidos y Europa, una hazaña en verdad prodigiosa. Sus camaradas conocían esa odisea, que formaba parte inseparable de la leyenda tejida alrededor de la vida trashumante del apátrida en perpetuo éxodo. Doquiera que se asentara, ahí pronto habría revueltas y acciones “ejemplares”, a poco que llegara.

Bakunin configuraba su propio “teatro de operaciones”, la estrategia y las tácticas consecuentes, la composición y el tamaño del “círculo íntimo”, el texto de las proclamas y llamamientos, el código de claves, los símbolos distintivos, las contraseñas y el método para identificar infiltrados.

Se tomaba estas cosas con la seriedad y cuidado; exige el riesgo muy real de perder la libertad y la vida, y planeaba cada atentado hasta su más mínimo detalle, como revolucionario “profesional”, oficio inaugurado por esa montaña que entonces se alzaba frente a los Alpes francosuizos y frente a todo poder constituido, el enorme Michel, camarada muy de fiar y de temer.

Corría en Ginebra la conseja, que la *Confesion* al zar llevó a Nicolás I a afirmar: “Bakunin es un tipo magnífico, pero demasiado peligroso. No lo pierdan de vista”. La *Confesion*, sus líneas generales, eran conocidas solamente por sus más allegados, y nadie, excepto el zar y Orlov, había íntegramente llegado a leerla: era documento “clasificado” (como dice la jerga bárbara) impublicable.

Entretanto cruzaban por su mente recuerdos de lo vivido, le iba pareciendo que la idea del gran amigo Guillaume de publicar una biografía suya (ahora que la muerte ya lo rondaba) y, en el frontispicio, la dichosa fotografía, era pretenciosa y egocéntrica sin remedio, pero ¿quién era él para desairar el cariño genuino de los compañeros, los Amos del Tiempo, sus relojeros suizos, como les llamaba el ruso, los relojeros de Ginebra, que un día contaron entre ellos al mismísimo padre de Rousseau? Por otra parte, ¡Guillaume había insistido tanto! A él, además, ya le flaqueaban las fuerzas y le presionaban acreedores, y por todos lados la vida le estaba resultando insoportable. En esa su vida qué de saltos y sobresaltos, cuántas horas felices, las de Praga, París y Dresde, pero ¡cuán duras las muchísimas infelices!, las de

las prisiones, las de la persecución interminable, las disensiones fratricidas, el odio de Marx, tan innoble, el asunto de Netchaiev y las bajezas de los calumniadores. Ahora sólo le restaba lograr llegar hasta el final de la partida.

El barullo de la ruidosa y poco discreta reunión de L'Orangerie acabó por alarmar a los complotistas más precavidos, que sentían que la cosa se estaba pasando de la raya, susurrando al oído al gran compañero Bakunin, quien, con fatigado gesto, accedió y decidió finalmente disolver la junta aquella y no correr más riesgos. Además, estaba comprometido a encontrarse con Cafiero en Coligny, y el camino de media hora no era tan corto como le había parecido apenas unos años antes. ¡Los años, el tiempo que se escurre como arena entre los dedos, la humillación de envejecer! Y luego el italianito aquel, tan pagado de sí mismo, tan puntilloso con las cuentas de los subsidios, tan puritano y tan hipócrita, como todos los demás perfeccionistas que se habían empeñado en educarlo, olvidando que, contra toda apariencia, él era un campesino ennoblecido, que había conocido la opulencia y el ocio por lo menos durante unos cuantos años, pues a los catorce había ingresado al ejército, que acabaría odiando.

Despidióse de todos con gestos apresurados, y pudo, al fin, zafarse de los abrazos y apretones de manos de sus contertulios, que no se resignaban a verlo partir. Cruzó Des Eaux Vives cuando ya caía la tarde y algunas luces parpadeantes punteaban la ribera del lago, sobre el que desaparecía rápidamente el día. Caminó un largo trecho paralelamente a la orilla, hasta llegar a la Rampa, la empinada cuesta obligatoria para subir a Coligny. Al contemplarla, experimentó por vez primera un desfallecimiento, y también la sensación de fastidio, de hastío, la de un cansancio insuperable, acumulado durante años.

A mitad del camino se encontró frente a la Villa Diodati, la mansión en que Byron y Shelley vivieron desterrados poco antes de lo de Misolonghi, y un sentimiento de orgullo le confortó; él también pertenecía a esa stirpe rebelde, a la que el poeta supo hacerle honor cumplido; no podía ser infiel al compromiso que hermanaba a todos los insumisos, el voto íntimo por la libertad y la felicidad, aquí y ahora, eso que a Marx, intolerante, le parecía una aberración prematura, impolítica y suicida.

La segunda y más difícil mitad ascendente lo dejó muy maltratado, y al llegar a la calle principal de la elegante comuna, experimentó náuseas, sudores fríos y acres, que nada bueno presagiaban, como él bien lo sabía desde meses atrás, cuando comenzaron sus achaques, que había pretendido ignorar durante algún tiempo, hasta que se convirtieron en un sordo malestar general insufrible e imposible de negar.

Al entrar al lugar acordado, un café minúsculo y oscuro, se percató de la ausencia del italiano melindroso, y, con alivio, desplomó los ciento doce kilos de su carnal envoltura en la sillita de bejuco, que crujió ante el robusto embate, a punto de descuadrarse. El camarero, con mandil albo y corbatita negra, se acercó solícito, intrigado por el corpulento y desastrado cliente, que sudaba y bufaba, mirando inquieto en todas direcciones, presa de incontrolables nervios. Ordenó al mozo una cerveza y un plato de arenques, que no tocó. Una segunda *blonde* terminó por apaciguarle, y el cigarrillo oscuro hizo lo demás, volvió a respirar a sus anchas.

El acogedor calorcillo del pequeño local le hizo bien. Consultó el grueso y encadenado reloj de acero, regalo del gremio de artesanos, que pendía de un ojal de su negro y astroso manto, una cosa entre abrigo, toga y traje talar. El mecenas estaba, como siempre, retrasado, pero Bakunin no tenía más remedio que esperar pacientemente, so pena de que mañana se armara un escándalo, puesto que ya sabía que los marxistas habían convencido a Herzen, quien no le creyó, y a Cafiero, que Bakunin era un hedonista decadente inescrupuloso con los dineros de la causa general, como con los del “Centro difusor” que el italiano había echado a andar desde hacía tiempo, y cuya consecución había confiado a Bakunin meses atrás.

No teniendo a la mano ni periódicos ni algún libro, Michel procedió como de costumbre ante la carencia de ambas cosas: sacó, no sin esfuerzo, del bolsillo posterior de su pantalón tremolante un paquete minúsculo, una especie de cuadernillo evidentemente cosido por él mismo, cuyas primeras hojas estaban plagadas de cifras, fechas y borrones: las cuentas a rendir al patrocinador millonario. Mal le iría si no aclaraba indubitablemente la incuria que parecía su culpa. Decía, a todo quien quisiera oírle, que lo mejor, tratándose de cuentas, era ni rendirlas ni exigir las. Harto de las minucias del promotor aquel, desprendió del conjunto las ya garrapateadas y se propuso escribir en el resto, una suerte de prólogo a “Apología pro vita sua”, que Guillaume publicaría con la fotografía, olvidándose por un instante del motivo de su presencia en *La Cigogne d’Or*.

Entonces, comenzaron a asaltarle los recuerdos, numerosos recuerdos, tan agitados y febriles como lo habían sido sus días de plenitud ya dejados atrás... ¿Cuáles habían sido los caminos acertados, en qué encrucijadas se había confundido y equivocado, en dónde había errado el rumbo?...

El cojuelo y viejo camarero lo observaba, con el rabillo del ojo, ir emborronando con un lápiz mordisqueado los pequeños rectángulos de papel. Al cabo de una hora llegó con su paso vacilante hasta la mesa del ruso para ofrecerle otra bock de *blonde*. Bakunin, absorto, no le prestó ninguna atención y siguió metido en sus letras, negras e irregulares, ausente de este

mundo. El del mandil, con aire ofendido, se dio media vuelta y se metió a la cocina.

La noche había caído plenamente y el viento arreciaba barriendo el lago y golpeando, con el aire frío que levantaba del agua, todo lo que encontraba a su paso. Bakunin alzó la vista del papel y atento un instante al ulular de las ráfagas, se arrebujó en su grueso abrigo y pidió café “filitre” y *acquavit*. Era llegado el momento de dejar en claro las cosas antes de la llegada del impuntual dadivoso, cuyo retraso era inexplicable hasta para él, que no se distinguía precisamente por su puntualidad, pues era capaz de dejar plantado a cualquiera, si algún berrinche, alguna ocurrencia o encuentro imprevisto se cruzaba en su camino, lo que sucedía con mucha frecuencia. Pero él no era un “hombre de negocios”, y su esquivo interlocutor sí que lo era, así que estaba obligado, él sí, a ser puntual y formal con la seriedad propia de todo burgués que se respete. Se río para sus adentros de lo que acababa de pensar, que sonaba a regaños de solterona.

De todos modos, ya la cosa estaba podrida por la suspicacia y desconfianza mutuas, como en otras ocasiones en el pasado había ocurrido para su desilusión, incluso con sus más fieles seguidores, aunque, por fortuna, siempre fueron reemplazados por nuevos admiradores, más jóvenes y más decididos, ayudado gracias a esas nuevas conquistas a cicatrizar las heridas infligidas por los desertores. Vogt y Guillaume nunca serían de esos, de eso él estaba seguro, tanto como lo estaba que destruir la fe popular en la legalidad era la fórmula en que podía resumirse su vida, convencido de que la destrucción del maligno orden establecido exigía siempre de la violencia, individual o colectiva.

Él era, ante sus propios ojos, un agente moral, que requería, para tener éxito, procurar fingir la apariencia del poder: el prestigio personal era parte de su patrimonio, y ahora esa riqueza se veía amenazada por las insidias de Marx y Engels, por los pesados, tan alemanes los dos, por las calumnias de Cafiero y por las del “chico de su corazón”, Netchaiev, quien lo tenía agarrado por el cuello; muchacho seductor le había robado decenas de cartas, a fin de comprometerlo. Esta última decepción le había sido especialmente intolerable y dolorosa y había hecho saltar lágrimas de sus ojos de viejo león desdentado.

Fatigado por la espera desconsiderada que Cafiero le infligía, quizá con el propósito de desconcertarlo a fin de exigirle desde una mejor posición las cuentas a rendir y el reembolso de lo malgastado, Mijail Alexandrovich volvió a mirar el reloj, y, con impaciencia, tamborileó la mesita con dedos nerviosos, mientras acudían a su memoria amargos recuerdos, los que habían dejado los rápidos pasos de algunos seres en su vida, en los últimos me-

ses, comenzando con los del “big boy”, su “tigrillo fiero”, Sergei Netchaiev, a quien se asió como quien se abraza a una última tabla de salvación. En aquel momento de inútil espera, todavía le dolía el laberíntico y venal dominio que sobre él había ejercido inexplicable ante los demás compañeros, vergonzoso, sórdido y, sin embargo, vivo y apasionante en su misteriosa seducción, que todavía latía con la remembranza de lo hermoso. Al instante intentó ahuyentar esos recuerdos y tomó los periódicos de la entrada, una hojeada superficial e inútil; los había leído todos por la mañana; para él sólo eran historia inmediata a ser olvidada inmediatamente. Los arrojó displicente sobre una silla y retomó sus apuntes, sin lograr concentrarse, ya desasosegado irremediablemente y muy molesto con él mismo, irritado por aquellas debilidades que no había podido vencer. Por si todo esto no fuera suficiente, estaba además aquel compromiso, pagado (y gastado) por anticipado, con el *Schweitzerische Republikaner* de Zurich; el periódico le exigía perentoriamente, desde anteaer, el texto prometido. Abrumado de males-tares, reales y ficticios, había ido dejando de lado el trabajo aquel; ahora ya no tenía cómo diferirlo por más tiempo. Con esto en mente, se inclinó hacia su cuadernillo, intentando comenzar a esbozar al menos el esquema del ensayo:

- I. El Estado y el derecho productos del mítico “pecado original”, punto de partida de toda teoría política: los hombres, manchados por esa transgresión, quedan necesitados, a causa de su egoísmo, de ceder su libertad al Estado, único capaz de reprimir la deficiente naturaleza del hombre;
- II. El Estado y la Religión son mellizos, nacidos y crecidos *paralelamente*;
- III. La *relación simbiótica* entre ambos es funcional;
- IV. Mantenimiento y *fomento de la ignorancia* popular y la superstición de operaciones tanto del Estado como de la Iglesia;
- V. En *círculo perverso*; ello entraña su *autorreforzamiento*;
- VI. Sin excepción, toda autoridad tiene un sello religioso y vive un mundo misterioso, comprensible sólo para iniciados en sus misterios y ritos;
- VII. Los males del hombre sojuzgado provienen, en su gran mayoría, del empeño opresor que el Estado entraña y que actualizan sus agentes, oficiales y officiosos;
- VIII. Así como la ciencia viene a disolver el hábito religioso, la rebelión llega para suprimir el hábito de obediencia ciega a la autoridad política;
- IX. Un *sagrado instinto* es el origen de la revuelta; una *voluntad* común expresa el *genio colérico de la Revolución* y ambos son inextinguibles, a pesar de las represiones sistemáticas de la autoridad estatal, la autoridad política;

X. El estallido decisivo lo producirá *el lumpen proletariado*, pues es la porción menos vinculada al *orden prevalente* y, en consecuencia, la más apta para empujar a la revuelta a los restantes estratos sociales;

XI. Nadie puede llegar a ser libre en *dependencia económica*; todos tienen derecho a recibir lo necesario para la vida;

XII. El camino de la liberación pasa por la *asociación libre* de los hombres en *comunidades federadas*;

XIII. La coerción de la relación salarial y el modelo jerárquico de autoridad en el *proceso productivo* tiene su réplica en el modelo de dominación de las *estructuras legales y políticas*".

Después de pergeñar esto y dejar el lápiz sobre la mesa, sintió el hondo cansancio doloroso de los que predicaban en el desierto, de los profetas desdeñados, repelidos por quienes, sordos y ciegos, no admiten la buena nueva, los fariseos de siempre.

Vio por enésima vez el reloj y decidió que le era imposible seguir esperando más. Se puso de pie, recogiendo al mismo tiempo sus papeles y arrojando unas monedas excesivas al platito del café, mientras el camarero, al ver los cobres y alguna plata, no paraba de caravanearle y agradecer al señor aquel su munificencia, típica generosidad del derrochador impenitente que siempre había sido Mijail Alexandrovitch, cuyos gestos y ademanes de gran señor impresionaban a cuantos le conocían, viejos camaradas y recién llegados. Con ese aire salió del local a enfrentar las inclemencias de la desasosegada noche, subió el cuello del abrigo hasta las orejas, y hundiendo las manos en los bolsillos del negro gabán, cerró con estrepito la puerta tras él.

Miró hacia ambos lados de la calle, abarcando con la mirada, de un golpe, "el estado de la *rua*", casi como acto reflejo, reacción de una segunda naturaleza, hábito de conspirador. No encontrando nada inquietante, recorrió la calzada, ahora en sentido inverso, y comenzó a descender hacia la Place Des Eux Vives. Le esperaba un largo camino a merced de los elementos y de la plenitud de la noche hasta la Cornavin, cerca de la mansión del gran Voltaire, hipócrita genial propietario de aquella casa de burgués opulento, "Les Delices". Caía una helada lluvia muy fina, que empujada por el viento le picoteaba el rostro, empapaba sus hirsutas barbas y resbalaba sobre el desgastado y larguísimo capote que había conocido mejores días y noches más agradables, que aquella desahogada que le rodeaba ahora, silenciosa y lóbrega.

Ni un alma vagaba en el Jardín Anglais. En su fuente monumental, frente a la rotonda del gran kiosco de acero y piedra, la lluvia parecía redundante y ociosa. El rumor de las hojas de los altos robles, sacudidas por el

viento, le sumió de nuevo en sus reflexiones. Sin disminuir apenas, la lluvia cesó de golpe, y Mijail Alexandrovich decidió tomarse un descanso, a pesar del frío que la cercanía del lago hacía más severo. En una banca de fierro colado, frente al busto de Plage, asentó su inabarcable humanidad y encendió el cigarrillo, no sin dificultad, pues la ventisca persistente no dejaba brotar la chispa de las cerillas. Exhaló al fin una acre bocanada, al tiempo que retomaba sus recuerdos y sacaba de nuevo el cuadernillo iniciado en el café de Coligny, a fin de proseguir su apologética sucinta, en la oscuridad del geométrico parque, nocturno, húmedo y fragante.

A lo lejos percibía, borrosa, la irregular Isleta de Rousseau, que conocía muy bien, y donde, a los pies del monumento de bronce que representa al ginebrino mayor de todos los tiempos, había redactado durante años documentos, proclamas y cartas circulares con los que animaba su clandestinidad y las asociaciones secretas constituidas por él, hijas de su insaciable predilección por el misterio. A los dos aquellos pesados alemanes de Londres les parecía tan deleznable como un juego de niños, sin lograr entender que algo tenían de eso, y de ahí su inextinguibilidad, aunque Marx-Engels nunca pudieron llegar a admitirlo, lo que en el fondo le tenía sin cuidado.

Él tenía la manía de lo subterráneo y oculto; Marx, la de los forúnculos de su cuadrado rostro. Daba igual.

“Por experiencia, sabía que los más ardientes revolucionarios no hacen tal vez otra cosa que perseguir la paz, como el resto de la humanidad, la paz de una vanidad lisonjeada, de apetitos satisfechos o quizá de una conciencia apaciguada”. Ésa y no otra era la desnuda verdad a la que había llegado finalmente, dejándola consignada en el cuadernillo, que regresó al bolsillo del pantalón. Mientras tales cosas cavilaba y escribía en aquel jardín oscuro, una luna espléndida desgarró los nubarrones grises que la ocultaban y la ciudad entera quedó bañada por la luz sideral de la recién llegada, que también arrancaba destellos de las nieves eternas en las montañas cimeras del Jura, hacia las que Mijail Alexandrovich levantaba la vista, cuando menos una vez al día, todos los días. Solía decir que aquellas cumbres hacían de Ginebra algo incomparable, una escalinata montañosa y monumental hacia la libertad definitiva de su espíritu, trasportado a las alturas del globo por esas saetas de durísima piedra, clavadas en el éter de polvo de estrellas.

Para llegar hasta la Puerta Cornavin tendría que recorrer todavía un largo trecho: arribar a Longemalle, al diminuto y estrecho obelisco coronado con la bola de oro, seguir en línea recta hasta la Place du Molârd, cerrada en uno de sus extremos por el torreón antiguo y su reloj de cifras romanas, esmaltado de oros y azules, para de ahí acceder al puente de Forces Motrices, las poderosas turbinas que colaban despaciosamente al ince-

sante Ródano en su rauda carrera, y que pasaba más abajo por alto y lejano puente de Saint Jean. No era poca cosa para el hombre achacoso, fatigado por las aventuras intrépidas de su azarosa vida. Se levantó de la dura banca y, pesadamente, dándose ánimos, reanudó su marcha kilométrica. Quizá lo sostenía “le diable au corps” que predicaba como quintaescencia de todo conspirador revolucionario o, a lo mejor, le impulsaba el deseo de ya acabar con todo, pues ya había acariciado, días atrás, la idea del suicidio.

Cuál no sería su sorpresa cuando, al llegar al final del Pont du Mont Blanc, después de pasar frente al imponente edificio hidroeléctrico, doblando hacia Champoulet, se topó casi de narices con el inspector en jefe, Heat, del Departamento Especial de Investigación.

“Contemplaba en él la fuerza de la ley, de la propiedad, de la opresión y de la injusticia. Contemplaba a todos sus enemigos y enfrentábase a todos sin temor en una satisfacción suprema de su vanidad. Se hallaban perplejos ante él, como ante algún espantoso presagio. Se deleitaba interiormente en el azar de este encuentro, que afirmaba su superioridad sobre la multitud entera de la humanidad”. El truculento policía lo miró, a su vez, de arriba abajo, sin dirigirle una sola palabra, aunque sí una sonrisilla de suficiencia petulante. Mijail Alexandrovich estuvo a punto de preguntarle si le seguía, pero como esto evidentemente no hubiera sido posible, pasó a su lado con grande y altiva indiferencia y sin abrir la boca.

Había caminado durante casi una hora, y ya sentía flaquear sus fuerzas, aunque continuaba arrastrando su imponente humanidad sobre la acera frente a la iglesia anglicana, diminuta cual casita de juguetería. Ningún café estaba abierto a esas horas, y las tabernas de vino quedaban todavía lejos, frente a la Puerta. Tenía que sacar fuerzas de flaqueza y no desmayar, cosa impropia de revolucionarios. Así que aceleró el paso, y, con grandes esfuerzos, remontó la cuesta hasta desembocar en Notre Dame, la sobria catedral de los católicos, pegada a la estación del ferrocarril, con su gran rosetón central y sus tres puertas majestuosas, correspondientes a las naves neogóticas, olorosas a incienso y flores, entre las cuales alguna vez había tenido que refugiarse, escondiéndose de la policía zarista que le seguía los pasos.

Al divisar, en la otra acera, *L'Arlequin* con sus luces multicolores brillando alegremente, sintióse aliviado y, sin pausa, entró decididamente en el establecimiento de espirituosos, ávido del refrigerio, que ya saboreaba en el último tramo de su caminata interminable. Buscó una mesa, la más alejada de la puerta y, sin darle la espalda a ésta, se arrellanó en la silla, en la que apenas cabía. Pidió cerveza y avellanas, que una linda camarera le llevó en un abrir y cerrar de ojos. Recorrió con la vista el salón, en el que unos cuantos clientes bebían, alborotaban, jugaban a los naipes.

Después de apurar dos o tres tragos de auténtica *ale*, entró en calor, encendió el tabaco y sacó cuaderno y lápiz. Estaba por empezar a garrapatear el papel cuando, mirando hacia la puerta de la cocina de *L'Arlequin*, insuficientemente disimulada tras un biombo de madera ennegrecida, advirtió la opresión de una mirada, clavada en él: era Netchaiev, aquel muchacho desleal e ingrato que le veía a cierta distancia, desde los minúsculos fogones, sin disimular que la sorpresa sobresaltada de Mijail Alexandroich le regocijaba enormemente. Despojándose rápidamente de su disfraz culinario, el joven arrojó el gorro cocinero y salió al encuentro del gigante, que ya se había incorporado, víctima de una gran emoción, mientras veía al infiel aproximarse a su mesa. Desde el robo de las comprometedoras cartas no había vuelto a verlo. Se había esfumado en las inmediaciones del Lago, pues bien sabía que le sería imposible estar a resguardo del zar fuera del refugio suizo. Seguramente había estado espionando sus movimientos desde aquel día, pendiente de sus reacciones, de sus conversaciones y encuentros; un traidor perfectamente traicionero, una suerte de súcubo perverso, sádico, brutal, impulsivo e impredecible, aun para él, que se jactaba de ser gran conocedor de los laberintos morales y mentales de la humana naturaleza; ahí estaba ya frente a él, de cuerpo entero, cínico impenitente, con la sonrisa torcida y la mirada de una juventud resplandeciente, deslumbrante en su frescura, apuesto y aplomado.

Al tenerlo y mirarlo de cerca, el corazón de Bakunin dio un vuelco y, entre agitaciones incontrolables de su ánimo, escuchó al fin la voz, al decirle, a manera de saludo de rutina convencional, como si nada —“¿Qué hay, Mijail Alexandrovich?! Pareces enfermo... ¿qué te ocurre?”

Sin poder contenerse, el viejo león rugió, estentóreo:

—¿Cómo te atreves a abordarme, infeliz criatura?!— ¿Qué es lo que te has creído, inmundo prevaricador?! ¿Crees que yo no sería capaz de destruirte? ¿No te avergüenzas de tus criminales enguajes, infeliz desgraciado? ¿Creías ser capaz de poder amedrentarme sin consecuencias? ¡Te equivocas ahora conmigo así como yo me equivoqué contigo, maldito desgraciado! Te di todo y tú confundiste mi cariño con algo innoble y vergonzoso.

Los parroquianos, uno a uno, fueron callando para disfrutar mejor el inesperado y gratuito espectáculo que les brindaba el altercado entre un viejo valetudinario y aquel joven al pasear inmune ante las rudas imprecaciones de Gran Bípedo, como, en confianza, él le había bautizado jocosamente, muchos meses atrás, cuando las cosas parecían ir viento en popa... sobre todo para alguien como él, sediento de sangre violenta y de sensaciones in-

nombrables. En aquellos días, que ahora parecían tan lejanos, la entera Ginebra conspiradora estaba al tanto de la palmaria y escandalosa debilidad del Gran Agitador por el joven ruso, que, recién desempacado, había dado en el blanco del solitario corazón del insumiso legendario, para vergüenza de Vogt, Guillaume y los restantes allegados del anarquista mayúsculo.

Por más que éstos acometieran una y otra vez la delicada tarea de hablar y prevenirle sobre dichos asuntos, francamente escabrosos y evidentemente estorbosos a la causa, “Michel” nunca dio su brazo a torcer; acabó despidiendo a todos los quejosos con cajas destempladas, reclamándoles el no ser claros sobre las cosas de que hablaban, además de su evidente falta de sentido común y de tacto al quitarle a él con sus sandeces y suspicacias un tiempo valioso como es el de todo revolucionario profesional, serio y recio. ¿Acaso ya lo habían olvidado?

En consecuencia, aquella funesta *liason dangereuse* prevaleció hasta que llegaron las inevitables tormentas personales y políticas que hicieron estallar el escándalo, desenmascarando a Netchaiev, si es que en realidad así se llamaba aquel pequeño monstruo, genio de la conspiración *in anima vilis* ante el que había sucumbido trágicamente el Titán, cuando menos ante los ojos de sus admiradores y discípulos, celosos y escandalizados (a decir verdad, más lo primero que lo último).

En cosa de segundos y entre gritos y aspavientos de los clientes, Bakunin apesó férreamente el antebrazo del muchacho añorado y aborrecido y le hizo salir rápidamente a la calle, casi llevándole en vilo antes de que otra cosa ocurriera. Ya a la intemperie, se limitó a ordenarle, terminante y discretamente, que habría de acompañarle sin rechistar, pues ya habían salido algunos a fin de ver en qué paraba aquello. Encaminó sus pasos a la casa de Guillaume, sobre la *rue* Rousseau, a mitad de camino entre la Gare y el Lago. Al llegar al portón, coronado con tres “flores de lis”, esculpidas en la piedra clave, frente a la Escuela de Comercio, hizo resonar varias veces el pesado aldabón bronceo, una ingenua “garra de león”, hasta que vio franqueada la entrada, mientras Netchaiev hacía un último inútil y débil intento de resistencia, acabando por traspasar aquel dintel, seguido de Mijail Alexandrovich. Cerrado el portón y a varios metros de distancia del mismo, el delicado cocinero de *L'Arlequin* sollozaba sin consuelo al ver desaparecer a su cálido y falsario compañero, de apenas cuarenta y ocho horas antes, tragado por la negra boca del zaguán, que era para él como el más hondo precipicio del desengaño.

No era preciso explicarle nada al buen Guillaume, pues lo había ya entendido todo: tendría la ocasión privilegiada de recoger una segunda confesión de su héroe, ante la cual la enviada al sanguinario Nicolás, muchos

años antes, no sería sino un cuento de hadas, una bucólica y fantástica disertación dictada por la más absoluta desesperación; la que vendría en seguida estaría además, forjada por la ira, los celos y el desamor rencoroso, mezclados con razones y argumentos, los de una gran revolución por venir, apocalíptica y salutífera, el inicio de la vida verdadera, la única digna de ser vivida. El ayuntamiento entre muerte y vida no le parecía ya una contradicción imposible, pues había llegado al límite de la desesperanza, y la fría razón razonadora era repugnantemente falsa y superficial, incapaz de lidiar con lo verdaderamente monstruoso y deforme, con algo como Netchaiev, banalidad del maligno, banalidad letal y estremecedora, inconcebible.

En la “oficina” de Guillaume, dos sillas de palo y una mesa de pino cepillado, el banquillo de los acusados y el proceso a un preso sumarisimo, en el que Bakunin sería la víctima, el fiscal y el juez a la vez. Luego, dirigiéndose a Guillaume, le pidió que tomara nota puntual de lo que diría ahí, en ese tribunal de conciencia y ante el testigo y testimonio de la veracidad de los dichos y hechos a los que en seguida se referiría. Sería entonces una confesión después de haberle arrancado al infidente otra previa, que formaba ya parte indisoluble de la propia, a querer o no. Dirigiéndose al reo, comenzó, con voz grave, conteniendo apenas su ira y despecho:

Sólo saldrás de aquí, por tu propio pie, si escuchas y respondes a mis palabras, patético infeliz, indigno de todo afecto, abyecto lacayo de pasiones delezna- bles, esclavo de rencores de los que nunca fuiste capaz de liberarte, escorpión que nació envenenando el seno de su propia madre, falsamente valiente, es- coria que se arroja contra el viento, escúchame:

Corre por mis venas un caudal de sangre jacobina: mi padre, mío y de diez hijos más, viejo de cuarenta años al momento de su enlace con mi madre, pre- senció exultante la toma de la Bastilla que le marcó para siempre, para bien y para mal. De regreso a San Petersburgo relataba a todo el mundo cómo habría sido aquello y lo que significaba. Tenía yo once años cuando supe de los *decembristas* heroicos, entre los que se contaba un primo mío, por línea materna, Muravief; pero otro primo mío, Bakunin, formaba parte del pelotón de fusilamiento. Viví, pues, en carne propia, desde niño, contradicciones inquietantes. A mi padre, de ambiciones cortas y a pesar del deslumbramiento que le causó la Gran Revolución que me contagió, le importó antes que cualquier otra cosa y por encima de cualquiera consideración, hacer carrera en su condición de *chinovnik* y administrar su latifundio de quinientas almas. Me enroló como alférez en el ejército del déspota a fin de proclamar que, no obstante su liberalismo afrancesado, era un leal súbdito de los Romanoff, fiel y obediente al Padrecito de todas las Rusas. Con ello lo único que obtuvo a

la postre, fue no haber sido nunca importunado por la autoridad imperial, ganancia deleznable.

En 1835, abandoné el ejército, odioso por las matemáticas y la filosofía. Leí incasablemente a Fichte, Kant, Schelling y Hegel, hasta hartarme y, después conocí venturosamente a Herzen y a Ogarev, quienes cambiaron mi vida, que se había deslizado hasta entonces apacible y alegremente entre Pryamukhino y Moscú, en medio de una familia feliz y amorosa. De ella tome mis primeros impulsos de organizar la felicidad común, y también tomé conciencia de cuán triste es la servidumbre humana, encarnada en los esclavizados trabajadores de nuestras tierras. Soñaba desde entonces en hermanar la libertad y la solidaridad humanas en un solo y único sistema; el que prescinde de todo amo y del señor que fuere. Para ello no encontré otro camino, porque no existe, que destruir lo que impide que los hombres rompan sus cadenas, que alguno calificó de destrucción-revolución. En Pryamukhino mi padre se había convertido, con la edad, en un tirano senil que obligó a mi hermana más querida a contraer un matrimonio infeliz. Conocí después a Stankevich, amigo cálido y generoso, de enorme talento, quien con mis hermanas y hermanos, constituyó mi primer círculo íntimo, un refugio frente al mundo hostil, mi primera sociedad secreta.

Rompí con mis padres y en 1836 fui a vivir a Moscú, pues aspiraba ocupar una cátedra de Filosofía, estudiando como alumno libre en la Universidad Imperial, insatisfactoria y retrógrada. Descubrí que el único modo de adelantar en sabiduría era acudir a las universidades alemanas, lo que mi padre calificó de excentricidad fantasiosa impracticable. Yo estaba francamente desesperado y mi padre me era ya insoportable. Mi madre, fría, despótica y áspera, en nada contribuía a aligerar las cosas; al contrario, me reprochaba constantemente no aceptar los dictámenes obtusos y las órdenes atrabillarias del pequeño y decadente tirano doméstico. No puedo decir que llegué a odiarlos, pero mis sentimientos estuvieron muy cerca de eso y una rebeldía incontenible ardió desde entonces en mi pecho, llenando de ansiedad mis días. Recuerdo, todavía con repulsión, sus estúpidos sermones en el gran comedor de la hermosa mansión a la francesa, reclamándome invariablemente no haber aceptado la plaza burocrática que consiguió con dificultades en Tver amenazándome constantemente con restringir mis movimientos. Cuando llegaba a esto, varias veces estuve a punto de írmele encima, pero me contenía, daba media vuelta y me alejaba de su presencia, mientras él me maldecía a gritos. El viejo cochero un día encaró al tiranuelo diciéndole que aquello era muy injusto, pues los jóvenes tienen derecho a soñar y que su opinión era la de todos los siervos de nuestra casa. Mi padre lo envió, como castigo a su insolencia al último rincón de la propiedad, a morir solitariamente.

Entretanto, yo seguía leyendo y preparándome para el ingreso a la Universidad de Berlín y cuando conocí la *Introducción a la Vida Bienaventurada* de Fichte el mundo cambió para mí; fue mi libro favorito durante años, junto a los de

Goethe y los de E. T. A. Hoffman. Después, me adentré en la obra de Hegel y mi admiración ya no tuvo límites. Me convertí al paneslavismo sencillamente porque no atisbaba ninguna otra forma de acción política y porque era un punto de confluencia para aquellos que aspirábamos a liberarnos del despotismo brutal de los Romanoff y de sus virreyes en Asia y Europa: la cuestión polaca fue el epicentro de aquella conmoción.

Mientras tales cosas iba diciendo Mijail Alexandrovich, el buen Guillaume, de pie y un abatido Netchaiev sentado, cruzaban miradas de odio recíproco indisimulables. El joven había perdido ya su compostura y aplomo, y los efectos del jaloneo en *L'Arlequin* eran visibles en la desgarradura de su blusón rojo sangre y en el desorden de la pelambrea negra; los ojos, intensamente azules como los de Bakunin, aún despedían chispas que disminuyeron hasta extinguirse, conforme Mijail prosiguió con su perorata terapéutica. El gigante sintió por minutos que su legendaria fogosidad oratoria, que había sido siempre muy convincente, aunque en algo se hubiera aletargado con el transcurso de los años, volvía a él y regresaba por sus fueros en un momento decisivo que, por cierto, no era público sino de índole dolorosamente personal, lo que le desazonó, aunque no le hizo perder elocuencia. La espita del gas que ardía iluminando mortecinamente el destartalado cuartucho silbaba cual serpiente venenosa a punto de acometer el letal mordisco final. Bakunin asestaría el suyo con precisión ofídica. Le ordenó bruscamente que levantara la mirada y lo viera a los ojos:

¡Tú, infeliz engendro, no puedes tener idea, nunca la tuviste, de lo que es vivir muriendo, pudriéndote lentamente! Pues para ti, la vida no es otra cosa que una gran francachela de sangre, alcohol, opio y algunas veces eso que tú llamas amor y que no es sino un desordenado y espasmódico ímpetu destructivo, en el que prostituyes tu desgraciada naturaleza de animal artero y cobarde. Escucha atento hasta el final, si quieres salir vivo de aquí.

¡A los 26 años dejé Rusia gracias a un dinero prestado por Herzen. Corría el año de 1840 y en lontananza ya veía despuntar una aurora de libertad y, en mí, el total despertar de la pasión revolucionaria, escribiendo y leyendo incansablemente. Me atreví a prologar la “Propedéutica” de Hegel. Pero Berlín no fue lo que yo y en 1842 me encontraba en Dresde para visitar al querido Arnold, líder del hegelianismo de izquierda. La docencia universitaria no me importaba para entonces ni un comino; lo importante ahora era La Revolución, que ya no estaba muy lejos, pues estallaría en 1848, con París a la cabeza de las restantes insurrecciones: las de Praga, Dresde y más tarde Boloña; todas las viví en plenitud, no solo presencial sino activa, febrilmente, del modo más opuesto posible al de mi padre cuando estuvo en lo de La Bastille. Escribí entonces una frase que hizo fortuna: “Pour soulever les hommes, el

faut avoir le diable au corps” calificada por los biempensantes, como demoniaca, lo que contribuyó enormemente a su popularidad; la repetían igual el cochero que la marquesa, sin ser precisamente adictos a Satanás, más bien todo lo contrario, pero gustaba a todos por ser fulminantemente inequívoca, grata a los orgullosos de izquierdas como autoinculpatoria según los indignados de la derecha.

Al fracasar la revuelta, que viví al lado de Wagner, luchando codo a codo con él en las barricadas y sentenciándome la autoridad a reclusión carcelaria, fue esgrimido aquel apotema como probanza o indicio de mi natural e irremediable maldad. También se convirtió en estribillo de los clandestinos otro aforismo mío, el que dice que si existe un mal en la historia humana ese mal es el Principio de autoridad, fuente de todas las catástrofes, de todos los crímenes y de todas las infamias. Ese no gozó de tantos aplausos como el otro, pero tuvo también gran impacto.

No traigo aquí el relato de mis prisiones, la checa, la prusiana, la rusa, ni el destierro a Siberia ni mi fuga, desde el Amur hasta el Támesis, puesto que la conociste por mí y la sabes de memoria, de cabo a rabo. Parecía que te importaban más, desde un principio, los detalles anecdóticos que enterarte de lo serio, de la doctrina y el credo libertarios. Jamás lograste que despertara tu entusiasmo mi obligatoria Confesión a Nicolás, ni mis laboriosos trabajos sobre el método anarquista, la acción directa, la propaganda por el hecho o los del Estado y su malignidad esencial, nada que te obligara a reflexionar y que te llevara a ver más allá de tus narices, nada de tal índole te atrajo nunca, a pesar de tus protestas en contrario: en el fondo, no deseabas otra cosa que divertirte, saciando de ti lo más bajo de la condición humana lo peor de tu torcida naturaleza.

Italia fue para mí una suerte de bendición y por ello nació allí, fundada gracias a mi empeño, la “Hermandad Internacional”, subterránea y hermética. Cumplida esta misión, llegué por vez primera hasta aquí, gracias a los amigos, los “Amos del Tiempo”, mis compañeros relojeros del Jura, hospitalarios, laboriosos, fieles y eficazmente organizados sin señor ni dueño y de armónica igualdad. Debo a ellos la felicidad de Ginebra.

Ellos siempre han visto en ti al delator, al traidor, al infiltrado, al infidente que yo no supe o no quise llegar a admitir en su momento, a pesar de sus graves advertencias, pues tu disimulo zorruno y tu falsa admiración por mí y por la causa me confundieron y acabaron cegándome y te admití en el círculo de mi intimidad, que deshonraste como únicamente tú sabes hacerlo, con satisfacción morbosa, complaciéndote en mi desgracia, regocijándote a causa de mi infortunio, divirtiéndote con mi desventura. Yo ya había accedido a obsequiarte el texto inédito del “Catecismo Revolucionario” para que lo hicieras tuyo, vistiéndote con galas ajenas, un embuste del que hoy me arrepiento con dolor y la vergüenza de haber engañado, por tu causa, a compañeros fieles que me han rodeado de consideraciones aquí, en Berna,

en Zúrich, en Basilea. Y, todo para verte mejorar moralmente, propósito que yo entonces no admitía estuviera condenado al fracaso, como en realidad lo estaba de antemano. No llegaste a entender que reprobar la falsa moralidad de los poderosos no se detiene en eso sino que es preciso, además y sobre todo, proponer una nueva, una auténtica y legítima, humanamente equilibrada: nunca se te ocurrió que ser revolucionario es exactamente lo opuesto a ser vulgar y facilonamente indiferente, descuidado, superficial y arbitrario, defectos propios de una bohemia grotesca en la que te sentías a tu aire y entre la que propalabas chistes y fantasías que hicieron mucho daño, creyéndote tu mismo cuento de hazañas inverosímiles, las de Rusia y las otras. Fuiste lerdo y refractario a todo esfuerzo reflexivo y racional y nunca entendiste el valor del trabajo intelectual, imprescindible en la construcción de la vanguardia revolucionaria; lo tuyo eran meras ocurrencias, a veces lindando con lo genial, es cierto pero al fin, chispazos que se extinguían tan pronto como surgían, sin dejar nada tras de sí, ahogados por la oscuridad de tus necedades pueriles y tus veleidosos e insoportables cambios de humor, a cada hora y con cada día.

Sergei, revolviéndose continuamente en la silla, había comprendido, a lo largo de los minutos que transcurrían, para él lentísimos, que “La Hermandad” lo sentenciaría, partiendo de la requisitoria de Mijail Alexandrovich, y que no existiría para él escondite al que no pudiera llegar la larga mano justiciera de los compañeros de los cantones del Jura: su final le parecía angustiosamente prefijado desde el instante preciso en que interrumpiendo su diatriba, Bakunin le ofreció un vaso del agua más pura que hay en la Tierra, la del Lemán, que él rehusó con falso gesto altivo. “Nada que venga de ti puedo aceptar ya, dijo hosca y teatralmente”. Guillaume arrebató el vaso a Bakunin, y arrojó el líquido al rostro del falsario, como si fuera un golpe de látigo helado, tanto como era gélido su desprecio hacia él.

Mijail Alexandrovich le miró diciéndole: “No actuemos igual que lo haría éste, no te rebajes, no hay que tocarle ni un pelo, querido amigo; ahora permíteme concluir”:

Cruzando los Alpes a pie —hazaña para ti imposible por tu molicie proverbial— llegaron hasta esta alta ciudadela Reichel y Backer y comenzó, gracias a ellos, la suave y reconfortante amistad con Vogt, a quien en Ginebra se le tiene como fundador a justo título, de los estudios etnográficos. Esa su sapiencia estuvo orientada y anclada desde el principio en un conocimiento más hondo e importante, el de lo social, a fin de reforzar mejor algunas cosas que tú has olvidado neciamente.

Olvidaste que el hombre no puede rebelarse contra la Naturaleza ni escapar de ella; que la libertad auténtica solo es posible conforme a sus leyes inmutables; que sólo una amplia difusión del conocimiento llevará a la plena

libertad, válida únicamente cuando es compartida por todos y posible solo en condiciones de estricta igualdad y solidaridad de cada persona con todos sus congéneres. Olvidaste también que libertad y socialismo son mutuos y necesariamente complementarios y que ella sólo puede levantarse, sólida e indestructible, de las ruinas de todos los Estados y todas las iglesias; que la libertad verdadera y no meramente formal se compone de igualdad, económica y social; que el aseguramiento de la libertad y la igualdad exige y supone que ningún hombre puede elevarse para dominar a los demás, a no ser mediante la influencia natural de sus cualidades morales e intelectuales, sin que esta influencia se imponga nunca como un derecho y sin apoyarse en ninguna institución política; que a la pretendida “unidad estatal”, falacia perversa, hay que oponerle la unidad social orgánica, combinación de tradiciones, hábitos, costumbres, ideas, intereses y aspiraciones comunes y que el socialismo es la expresión de las esperanzas nacidas con la Revolución Francesa que demanda una justicia popular; que es preciso e ineludible optar entre el partido de la reacción y el de la revolución social y que el culto al Estado es una aberración indigna de libertarios, padecimiento incurable de lasallistas y marxistas por igual. Asimismo, echaste al olvido que la dictadura, así sea del proletariado, no puede engendrar libertad, pues está orientada, según sus adalides, a construir un poderoso Estado centralizado, acariciado morosamente por el señor Marx y sus amigos dogmáticos; que la lealtad al Estado es incompatible con el socialismo, que la revolución política y la social deben ir juntas y que el socialismo sin Estado es la esencia del anarquismo nuestro; que la abolición del poder político es un postulado central de nuestra lucha, pues aspiramos a una reorganización social de abajo para arriba, sabiendo que la operación inversa es y ha sido nefasta; que el gobierno de los hombres libres ha de ser mera administración de los asuntos comunes; que el instinto popular es la mejor guía en la lucha contra la opresión; que la abolición del Estado y de la Iglesia es la condición primera e indispensable para la emancipación efectiva de la sociedad y que hay una diferencia radical entre los revolucionarios autoritarios y los libertarios, aunque la meta de ambos sea la misma, es decir, la creación de un orden social nuevo, basado exclusivamente en el trabajo productivo, en condiciones económicas iguales para todos, es decir, en condiciones de propiedad colectiva de los medios de producción. La gran diferencia es que los marxistas autoritarios optaron por desarrollar y organizar el poder político y nosotros elegimos la organización social, anti política por definición. Ellos van tras el asalto al poder; nosotros no anhelamos sino verlo destruido, aniquilado por siempre: nuestra consigna central ha de ser por tanto, liquidar el Estado. Tu negligente desmemoria, tu frivolidad se olvidó todo esto y, ya sin amarras, bogaste a merced del viento, que se convirtió en terrible tormenta.

Tampoco fuiste capaz de recordar la necesaria igualdad, económica y social y no sólo jurídica, que han de alcanzar las mujeres respecto a los varones, ni la moralidad transparente de la libre unión matrimonial, ni que los niños

no son de la propiedad de nadie y que sólo pertenecen a su propia libertad futura y que los derechos de los padres han de limitarse a una autoridad suave que no atente contra su moralidad, su desarrollo y su próxima libertad. Olvidaste asimismo que una educación universal e igual para todos es una reivindicación prioritaria de nosotros los libertarios; que la diversidad entre los seres humanos es fuente de riquezas de toda índole y la base principal de toda solidaridad. No tuviste presente que es necesario trabajar a fin de llegar a una especie de fraternidad intelectual entre la juventud instruida y el pueblo, extramuros de la escuela oficial en donde los maestros reproducen el vicio autoritario y la desconfianza mutua entre profesores y alumnos. Finalmente, olvidaste los consuelos y apoyos que la amistad representa y bebiste el cáliz del traidor hasta sus heces. Lo que viviste y aprendiste a mi lado lo olvidaste todo sin el menor dolor, sin ningún pesar y sin importarte nada.

Ahogándose en su propia vehemencia, Bakunin se pasó la manga de la blusa por la frente perlada de sudor y se mesó la cabeza con ambas manos, en un gesto de impaciencia y hartazgo, de irritación incontenida. Guillaume le ofreció tabaco, que rehusó sin apartar la mirada de Sergei Netchaiev, quien, al contrario de lo que hubiera sido de esperar, se incorporó con una sonrisa sarcásticamente ofensiva, irguiéndose retador ante el gigante.

Hubo un momento de insoportable tensión cuando Guillaume, con el brazo derecho extendido hacia el frente, hizo el gesto de rechazar al joven hacia la silla, y Bakunin, el de detenerlo, al tiempo que Sergei abría teatralmente los brazos diciendo: “¡Deberías felicitarme, agradeciendo lo que he hecho por ti sobre todo en esta última semana Mijail! ¡Eres tan pilma que no te das cuenta de la que te salvé, de la que te has salvado por los pelos, Michel querido! ¡No tienes remedio, mi obstinado amigo, ni lo tendrás nunca, viejo terco!”

Los dos camaradas, el Maestro y el apóstol, se miraron estupefactos ante la desfachatez propia de la habitual insolencia, temible por implacable, que Netchaiev sabía manejar magistralmente, como si fuera un viejo curtido por la experiencia del trato con sus semejantes, lo que de ningún modo podía ser factible, aunque sí muy sorprendente:

¿Quién era realmente este hombre? ¿Qué buscaba entre los libertarios ácratas de Ginebra? ¿A dónde quería llegar con sus maquinaciones, embustes y fantasías? Las preguntas que ya antes habían cruzado varias veces por la mente de cada uno de aquellos en ese momento afloraron en los dos al unísono, llegándoles a no poder apartar sus asombradas miradas del rostro del prevaricador, que exhalaba seguridad y aplomo a pesar de las enormes ojeras que circundaban sus ojos en la cara juvenil asentada sobre la cuadrada mandíbula, apenas azulada por la ya creciente y negrísima barba.

¡Con cuidado, Bakinin!, estás en camino de convertirte en un roñoso predicador de feria, lo que a tu edad es un tanto papetico, ¿no crees, querido?... ¡Eres imposiblemente pesado y nunca has sabido tomar el toro por las astas! ¿Será que en el fondo tampoco has podido dejar de ser el señorito rebelde y remilgoso de Pryhamukino, Mijail Alexandrovich? ¿Será eso o será que los alemanes ingleses de La Internacional aquellos intrigantes, lograron al fin derribarte interiormente y sólo quedan ya tus absurdas peroratas? Sea lo que fuere, ahora vas a tener que escucharme tú: hubiera preferido decírtelo en privado y no frente a este silencioso admirador predilecto, pero tú lo has querido así y será entonces como tiene que ser.

Me reprochas el olvido de tus prédicas necias, sin recordar cuánto aplaudías apenas hace unos meses mi indiferencia hacia tus abstrusas inquisiciones, diciéndome complacido lo “refrescante” que era para ti mi energía incontenible y mi juventud vitalmente alentadora para la causa, preferible a las teorizaciones de tus adustos y cómicamente misteriosos contertulios, de los que escapabas tan pronto podías para estar conmigo. El resto no quiero decirlo ante este señor tu amigo, pues no llegaría a entenderlo nunca. No te preocupes, pues del secreto a voces soy y seré como fiel perro guardián. Pero si yo he olvidado todo, tú en cambio no has aprendido nada, habiendo llegado a una edad en que hacerlo sería pedirle peras al olmo, a un olmo viejo y deshojado por cierto, carcomido por suspicacias y celos ridículos. Esa es la causa de que la gente se haya ido apartando de ti y te rehúya, pero eso no lo entiendes ni lo entenderás, viejo necio.

Guillaume, incapaz ya de contenerse, inspirado por una premonición y como impelido por un resorte, le abofeteó dos veces el rostro con fiereza, entre gritos y manotazos del ofendido y los bufidos espantosos de Bakinin, quien, en un segundo, apartó a los contendientes con la fuerza irresistible de sus vigorosos brazos, rechonchos y enormes:

¡Ya basta, Guillaume! No te atrevas a volver a tocarle, ya ha sido suficiente, ¡demonios! Somos dos y alguno podría sostener que se actuó aquí con cobardía. ¡No echés a perder ahora la oportunidad de desenmascarar plenamente a este infeliz! ¡No vuelvas a intervenir, camarada, no lo hagas! Déjalo decir lo que él espera que me conmueva, irrite, lastime y, después, podremos determinar lo más conveniente, ¿verdad muchacho? ¡Adelante pues con tu discurso!

Netchaiev, entretanto, borraba con el dedo índice izquierdo los hilillos de sangre que todavía le escurrían de las comisuras de su boca carnosa, mirando con ojos centellantes de ira a sus adversarios, desesperadamente preso en aquel cuartucho minúsculo y totalmente a merced de ellos, arrepentido amargamente de no haber opuesto la necesaria resistencia al Gi-

gante en *L'Arlequin*, sin acordarse de que era difícil que alguien se atreviera a enfrentársele cuando caía presa de furros incontenibles.

Reponiéndose en silencio durante un breve minuto, dijo al fin:

No te daré el gusto, nunca más, de verme implorando tu perdón, como en otras ocasiones que, seguramente, también prefieres no evocar, ni el de verme desgañitándome con excusas y subterfugios que ni yo me creía y a los que tú, inexplicablemente, acababas cediendo y consintiendo, pretendiendo olvidar mi falta, o lo que tú, con el criterio tuyo arbitrario y mudable, creías que lo era, exaltando el argumento escabroso de tu afecto por mí. Solo te diré dos o tres cosas y, con ellas, sabrás mi desapego absoluto hacia ti, total y definitivo.

Al principio me deslumbró tu manera desenfadada y optimista de ver las cosas bajo una luz irónica y compasiva a la vez y tu capacidad de niño para hacer un juego divertido y alegre de todo, aun en las peores situaciones, algunas vividas contigo y muchas a mí relatadas con tu ingenio imaginativo y, por qué no decirlo, singularísimo. Por supuesto que me rendía a tu influjo, impresionado por tu prestigio y oficio en los asuntos que nos importan, frente a tu indudable valentía, sin algo más que mero arrojo y más que puras agallas. Tu audacia ha sido probada en tus hechos y con tus escritos, no cabe duda. Recuerdo tu insistencia en que la suma de los esfuerzos libertarios sería no solo cuantitativa, sino cuantitativa y la idea de que el pacto social que hay es entre los explotadores, a fin de oprimir a la mayoría, reforzada por la herencia de la riqueza, idea que te embroncó con Marx y su socio.

Recuerdo también tu denuncia a la ley del Estado como producto causa y efecto de la desigualdad que el poder político resguarda y contribuye a reproducir ayudada por la inercia de la tradición y la superstición. Todo eso lo tengo presente hasta el día de hoy, así como también la necesidad de que el revolucionario esté cerca del pueblo explotado y desorganizado y que no debe perderle de vista que la economía es el fundamento más profundo del orden social y que todo gobierno es indefectiblemente abuso y corrupción, nada del “mal necesario”. Toda esa palabrería, ¿de qué sirve si no desemboca en la acción? Para mí, ésta es la única cuestión: es preciso inocular terror por doquier, hasta que este mundo odioso vuele en pedazos por los aires, ayudado por artilugios que matan de veras y no con el papel y la tinta tuyos, pobre Mijail, Michel querido. Después, todo cambió y dió un giro completo. Ese amor incondicional a la libertad, que presumes tanto, no rigió en tu modo de actuar conmigo al pretender sujetarme como perrillo faldero, confundiendo mi juventud con una pasiva aquiescencia a tus dictados caprichosos. Como ya lo dijiste yo confundí contigo muchas cosas pero tú equivocaste el tuyo, el objetivo y no pudiste cobrar el trofeo: mi obediencia.

Mijail no perdía una palabra de estas, que hacían nublar su mirada profunda y azul, y entrecerraba los ojos fijos duramente en el réprobo locuaz,

que se había crecido al castigo. Le resultaba ahora repulsivo, y ese sentimiento súbito comenzó a sumirlo en una tristeza deprimente. Guillaume no ocultaba su malestar impaciente por llegar al final de todo eso mientras encendía un cigarrillo tras otro.

Debo decirte que al conocerte me pareció increíble que el Gran Señor de la Conspiración y el Secreto no se tomara el trabajo de comprobar la historieta de mis persecuciones, prisión y fuga, falsa de principio a fin. ¡Me desilusionaste Michel, me defraudaste como nunca lo hubiera imaginado! Comencé a comprender que en cuestiones no tenías la destreza que se te atribuía. Supe, en consecuencia, que podría seguir usando del engaño contigo. Para ser complotista eras un perfecto genio creyendo que en este mundo, subterráneo, religioso y sórdido, todos se mueven desinteresadamente, guiados por ideales que a ti y sólo a ti te parecen irresistibles. Vi tu punto flaco y acometí contra ese flanco: una barnizada de ideales hacen que hechos y personas brillen para ti bajo una nueva luz, aunque en el fondo sean egoístas o reprobables. A ti el barniz te bastaba: apaciguaba tu conciencia y te permitía seguir adelante con los proyectos de tu personal apocalipsis. Yo me limita en el día a recitar a todos mi “Catecismo”, es decir, el tuyo y, por la noche por así decirlo, abjuraba de él y recobraba mi auténtica naturaleza. Aquello no eran solo disipaciones: era una “cura nocturna” de la farsa diurna, un ajuste de cuentas con ¡los libertarios!, tus seguidores ineficaces hasta con tus miopes camaradas ciegos de tanta relojería, cuyo pulso es firme sólo en el taller, incapaces de fiereza. Y con ellos querías adelantar el Fin del Mundo, con Vogt y Reichel! Ginebra, Michel querido, es un refugio y el mundo es un desierto y tú tomas una por el otro y así no se puede, como tú no has podido. En cambio, yo pude hacer lo que estaba obligado a cumplir ser tu sombra, neciamente inseparable de ti.

Cuando me di cuenta que Ivanov ganaba lugar preferente en tu ánimo voluble, supe que tendría que remover el obstáculo.

Ivanov, pobre como una rata, guarecido tras los gruesos cristales de sus anteojos desde los que arrojaba una mirada dura, helada sobre el mundo que no le satisfacía, extraviado entre teorías y distingos no alcanzaba a comprender esas metafísicas de la predilección no solo tuya y de él sino también de tus filósofos del no-poder, que vivían de tus migajas intelectuales y pecuniarias. Lo maté con mi revólver, pero no lo hice sólo. Me lo creas o no, lo hicimos entre Nicolaiev Kuznetzov y yo; huí y ellos cargaron con el muerto. Sin los dos tuyos no hubiera sido posible aquello. Así que ya sabes: a tu delfín lo mató tu propia corte, ayudada por mí, allá en nuestra tierra, en donde detuvo la policía a trescientos, enjuiciando a ochenta y cuatro. Te ahorro detalles pero te confesaré que Ivanov se resistió como los buenos y que, a pesar de haberle lastrado con piedras y con lo que tuvimos a mano, subió su cuerpo a la superficie de la charca al día siguiente, cubierto de algas, híbrido monstruoso, una medusa chorreante y viscosa.

Bakunin no dijo una palabra; enrojecido el rostro iracundo, pegó un manotazo en la tosca mesa del despacho de Guillaume y escupió a los pies de Netchaiev, quien sonreía satisfecho de su obra. Guillaume le alcanzó un vaso y Mijail lo apuró de un trago, al cabo del cual enrojecieron sus ojos, a punto de desbordarse. Se contuvo, y en cosa de segundos, recobró cierto aplomo, cuando menos en el rostro, dispuesto a concluir con esto, ocurriera lo que ocurriera, obligado a escuchar hasta el final.

El envenenamiento de Ogarev, que fracasó también, fue obra mía, inoculando la sustancia con hipodérmica a través del corcho de la botella de oporto del exquisito amigo tuyo. ¡No lo imaginaste nunca no es cierto? Lo anterior es nada junto a lo que vas a oír enseguida:

Con las dificultades que estorban el camino a todo estudiante pobre, hijo de un antiguo siervo como yo, logré ingresar en la Universidad, en San Petersburgo. Leí a Babeuf y su “Conjuración de los iguales” y los artículos de Blanqui, que nos entusiasmaban. El movimiento estudiantil de aquellos años fue orientado hacia la izquierda gracias a esfuerzos con lo que me comprometí entonces, al igual que el mundo de las sociedades herméticas, fue con la única atmosfera con la que me avine. Al destacar, la policía de Alejandro me fichó y, comenzó a perseguirme, obligándome a esconderme en Moscú. No había más remedio que huir y llegue a Ginebra en 1869. Busqué encontrarle. Te hallé en esos momentos depresivos que te meten en cama durante semanas. Serví para despabilarte y ponerte de nuevo en circulación. De la noche a la mañana recuperaste tu entusiasmo y tus fuerzas. Crecientemente la extraña simbiosis cerró el cerco que nos tendimos los dos. Tenía yo veintiún años y ya era para ti, según tus propias palabras “el conspirador perfecto”, con aquel “diable au corps” distintivo el símbolo de una elección predestinada, eso que gustaba de decir también Calvino en estas mismas callejuelas, entre las que nos dejamos vivir para que otros puedan tramar las vías de un mundo nuevo, los que vengan después de nosotros.

Tú y yo, rusos errantes, demorados en Ginebra, somos perfecta y totalmente eso, somos tan típicamente rusos, sentimentales, temperamentales, voluble como repiten por aquí. Amor y cólera nunca separan sus aguas en el océano de nuestra alma, insondable y oscura. Supersticiosos, heroicos a ratos y por momentos, desesperados, nihilistas, dicen ahora los pedantes. Ahora sabrás como “el Cielo permitió que yo te salvara” como se dirá en la Madre Rusia, esa Madre que no nos permite a ti y a mi vivir en paz, madre abatida y subyugada por un tirano tras otro, que anhela encontrar la luz que le robaron desde la noche de los tiempos y que, creemos, nos llama a la tarea de su liberación. Esa es nuestra mayor fantasía y nuestro fatal infortunio, el destino nuestro que nos tiene entre sus garras y nos ha empujado hasta aquí, a las riberas del Lago, indiferente ajeno, inmaculado.

¿Recuerdas lo del “Catecismo Revolucionario” con el que pretendías prestigiarme entre el círculo de tus allegados exilados, atribuyéndome una autoría que siempre fue únicamente tuya? El revolucionario es un hombre condenado, sin intereses ni sentimientos personales, sin ni siquiera un nombre propio. Sólo tiene una idea: la revolución; ha roto con todas las leyes y códigos morales del mundo civilizado. Si sirve en este mundo y pretende formar parte de él, sólo lo hace con el propósito de destruirlo más fácilmente; debe odiar por igual todo lo que lo constituya. Debe ser frío: tiene que estar dispuesto a morir, tiene que aprender a soportar las torturas y tiene que ser capaz de ahogar todos sus sentimientos, incluso el del honor en cuanto interfieran con su objetivo. Únicamente puede llegar a sentir amistad hacia aquellos que sirven a su causa; los revolucionarios de inferior categoría serán para él un capital del cual disponer... Esto fue escrito por ti, con todos sus puntos y comas y a mí me fue útil para liquidar a Ivanov, un capital del que pude disponer, siguiendo en esto tus propios consejos. Ya ves que nunca sabe uno qué maligno genio pueda salir de la botella que arrojamos al mar en la que bogan nuestras palabras sobre aguas desconocidas, finalmente enterrada en la arena de la playa remota de un país ignorado. En este confin del mundo es peligroso —decías a veces— dejar escapar de la botella el maligno genio de nuestras pasiones y obsesiones. Yo no tuve ese escrúpulo y conseguí mi propósito, así que no sé de qué te escandalizas Mijail Alexandrovich, ni porque no eres consecuente con tu dichoso Catecismo.

Cuando conocí a Cafiero en casa de Vogt percibí al instante que había en su reacción hacia mí algo que me halagó pero que me puso en guardia: el singular millonario, el opulento libertario, el del gran Hispano-Suiza bicolor y cromado, de un rojo y negro deslumbrantes, me miraba con extraña curiosidad, con un interés desproporcionado por mi vida y hazañas, que era solo un pretexto para acercarse a mí de otro modo, que no requiere para tú mayor explicación, pues sabes a lo que me refiero. Entre tanto, yo te tenía ya vigilado de cerca por Igor, el tuerto recadero tuyo, a quien había convencido pasarme un informe diario de tus idas y venidas por Ginebra. ¿Otra sorpresa, para ti Mijail Alexandrovich?

Supé por ti de la oferta de Carlo Cafiero para constituir en Lugano el “Centro Difusor Documental” título anodino para una suerte de cuartel general de la conspiración libertaria en los Alpes. Como recordaras, fui con él a visitar la villa magnífica a orillas de aquel otro lago. Ahí comenzó un asedio en toda forma, que me repugnaba pero del que supe sacar buen provecho. Me permitió ganarme otras voluntades, algunas útiles y otras muchas que solo fueron extravíos momentáneos, eso del alcohol y las drogas que hoy me reprochas ¡como si tú fueras un asceta, querido amigo, como si eso fuera para ti algo extraño y desconocido, algo que no va contigo! Lo que no va contigo es disfrazarte de calvinista, menos en Ginebra que en ningún otro sitio,

dicho lo cual soltó la risita nerviosa y despectiva muy suya.

Un perpetuo, insidioso recuento de tus errores y debilidades era la eterna cantinela de Cafiero, la que soltaba a raudales en toda reunión en la que yo estuviera, fuera de estudiantes eslavos de Zúrich, de rusos y ginebrinos, de refugiados recomendados por Herzen y Ogarev, en fin, cada vez que podía cargaba contra ti. Decía que un trabajo “serio”, como la traducción al ruso de “El Capital” de la tu otrora socio, te sacaría de dos problemas graves; los de dinero y los de tu desbordada fantasía antigermana, “germanofóbica” como dice él. Ya sabrás que a mí esto último me tenía sin cuidado; me parecía otra más de tus excentricidades, siempre escandalosas y vehementes y ahí además afloraba tu garra, mi querido y viejo león desdentado.

Al decir esto último, estalló de nuevo en la risita entrecortada, que se fue convirtiendo en un extraño ruido, como suerte de rebuzno horrisono.

Cafiero —prosiguió el traidor— logró que Marx autorizara la empresa y él, anónimamente, te hizo llegar una bolsa repleta de libras, sin que tu sospecharas que no era de Herzen, como se te hizo creer. Gastaste la suma con la típica celeridad de tu prodigalidad, en ocasiones conmigo. Pero verte inclinado, hora tras hora, sobre el texto marxiano acabó por serte intolerable, así que no me fue difícil convencerte de abandonar la tarea que, a ti y a mí nos estorbaba. No te complicaste mucho con todo esto: simplemente dejaste de lado un compromiso de moralidad burguesa, la ética del enemigo.

Cafiero y Costa habían fundado ya un partido: aquel Partido Anarquista Revolucionario, que te daba tanta risa; Cafiero lo sabía como también supo admiración de Malatesta por ti, le sublevaba la envidia y el rencor, que fue creciendo hasta donde tú no puedes imaginarlo siquiera. ¡Quien nos da por alternar con aristócratas, aunque lo sean tú y Kropotkin. Un día asombrará la pequeña historia de la aristocracia refugiada en Ginebra, empeñada en incendiar al Mundo con una Revolución Universal, que sepultase para siempre a todos los que viven de privilegios y a costa de los apuros de los demás. Acabarán diciendo que preparaban, con su ocio, la *parusia* de la libertad niveladora, por supuesto... ¡Libertad...! ¿Qué saben los zánganos lo que es no tenerla desde siempre cuando tus sangre todavía no es todavía tu sangre, cuando alguien respira por ti... hijo, nieto, padre y abuelo de siervos, de esclavos? Esto me lo sé yo en propia carne y entre paroxismos de odio y resentimiento, como dirían tú y la tribu decadente a la que has hasta hoy persuadido de tus ocurrencias odiosas, que acabaron por matar al italianito *cordon blue*. Garibaldi vio algo torcido en Cafiero y lo mantuvo a distancia. Tú, en cambio, le abriste tus puertas de par en par, sin tomar ninguna precaución, con la ingenuidad temeraria de un niño que nunca has podido dejar de ser, atraído por el cebo de unas riquezas que soñabas poner al servicio de tu “Gran Catecismo:

Cafiero llegó a confiarme lo “deseable” que sería que desapareciera de escena, antes de seguir hundiéndote entre contradicciones, diciéndolo con el gesto beatífico, falsa unción libertaria. Supe entonces que me utilizaría a este fin, creyendo que podría comprarme para sus propósitos, primero el político y después el carnal, del que no había desistido a pesar de mi rechazo. Supe también que tendría que matarle por afecto a ti, lo creas o no por cariño a mí mismo, pues aquel llegaría hasta la delación a la Ocrana con tal de castigar mis negativas a sus necesidades románticas. Estaba seguro de que un día, acompañado de las monumentales notas de “Nabuco” entraríamos triunfantes en Roma. ¡El muy estúpido...! Acabó confesándome que para hacerte a un lado exhibiría al mundillo de exiliados y a la AIT de Marx-Engels y compañía, tus despilfarros y tus hurtos, con pruebas, con pelos y señales, calculando que así que te marginaría para siempre pues mostraría a los esforzados y estoicos anarquistas tus costumbres costosas y tus lujos y licencias inalcanzables para tu tropa, que abjuraría de ti, repudiándote ya sin remedio. En el fondo, aquel falsario estaba gobernado integralmente por una lascivia desesperada y repulsiva. En l’Hotel Anglais me representó el último de sus numeritos sobre ese designio. Harto de él, me escabullí de madrugada y el aire puro de los altos robles y los pinos fragantes de *Mon Repos* me aclaró una cosa: tendría que “eliminar el obstáculo” o él movería las piezas primero. La fría silueta del anfiteatro montañoso recortándose en el horizonte, sobre el confín del Lago al amanecer me imponía y su rotunda presencia eterna confirmó mi resolución. Era cosa solo de encontrar la ocasión propicia para llevarla adelante.

Y la ocasión acabó por llegar. Hoy lo encontrarán ahogado en la piscina pompeyana de Villa Diodati que arrendó anónimamente hace meses. Puedo decirte que luchó por su vida hasta lo último, pataleó y manoteó, en carne viva la piel de las manos sanguinolentas, el rostro amoratado de la asfixia final y los ojos saliendo de sus orbitas, incrédulo y aterrorizado. Un estertor horrendo y todo terminó en silencio, solo roto por el rumor del chorro de agua del dorado grifo de la enorme bañera contra el que se había desnucado, tiñéndola de un rosa verdoso espectral.

Salí de ahí furtivamente. Sabía por él de tu cita en Coligny y sabía que tú no esperarías toda la noche. Colegí que harto de esperar, regresaría a tu guarida de la Porte Cornavain, no sin antes reconfortarte en “L’Arlequin”. Valiéndome del cocinerito aguarde tu previsible llegada para sorprenderte, anunciándote que, al fin, eras libre, por lo menos de la asechanza italiana. El resto lo estamos viviendo tú y este pobre Guillaume, tan ajeno a ese otro mundo, el tuyo, el de Cafiero y el mío. Así pues, me debes ésta Mijail Alexandrovich, ¡no lo olvides nunca!

Bakunin temblaba convulsivamente al final del relato del homicida, confundido, incrédulo, hastiado de fingimientos y mentiras, harto de los rencores y los reproches del “chico admirable”, mirándolo asombrado pa-

rapetado tras su sonrisa chueca y su aire de perdonavidas. Estaba estupefacto ante el rumbo que habían tomado las cosas. Guillaume hacía lo posible para mantenerlo erguido, lo que la corpulencia de su compañero dificultaba. Aprovechando la momentánea distracción de sus captores, Netchaiev los hizo a un lado, y de un salto y con un empujón violento salió veloz del cuartucho, hasta ganar la calle y perderse finalmente entre los vericuetos del laberíntico Paquis. Más tarde se sabría que el zar había conseguido su entrega, internándolo de por vida (que duró diez años más) en el rincón más siniestro de la fortaleza de Pedro y Pablo en San Petersburgo, olvidado del mundo cuando le llegó la muerte en solitario.

Desde aquella terrible ergástula rusa, Netchaiev continuó conspirando sin descanso, en un clima nacional de atentados frustrados contra el zar. Él no, pero otros sí dieron en el blanco: el fiscal de Kiev y el gobernador de Kharkov, el jefe de la gendarmería. Era la diseminación del terror, entendido como “detonador de un espontáneo levantamiento general”. Al séptimo año de su condena, golpeó al general Popov, quien le visitaba en su celda, a fin de invitarle a ingresar a la Ockrana, la temible policía política de los Romanoff, causando que al revoltoso le encadenaran al muro, durante dos años. Entretanto y como pudo, escribió una insolente carta al zar, lo que colmó el vaso rebosante de su altivez suicida. Netchaiev ideó entonces ganarse a sus carcelarios, monologando en voz alta todo el día, a fin de que sus palabras hicieran vacilar lealtades y disciplina. Fue convenciendo a todos uno por uno y, al final, varias decenas de guardias habíanse convertido en confidentes del “muchacho de oro”, obteniendo de ellos libros, lápiz y papel y noticias del exterior. En medio de grandes dificultades, fue armando el atentado rocambolesco contra Alejandro II, logrando su propósito. Lo restante dejémoslo indistinguido entre la confusa niebla de su lenta agonía.

CAPÍTULO DECIMOSÉPTIMO

PROUDHON, REVOLUCIONARIO MARGINADO POR LA REVOLUCIÓN

Es hora de examinar la obra de Proudhon, *El principio federativo*. Quien habla en ella es la tradición revolucionaria, venida de los *enrages* de 1793, de los tejedores de la seda de Lyon y de la confluencia de ideas, económicas y políticas, que cristalizan en el autor de la sentencia “la propiedad es un robo”, del linaje de Rousseau.⁶²⁶

El autor de *El principio federativo* no había dudado en sostener, con notable perspicacia (como lo advierte el profesor Joll, de Oxford), que

ser gobernado significa (y hoy más que nunca) ser observado, inspeccionado, espiado, dirigido, legislado, regulado, inscrito, adoctrinado, sermoneado, controlado, medido, sopesado, censurado e instruido por hombres que no tienen el derecho, los conocimientos ni la virtud necesarios para ello. Ser gobernado significa, con motivo de cada operación, transacción o movimiento, ser notado, registrado, controlado, gravado (y hoy también grabado) sellado, medido, evaluado, patentado, autorizado, licenciado, aprobado, aumentado, obstaculizado, reformado, reprendido y detenido. Es, con el pretexto del interés general, abrumado, disciplinado, puesto en rescate, explotado, monopolizado, extorsionado, oprimido, falseado, intimidado, golpeado, desmesurado, estrangulado, encarcelado, juzgado, fusilado, condenado, deportado, flagelado, vendido, traicionado y, por último, sometido a escarnio, ridiculizado, insultado y deshonrado. ¡Esto es el gobierno, esto es la justicia y esto la moralidad!⁶²⁷

No es necesario subrayar la repugnancia de Proudhon, Bakunin y Kropotkin por el Estado, cualquiera que fuera, y también por todo gobierno, sin distinción alguno. De ahí el desencuentro con Marx y los restantes estatolatrías de cuño hegeliano. Queda indeleble en la memoria la imagen de Pierre-Joseph

⁶²⁶ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, cit.

⁶²⁷ Joll, James, *Los anarquistas*, Barcelona, Grijalbo, 1977, p. 70.

entregado en los días de 1848 a la tarea de descuajar, junto con sus “*barricadistes*”, un árbol, el único acto material revolucionario con el que expresó su voluntad militante y su convicción de que había que actuar para hacer efectivo el ¡Ya basta!, que atronó en aquel año a lo largo de Europa, incendiada por los cuatro costados. El desencanto y la frustración fueron el platillo postrero del banquete revolucionario “*quarantehiutard*”, tanto que Proudhon, casi al límite, declaró: “Voté contra la Constitución no porque contenga cosas que yo desapruébe o porque no contenga las que yo favorezco; voté en contra ¡precisamente porque se trata de una Constitución!”⁶²⁸

Fijó así su posición ante el mundo de la legalidad burguesa y del reformismo contemporizador, que en nada podía contribuir a mejorar la condición obrera ni mucho menos ayudar a recomponer a la sociedad desde sus cimientos, cosa la única realmente importante para Proudhon y los revolucionarios socialistas, utópicos, científicos o metafísicos (que ya daba lo mismo cualquier etiqueta).

Estuvo imbuido de la convicción que hace del hombre una criatura esencialmente violenta y destructiva: la innata violencia de los seres humanos, irracionales y caprichosos. Pero igualmente estuvo persuadido de que la violencia no era —se lo dijo claramente a Marx— el único medio de reforma social, puesto que la acción violenta conduciría simplemente a la fuerza y a la arbitrariedad, en manifiesta contradicción con los propósitos de toda revolución. Thoreau, Tolstoi y Gandhi llevarían esta percepción hasta sus últimas consecuencias.

Proudhon predicó el abstencionismo electoral, y su desconfianza en los procesos políticos burgueses permeó durante años la organización sindicalista francesa, que pronto exigió candidaturas obreras independientes como condición para acudir a las urnas.

Proudhon propuso boicotear las elecciones porque pensaba “que el proletariado en el régimen capitalista no debe ocuparse de otra cosa que de su propia organización, a fin de preparar la revolución social”.⁶²⁹ Es la consigna de separarse y de alejarse, el “*alejamiento radical*” de la burguesía, traidora y acomodaticia, que ya había dado muestras de las bajezas de que era capaz en 1848.

Una profunda fisura, una grieta muy honda dividiría desde entonces a la sociedad francesa y daría la pauta para el acomodamiento, a uno y otro lado, de las fuerzas políticas galas. La crisis de representación que hoy re-

⁶²⁸ Ricardo Flores Magón, entre nosotros, lo emularía con su opúsculo: “Muera la Constitución” (la del 17).

⁶²⁹ Gómez Casas, *op. cit.*, p. 20.

corre el mundo puede reconocer sus orígenes en aquella ruptura social, que enemistó a trabajadores y capitalistas, a las izquierdas contra la potente derecha francesa, la de “Action Française” de Maurras, infelicísima memoria que hoy se cobija en el partido de los De Pen, xenófobo, racista, falsamente cristiano, sin más capacidades que las de sus pobres recetas autoritarias ante el conflicto social.

Gómez Casas acierta al distinguir entre Marx y Proudhon el carácter realista de este último, atento observador y amante de la naturaleza desde su primera infancia, tan rousseuniana, cuya pluralidad multiforme selló su pensamiento social: “es un hombre real, que parte del conocimiento de la Naturaleza, crece entre el pueblo, trabaja con sus manos; Marx fue en cambio y siempre un hombre abstracto, una suerte de domine de escuela secundaria”.⁶³⁰

Para Proudhon, el mundo moral como el físico reposan sobre una pluralidad de elementos; de la contradicción entre ellos resultan la vida y el movimiento del universo: “Quien dice organismo dice complicación, dice pluralidad, dice contrariedad, independencia”.

El pensamiento sociológico de Proudhon —afirma Jean Bancal— no puede llegar a constituir un sistema, sino un programa de acción, que tiende a organizar y disciplinar el pluralismo de la naturaleza y el social “sin empequeñecerlo ni esterilizarlo” (Gómez Casas), que tenderá a hacer de la sociedad real una sociedad institucional, de la justicia natural una justicia mutua, a transformar la fuerza en esfuerzo, las conexiones en relaciones, el culto en cultura, el poder en capacidad.

Es un empeño que prosigue la lección de Kant en el sentido del *sapere aude* que caracteriza toda ilustración a partir del siglo XVIII. La lucidez y capacidad analítica de Proudhon lo llevó a enunciar la ley de la plusvalía veintisiete años antes que Marx en su libro *Contradicciones económicas*, una de las treinta y ocho obras de su descomunal productividad, amén de catorce volúmenes de correspondencia, seis de carnets o notas y tres de artículos seleccionados. ¡Qué esfuerzo para el autodidacta, humilde y estudioso, con qué tesón ascendió al mundo del pensamiento teórico, sin abjurar del suelo popular nutricio que le dio origen!

La realidad viviente en su fértil contradicción reveló para él la existencia de haces de fuerzas asociativas y organizativas, *Las Series* que atraviesan, subtienden y disciplinan el movimiento dialéctico de las cadenas antinómicas ya si su dialéctica, alejada de la hegeliana, no operará ya geométricamente sino por complementariedad, implicación mutua, polarización y re-

⁶³⁰ *Ibidem*, p. 22.

ciprocidad de perspectiva: esta *dialéctica serial* es uno de los más importantes hallazgos filosóficos de Proudhon, al decir de Gómez Casas.

La división es la primera ley de la existencia; la segunda es la *distinción* por grupos de la cantidad dividida. La física y la química nos ofrecen, en una división llevada al infinito, colecciones, grupos, progresiones. En el reino animal y vegetal todo es género y especie, diferenciación, progresión, seriación; de ahí la ley serial, que no es nada sustancial ni causal, sino el orden, el conjunto de relaciones o de leyes: la Serie es la ley suprema que gobierna la naturaleza, da forma a nuestros pensamientos, corrige juicios y constituye la ciencia. Su definición pudiera formularse del siguiente modo: “es la intuición sintética dentro de la diversidad, la totalización a partir de la división”.

“Descubrir una Serie es percibir la unidad en la diversidad, la síntesis en la división. No significa crear el orden, sino hallarse en presencia del mismo y por el despertar de la inteligencia, recibir su imagen”.⁶³¹ Gómez Casas postula que “al aplicar la dialéctica serial a la noción de clase, podemos llegar a una conclusión, que corregiría a Marx e implícitamente, a Hegel: el motor de la historia no es sólo *la lucha de clases* sino también y acaso primordialmente, *la lucha al interior de las propias clases*, tomadas en su división o composición real”.

Un concepto igualmente importante, la acción organizada, es obtenido al proponer que *toda idea tiene su origen en una relación real revelada por una acción y percibida de este modo por el entendimiento*. Es este sentido, el trabajo, acción sobre la materia que ejecutan hombres asociados, es el origen del saber. Todo conocimiento ha surgido del trabajo, y debe servir al trabajo. La idea no es, como quieren los filósofos metafísicos, una revelación gratuita; la idea puede convertirse en elemento complementario para *la creación continuada, operada por el espíritu a imagen de la naturaleza*. Es el ideorrealismo proudhonista.

Hay, además del trabajo individual, las “fuerzas colectivas”, propias de grupos, clases y comunidades, que son mucho más productivas que la mera suma de fuerzas individuales. Son ellas las que imprimen valor económico: los capitalistas son explotadores y opresores porque retribuyen el trabajo individual, pero no pagan costo de la enorme fuerza del trabajo común en simultáneo, análisis que anticipa el marxista de la plusvalía.

Para Proudhon, el taller es la unidad básica de la organización del trabajo, y es ahí desplegada la suma de esfuerzos individuales y obtenido el resultado del esfuerzo en común, donde halla su fundamento el derecho a la autogestión, que llevará a la opción por el mutualismo y la federación de la propiedad. Son ecos de Herzen.⁶³²

⁶³¹ *Ibidem*, p. 30.

⁶³² Véase el capítulo relativo a Herzen.

La sociedad imaginada, surgida de la revolución social, adoptará la forma de federación agrícola-industrial. La propiedad deviene un concepto y una institución jurídica relativizada por el juego de las fuerzas sociales y por el influjo de las relaciones entre los hombres, que llevan a concebirla federada.

La mutualización federativa de la agricultura supone propiedades individuales asociadas en conjuntos cooperativos, reagrupados en una federación agrícola. Al igualar como agentes del cambio revolucionario a obreros y campesinos se anticipó Proudhon a Marx y, de nueva cuenta, hasta que hubo marxistas socialdemocráticos, los agricultores fueron mal vistos por los revolucionarios urbanos, siguiendo el mal ejemplo del famoso dueto londinense y sus fantasmagorías, que no fueron pocas ni fueron inocentes: la más famosa, de trágicas consecuencias reales, la “dictadura del proletariado”, el mayor engaño del siglo XX, con Cuba y Corea como prolongaciones epigonales en el XXI, ajenas a las ideas-fuerza de Proudhon, libertarias y fraternizadoras, aun cuando fuera ya en su tiempo imposible toda alianza con la burguesía venida de la conmoción de 1848.

La democracia industrial es otra de aquellas ideaciones: la mutualización de la industria —glosa Gómez Casas— desembocará en una *socialización federativa de la industria*, es decir, en un conjunto de propiedades colectivas de empresas, concurrentes entre ellas, pero asociadas en una federación industrial.

Sabía Proudhon que toda disminución o entorpecimiento de o a la propiedad privada sería inmediatamente rechazado y combatido por los pequeños propietarios y artesanos franceses, que hacen de ella casi una religión salvífica; de ahí que, aun cuando fuera “un robo”, no había por qué alarmar a quienes eran dueños de porciones ínfimas del botín resultante, ni espantarlos con colectivizaciones coactivas. Es que Proudhon escribió mirando siempre a la ventana y viendo pasar delante de ella la vida; no lo hizo nunca ensimismado en las bancas de la Sala de Lectura del Británico, con la vista clavada en las miles de páginas de abstrusos tratados.

En la sociedad de la nueva era, la Compañía Obrera será el arquetipo de la empresa industrial autogestiva, (como en la antigua Yugoslavia de Tito). Con su colectivismo liberal y a-estatal, Proudhon buscó escapar de los extremos: la feudalidad económica por un lado y el estatismo integral por el otro. Para liberar a los trabajadores tanto de la alienación capitalista como de la estatista, Proudhon recurre al mutualismo.

El carácter de la propiedad en la anhelada Federación Agrícola-industrial es peculiar: no puede disolverse, pues reposa en la atribución de la propiedad de los medios de producción al conjunto de la sociedad económica, a cada región, a cada grupo de trabajadores y a cada obrero y cada campesino, al mismo tiempo, al unísono. Los individuos pueden pedir el recate de su parte, pero no de la federativa, que permanece en su unidad e indivisibilidad.

El principio político de estos principios económicos jurídicos es el federativo, sinónimo de mutualidad: es decir, la pluralidad, autonomía y autogestión de la vida económica exige un ámbito político inspirado por idénticos principios.⁶³³

Proudhon escribe: “Aquí las masas trabajadoras son real y positivamente soberanas. ¿Cómo podrían no serlo? El organismo económico les pertenece por entero. ¿Cómo pues, siendo dueñas absolutas de las funciones orgánicas, no le serían también de las funciones de relación?”

Llegará a concluir que todo consiste en transformar la nación en provincias autónomas, autoadministradas con fuerza e influencia suficiente para salir adelante. El *Contrato de Federación* siempre reservará más a los ciudadanos que al Estado y a las autoridades municipales y provinciales que a las centrales: las atribuciones federales no pueden exceder en número ni en importancia a las de las autoridades comunales y provinciales, bajo pena de despotismo.

El Estado queda relegado a la función jurídica de arbitraje, con el papel de incitador, facilitador, fomentador, incentivador, un Estado en retirada que jamás ejecuta nada por sí mismo; administra los trabajos y los bienes de toda la nación, que es como una gran sociedad, de la que todo ciudadano es accionista. “El *pathos* del sistema reside en una equilibrio de la autoridad y la libertad en orden siempre progresivo”.⁶³⁴

Las reflexiones proudhonistas acerca del sufragio pueden ser de gran provecho en estos días de democracia procedimental electoral si se recordaran con la seriedad que merecen, sobre todo la denuncia premonitoria:

Una vez que hube puesto los pies en el Sinaí parlamentario había dejado de estar en relación con las masas: a fuerza de absorberme en mis trabajos legislativos, acabé por perder de vista las cosas corrientes. Es necesario haber vivido en ese aislador llamado Asamblea Nacional para llegar a concebir cómo los hombres que ignoran de la forma más absoluta el estado de un país son casi siempre los que lo representan.⁶³⁵

La fórmula de Proudhon distingue dos fases: debe procederse en cada materia a la emisión de un voto y su contravoto (pues todo voto implica un debate contradictorio). “Luego, debe buscarse la síntesis de los opuestos en ésta, la que debe ser votada, pues expresa la conciliación inicial de las opi-

⁶³³ Gómez Casas, *op. cit.*, p. 38.

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 43.

⁶³⁵ *Ibidem*, p. 42.

niones lo que permitiría estar más cerca de la verdad y del derecho, ya que hacer votar solo entre un sí y un no significa únicamente organizar, antes o después, la Tiranía”.⁶³⁶ Ojo con las consultas populares tramposas y los referendos amañados.

Aunque a Gurvitch le parece excesiva la preocupación de Proudhon por la ley y el derecho, ésta lo singulariza entre los restantes revolucionarios y publicistas de su época y abona la seriedad con la que enfrentó su construcción utópica, tarea de la vida entera del recluso de Sainte-Pelage.

En la Republica federativa ha de erigirse una oficina de jurisprudencia, que resulta en realidad un centro de documentación histórica, jurídica, económica política y estadística, para ilustrar a los representantes políticos en sus trabajos. Más aun: debían ser sometidos a cursos y evaluaciones, cuya reprobación tendría como consecuencia inmediata ser suspendido del cargo y reemplazado por un suplente menos lerdo. Esta sí que sería una novedad constiucional.

Es democracia la suya fiel al protocolo socrático: diálogo racional y mayéutica (antes que afiches publicitarios, discursos vacuos y votos insensatos, la vieja utilería del circo periódico ilusionista al que ha quedado reducida “la democracia” de acá y de todos lados, que compra y vende votos como si fueran aguacates, nunca baratos).

El instinto juridizante de Proudhon lo empuja a postular un nuevo derecho, el derecho económico, fundamento del derecho federativo, pues lo legal se finca siempre en lo económico, al igual que ocurre con la política. El derecho económico está constituido por los preceptos mutualistas, recordando que hay mutualismo cuando los trabajadores de una industria, en lugar de trabajar para un empresario que les paga quedándose con la plusvalía, trabajan unos para otros, contribuyendo a un producto común cuyo beneficio distribuyen entre ellos.

Un contrato social extendería y rejalaría las mutualidades en el plano local y, acaso un día, en el internacional. Esos contratos sociales (contratos colectivos, acuerdos gremiales y sindicales, regulaciones y procedimientos) revisables periódicamente, controlarían y armonizarían la totalidad de la economía, construyendo así un espacio autónomo, sin injerencia alguna del Estado; es el derecho frenando, acotando y disminuyendo al Estado voraz e insaciable, es el derecho recortando al derecho.

Y como el derecho nada vale sin un ideal de justicia, Proudhon se empeña en formular una fundamentación suficiente de ella, acorde con sus intuiciones. El hombre —explica al respecto Gómez Casas— siente al mis-

⁶³⁶ *Idem.*

mo tiempo su dignidad, percibida en sí mismo, y la del resto de los seres humanos, que es el principio de una moralidad superior a su propia persona. Dicho principio es inherente a cada hombre, y no lo recibe de nadie exterior a él; es la forma propia del alma humana.

Gracias a dicho inmanentismo laico, el conocimiento de lo justo y lo injusto resulta del ejercicio de una facultad especial y del juicio de la razón sobre la conducta a seguir. “De manera que para determinar *la regla de las costumbres* basta con observar *la fenomenalidad jurídica* a medida que se va produciendo en las hechos de la vida social”,⁶³⁷

Quien dice justicia dice equilibrio de fuerzas en lucha, ecuación de pretensiones encontradas. Las revoluciones son manifestaciones sucesivas de la justicia a lo largo de la historia, y, por ello, toda revolución tiene como punto de partida una revolución anterior.

La revolución de hace dieciocho siglos se llamó Evangelio. Al proclamar la igualdad de los hombres ante Dios, el cristianismo creó el derecho de gentes y la fraternidad de las naciones. Hacia el siglo XVI estalló la revolución filosófica que proclamó la igualdad de los hombres ante la Razón. Después de la revolución religiosa y filosófica sobrevino, en 1789, la revolución política cuyo dogma fue la soberanía del pueblo y la igualdad ante la ley. Por fin, la revolución se ha hecho económica; significa, como todas las anteriores, una contradicción con el pasado y el derribo del orden establecido. Sin esa transformación completa de los principios y de las creencias, no hay revolución.⁶³⁸

Radicalismo, pero uno de principios y creencias, afín al espíritu francés; historicismo, optimista y fructífero, a pesar de Popper, a quien no le gusta nada que no sea “Sociedad Abierta”, aunque también ésta resultará en un nuevo “historicismo”, el del grotesco “fin de la historia”, un dogma más del reaganismo tatcherista de infausta recordación.

Después viene el problema mayúsculo del éxito de la revolución, *exploración* de fuerza, evolución de adentro hacia afuera, obra anónima, de todos y de nadie en particular, pues el éxito debe traducirse en la eclosión⁶³⁹ de las partes que la hicieron orgánicamente posible, sin que ninguna reclame un monopolio o preeminencia ante las demás; la justicia igualitaria es la ley de la revolución.

A fin de entrar en el texto de *El principio federativo* debe tenerse presente que forma parte, no de un sistema conceptual con ambición de completi-

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 46.

⁶³⁸ *Ibidem*, pp. 46 y 47.

⁶³⁹ Eclosión, en zoología, es el acto de salir una larva del huevo.

tud, pero sí de una construcción técnica, cuyas piezas constituyen un conjunto bien delineado y coherente (a pesar de las inevitables contradicciones e inconsistencias de las que nadie escapa) muy influyente durante largo tiempo, sobre todo en el espacio francoparlante europeo.

Gómez Casas⁶⁴⁰ ha listado las influencias de Proudhon, que conviene tener presentes:

a) La que ejerció sobre Marx en cuestiones sobre el socialismo; b) la que recibió el socialismo de Guildas y el laborismo inglés; c) la que recibió Herzen, quien se declaró discípulo suyo, y la que experimentaron Dostoievsky, Turgeniev y Tolstoi y, ante todo, Bakunin y Kropotkin, “sus más claros continuadores”; d) la que ejerció sobre la Primera Internacional obrera de 1864, y la que se dejó sentir en el Congreso de Ginebra de 1866, momento crucial de la historia de la insumisión, así como también en el de Lausana (1867) y Basilea (1869). Ahí prevalecieron sus tesis mutualistas para ser desplazadas más tarde por las colectivistas de Varlín, Bakunin y Marx; e) hasta el Congreso de Basilea, los elementos anarquistas, incluyendo a Bakunin, defienden la concepción proudhoniana del Estado como representación del pluralismo de base de la sociedad; después vendría su negación radical; f) a justo título —sostiene Gómez Casas— si no como el padre sí como uno de los máximos impulsores del anarquismo; g) “La Declaración al Pueblo Francés” de marzo de 1871, documento y proclama fundamentales de la Comuna parisien, propone claramente el derecho a la autodeterminación de todas las comunas francesas. Al elogiar la insurrección, Marx reprodujo tesis de *El principio federativo*; h) el gran ascendiente de Proudhon sobre el sindicalismo revolucionario francés, cosa más que sabida, incorporando la huelga como arma cotidiana de lucha, aunque el propio Proudhon desconfiara a veces del mecanismo y sus efectos reales; aconsejó manipularla con el cuidado que se pone al manejar un arma peligrosa. Gracias a él pasaron al sindicalismo francés la autonomía obrera, el federalismo profesional, la separación del ámbito político ante el económico, la separación entre partido y sindicato y la autogestión, legado el más enjundioso, rico y trascendente de que se tenga registro en el inventario de las luchas libertarias de los siglos XIX y XX; i) el impacto que causó su pensamiento en el de Sidney y Beatriz Webb, los teóricos del laborismo insular infijo que llega hasta Harold Lasky, el célebre profesor revolucionario, el más brillante laborista de todos los tiempos, que brilló en la década del 30 al 40 de los novecientos apasionantes; j) Jean Jaurès, la gran figura del socialismo francés, usó, también, el pensamiento político de Proudhon y el económico en las cuestiones

⁶⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 48-55.

de la descentralización y la autogestión. Para el mártir de la Gran Guerra, Proudhon fue “un gran liberal y un gran socialista al a vez”; k) en la revolución bolchevique, Proudhon influyó en el momento *consejista* de la misma, cuyo mayor antecedente fue el soviet de Petrogrado (1905); l) es Proudhon el creador de una moral laica independiente de todo trascendentalismo; m) para algunos, es el auténtico creador de la sociología, antes de Comte; n) el “personalismo” social es también creación suya (“toda socialización debe ir unida a una personalización real; toda colectivización, a una autonomía de las personas individuales y colectivas”), que está en la base de Emmanuel Mounier y de Charles Renouvier, personalistas cristianos. Puede decirse que Proudhon se filtró hasta a Teología de la Liberación⁶⁴¹ y en el solidarismo y pragmatismo actuales.

El recuento, mirado en su conjunto, obligaría a recordar la obra de Proudhon en esta hora incierta de malestar social, de desencanto democrático, de dimisiones políticas de elites a las que ya nadie sigue y que ya a nadie convencen y que son insaciables ambiciosas del oro falso, locura suicida de las consecuencias sociales neoliberales anunciadas por la laqueada señora Thatcher y un vaquero de mentirijillas, figuras deplorables en la vacuidad de la sinrazón.

Proudhon participa de muchas culturas, utiliza una información provista por la ciencia burguesa a la que trata de impugnar desde el punto de vista de la clase en cuyo vocero se ha erigido. La creación proudhoniana funciona a partir de un conjunto de intuiciones fuertemente coherentes y se prolonga por la asimilación polémica de una cultura científica surgida de un medio social diferente: es la intuición obrera del robo capitalista.⁶⁴²

Si lo anterior no bastara para asegurarle a Proudhon su lugar en la historia de las ideas, también hay que anotarle en su haber la dimensión moral y el discurso ético que presiden su obra entera. Alguno ha visto en ello un inconveniente, un error de enfoque, un tropezón metodológico, que lesiona el rigor y la objetividad tan apreciadas en la “ciencia social” sea el que fuere el significado de esta expresión a todas luces desmesurada e improbable, por la que se derramaron ríos de tinta, durante largos lustros, para acabar hablando de “saber jurídico” más convincente y menos arrogante que una imposible “ciencia jurídica” de los belicosos académicos, australes y septentrionales de los setenta del vigésimo siglo, batallas en el desierto, guerra conceptual que cerraba los ojos ante el desorden jurídico implantado por

⁶⁴¹ Carrillo Prieto, *Ante la desigualdad...*, *cit.*

⁶⁴² Ansart, Pierre, *El nacimiento del anarquismo*, Buenos Aires, Amorrotu, pp. 232-256.

los dictadores militares a lo largo de un continente, que volvía desvergonzadamente el rostro hacia otro lado para tranquilizar una conciencia menos pura que aquella impoluta teoría austroamericana, hoy desvencijada y trastabillante.

Ansart sostiene que la exaltación proudhoniana del trabajo y el trabajador no se comprendería sin aquella impugnada visión moral suya: “Si no queremos por completo en esclavos, o envilecernos totalmente, necesitamos asambleas y, por consiguiente, una asociación”.

La moralidad y la dignidad —dice P. Ansart— sólo se realizan dentro de relaciones igualitarias y en medio de la asociación del trabajo. Asimismo, la peculiar gravedad que convierte a veces a Proudhon en severo moralista expresa perfectamente el *ethos* de artesanos responsables, que no separan la conciencia de sus propios deberes frente a la reivindicación de sus derechos.⁶⁴³

El mutualismo implica y exige esa visión moral de lo social: “Charnier previó, por ejemplo, que serían excluidos del mutualismo quienes lo falsificaron, así como quienes cometan fraude contra sus *compagnons* o aprendices, ocultando el precio cobrado por mano de obra o simulando rebajas”, código que hoy sería recibido seguramente con unánime y estruendosa silbatina, y que en aquel entonces formó parte inseparable de la lucha de todos los días por romper las cadenas de la opresión obrera.

Al retomar el término de justicia, Proudhon sabe sin duda que está repitiendo una palabra reiterada muchas veces en el lenguaje obrero, pues el trabajo constituye, en su sistema, el valor fundamental, fuente y cimiento de la justicia. Pero piensa que un sistema filosófico capaz de sustituir a la religión dentro del pensamiento popular necesita un concepto que sintetice la totalidad del sistema. También es necesario que ese concepto trasponga, haciéndola sagrada, la práctica culminante. Es necesario asimismo que se erija en regla suprema y pueda ser un medio de acción para dominar los conflictos eventuales. El concepto de justicia responde a estas tres intenciones. Asimilando las relaciones de igualdad e intercambio al valor supremo, Proudhon *consagra el acto de producción y convierte el acto del mutualista en criterio del bien*.

La lucha emprendida contra todas las formas de trascendencia se justifica plenamente en esta intención revolucionaria:

Para valorar radicalmente el acto del productor es importante destruir el dogma de la trascendencia y desarraigar el temor de los hombres ante “un

⁶⁴³ *Ibidem*, p. 235.

más allá y más arriba”. No se trata de profanar lo sagrado sino de consagrar lo profano, de remitir todas las actividades al fundamento sagrado que está constituido por la justicia, es decir, por el conjunto de las relaciones y de las acciones equitativas. La justicia será erigida como principio regulador y servirá de modelo para regir la vida del grupo; así como la religión y su filosofía de la trascendencia servían de modelo a una sociedad no igualitaria y jerarquizada, la justicia y la filosofía de la inmanencia servirán de paradigma a una sociedad igualitaria.⁶⁴⁴

El taller era para Proudhon el molde con el que había de ser fundido y vaciado el nuevo orden social. De ahí que sea necesario aludir a él en dos palabras. Los jefes de taller son asalariados; no poseen capital, y sólo pueden vender su fuerza de trabajo como si de una mercancía se tratara, una entre todas ellas. Los fabricantes son dueños tanto del dinero como del control de la producción; fijan el salario de todos y determinan el precio de la obra. Se trata de una remuneración a precio alzado por unidad producida. Es la tarifa, cuya fijación es invariable motivo de disputa que conduce frecuentemente a la huelga. Pero los jefes de taller se distinguen de sus *compagnons* y conservan una autonomía relativa en la organización del trabajo común. Poseen algunos telares, dominan su oficio con maestría, conservan cierto poder en la gestión y organización del taller y pueden diversificar a los empleadores a quienes ofrecer sus servicios; no son meros ejecutantes, e intervienen en la gestión de la producción. Dichos jefes de taller están unificados gracias al poder del empleador, pero se mantienen separados entre sí y relativamente autónomos respecto del fabricante y los talleres restantes. No conocen —sostiene Ansart— la integración en un estatus homogéneo, como los obreros, ni la separación propia de los artesanos tradicionales; no son pequeñoburgueses ni funcionarios ni pequeños comerciantes, pendientes del rival mercantil: su organización data de 1828, y el modelo inicial rigió hasta fines del siglo XIX. No era un sindicato ni una asociación de socorros mutuos ni una cooperativa de producción. Pero la estructura básica sería la mutualidad, socorros y asistencia mutuos; se miraba como meta crear una organización amplia de productores sin recurrir para nada a los poderes públicos. “Sin esperar órdenes emanadas de un poder político, se comprometían a sí mismos en un proceso de emancipación de revolución social”.⁶⁴⁵

Fue la realidad viva del taller la matriz de la reflexión proudhoniana sobre la liberación y tan modesto cuan genuino basamento fue objeto de

⁶⁴⁴ *Ibidem*, pp. 236 y 237.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 246.

la burla y el menosprecio de los marxistas, deductores silogísticos de la Revolución y que motejaban aquello como ideología de pequeños notarios de pueblo pobre.

Decidir si el proudhonismo es “una utopía, una ideología o un mito político” (Ansart) depende de la respuesta a varios interrogantes. “Si se limita a responder imaginariamente a las contradicciones y a expresar las esperanzas vanas de una clase deberá subrayarse su margen de utopía y de ilusión; si, al contrario, repite, legitimándola, la acción positiva del grupo, convendría que encontráramos su carácter práctico y realista”.⁶⁴⁶

Proudhon, en su proyecto de sociedad económica, anarquista o federalista, retoma el modelo de la fábrica lyonesa, deshaciendo su organización vertical y jerarquizada —sostiene Ansart— en tres grupos sociales: fabricantes, maestros y *compagnons*.

Contra la visión historicista de *Das Kapital*, que subraya el hundimiento indefectible de las estructuras económicas y asocia el advenimiento de la revolución con la desaparición de las manufacturas, Proudhon arraiga la acción revolucionaria en la manufactura, sin pretender la liberación con el advenimiento apocalipsis marxista.

No hay por qué esperar, de la dinámica capitalista, la destrucción de las cadenas opresoras; hay que revolucionar el presente en las condiciones reales en que se desarrolla la vida, la vida en el taller y la fábrica, sin aguardar a ninguna vanguardia, ni partido ni demiurgo alguno. Marx fracasó de plano en sus profecías, y lo que siguió después, *el gulag*, las purgas, el estado homicida staliniano, la asfixia de las naciones del Este, las secuelas exóticas de Cuba y Corea y la larga dictadura china, son elocuentes pruebas de un dogmatismo atractivo para algunos chinos y rusos y para tristes trópicos dictatoriales, defendidos hoy todavía por intelectuales “revolucionarios turistas”; es decir, con gratuito boleto de ida y vuelta, entre el paraíso socialista y el infierno capitalista, en el que se resignan a vivir, consolados por los adelantos teóricos facilitadores de la “vida apoltronada” del mundo occidental, que parece seguir tan campante como hace doscientos años, cuando se vaticinaba a voces su inminente ruina final. Hoy parece llegarle desde otro flanco con la agonía de la axiología, sustituida con un solo precepto vergonzoso, el de Guizot: “¡enriqueceos, enriqueceos!”, programa reiterativo, tedioso e interminable.

El proudhonismo —concluye Ansart— no es la expresión de una capa social, sino la expresión de una acción, y son esencialmente estas prácticas obreras las que determinaron las opciones intelectuales.

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 245.

Proudhon no repite una estructura social; expresa el movimiento de creación obrera constituido por el mutualismo y lo retoma en su dinámica, que debía llevar a las insurrecciones. La clase social en cuestión no se encuentra, pues, justificada en su ser, ni descrita en su actualidad o su sufrimiento, sino valorada por su acción y tratada desde luego como el sujeto de su acción. Contrariamente al esquema de Marx, el grupo obrero mutualista no era un modo alguno un vestigio desprovisto de vida y entre la burguesía y el proletariado. La historia de los conflictos de 1831 o 1871 muestran, por el contrario, la singular realidad de este sector, que poseía sus estructuras, su cultura y su resistencia particular.

Después del fracaso de 1848, Proudhon no abandonará ninguna de sus esperanzas, convencido de estar apoyado en una clase a la que una derrota no puede hacer desaparecer.⁶⁴⁷

Al mismo tiempo, puesto que no se trata de una receta social inventada de una vez para siempre, sino de la estrategia de una clase social, la organización económica habrá de ser permanentemente retomada y discutida. Las intuiciones fundamentales, que son la condenación del individualismo económico y del comunismo, el rechazo de la centralización estatal y de las autoridades eclesiásticas forman el Centro de un pensamiento congruente con el grupo social referido. El repudio que hace el mutualismo del individuo y de la comunidad aborregada, su indiferencia o alejamiento de las autoridades públicas o eclesiásticas, estructuran con la mayor cohesión el pensamiento de Proudhon, no obstante sus aparentes confusiones.

No resulta contradictorio decir que es necesario destruir la propiedad y luego que se la debe conservar, si se entiende que lo que debe *destruirse es el lucro y conservar la posesión o una propiedad socializada*. Es posible decir que debe eliminarse el poder y luego afirmar que el Estado es necesario; si se entiende que lo *que debe ser destruido es el estado autoritario* y reconstruir un poder confederal. También puede atacarse violentamente a la Iglesia y mantener la tolerancia hacia la religión, si solo se trata de *destruir el poder político de la jerarquía burocrática-sacerdotal*.⁶⁴⁸

No se ha investigado suficientemente el impacto del proudhonismo en el movimiento obrero que acompañó poco y luego legitimó mucho al nuevo régimen inaugurado por Madero y culminado por Cárdenas. El caso del Partido Cooperativista de Jorge Prieto Laurens, el formidable líder de 1923, merece mayor atención, pues ahí latió cierto proudhonismo, insólito en la realidad mexicana. Sería un tema que mereciera un ensayo por separado, propio de historiadores y politólogos.⁶⁴⁹

⁶⁴⁷ Carrillo Prieto, *La contraofensiva...*, cit.

⁶⁴⁸ Ansart, *op. cit.*, pp. 247 y 248.

⁶⁴⁹ Existe una obra que aborda superficialmente este tema: *Jorge Prieto Laurens: biografía política de un revolucionario precoz*, México, Porrúa, 2012.

Proudhon anunció su intención de explicar las bondades y las ventajas que el federalismo podía conllevar al trabajo libertador de los revolucionarios mutualistas desde el entusiasmo y en el clima triunfalista que 1848 había encendido y que pensaba sería consagrado por una federación de repúblicas, con Suiza a la cabeza. Lo de Bélgica fue imposible; no la república, sino un minúsculo reino del que era dueño un aventurero colonialista, Leopoldo, *protégée* de Victoria de Inglaterra, su sobrina muy querida, y al que se le perdonaban sus nefandos crímenes contra los negros del Congo, volviendo la cara hacia el lado amable del Coburgo, padre de Carlota Amalia Leopoldina Clementina, la trágica y falsa emperatriz de los conservadores mexicanos, que nunca supieron la clase de mujer ambiciosa y fantásica, una no tan bella dama que muy temprano despreciaría la pequeñez timorata y la lista ridícula de reclamos, sobre todo indemnizatorios, por el “despojo” lerdista del que se decían víctimas, los cangrejos que dejó Riva Palacio, incapaces de admitir que esas cosas fueran irreversibles, y que había un nuevo grupo social, adinerado por el comercio de algunas incipientes industrias, la textil en primer lugar, y la también política, nuevos dueños de las tierras que aquellos quejumbrosos no supieron conservar, rentistas ausentistas con mansiones en Madrid y en París, a donde llegaban informes de sus mayordomos tropicales, dueños verdaderos de la hacienda, exprimida hasta la última gota.

El principio federativo de 1863 tiene un epígrafe revelador: “de la necesidad de reconstruir el partido de la revolución”, obra de combate a las impugnaciones de las tesis que le habían hecho célebre a despecho de la camarilla marxista y de otros adversarios que lo tachaban de gradualista y contemporizador, los anarquistas duros que optaban por la vía de Bakunin y su círculo suizo. Estaba, además, la cuestión de la unificación italiana, apoyada por los liberales más comprometidos en la causa del Saboya, y que miraban con recelo el federalismo, fuerza centrífuga contraria a la aglutinación centralizadora y centrípeta. De ahí surgieron innumerables equívocos y desencuentros entre Proudhon y los revolucionarios garibaldinos. Proudhon, por cierto, propugnaba la subsistencia permanente del papa y de sus Estados pontificios, para universal complacencia de los católicos y desesperada irritación de los radicales unificantes, enemigos del influjo político de la curia en los asuntos temporales. No lograron explicarse el rechazo de Proudhon a los grandes Estados nacionales, incapaces de entender que siempre han estado acompañados de ambición imperialista, y que finalmente, como ocurrió, harían volar por los aires el orden impuesto en el Congreso de Viena desde 1815, destruido finalmente en 1914, como lo vio, clarividente, Proudhon mucho tiempo antes.

A la postre, Mazzini acabó, por supuesto, detestándolo.⁶⁵⁰ Proudhon tenía como antagonista en este tema ni más ni menos que a Gabriel d'Anunzio, el cantor de la patología nacionalista, esa pulsión egocéntrica y empobrecedora.

Proudhon auguró ante aquella fiebre que sumiría a Europa en la larga noche que las dos guerras fatídicas:

Centralizada Alemania, habrá en Europa cinco imperios: cuatro militares, el francés, el austriaco, el alemán, el ruso y un imperio mercantil: Inglaterra. Estos cinco imperios, cuando no se hagan la guerra, formarán otra Santa Alianza por la cual se garantizarán recíprocamente la obediencia de sus súbditos y la explotación de su plebe.⁶⁵¹

El principio federativo tiene tres partes claramente distinguibles; la primera de ellas “El principio federativo”, no ha perdido vigencia; las dos restantes son ensayos y réplicas de circunstancia, y no representan mayor interés para estas páginas. Nos limitamos, en consecuencia, a una primera aproximación al centenar y medio de fojas iniciales de la obra proudhoniana *par excellence*, que acabó cerrándole la boca a los hombres de mala fe, que habían pretendido silenciarlo, expulsándolo de la historia de la insumisión.

Para la nueva batalla desde el nuevo libro, Proudhon está recién desempaquetado del exilio belga, habiéndose acogido a la amnistía del Napoleón Ínfimo, y llega a París desconcertado por las críticas acusaciones de haber defecionado, de ser parte de las filas de la contrarrevolución, ahora encabezada por una clase media que corre aceleradamente a una depauperización y a su proletarización en los linderos de lo lumpen.

A la Iglesia la ve en ese momento como “la forma superior del *statu quo*”, no es el progreso; entonces, no puede ser adalid del porvenir, como no lo era ni la clase media ni los partidos políticos de aquella hora,

pues para expresar el porvenir, dice el de Besancon, para realizar las promesas hacen falta principios, un derecho, una ciencia, una política, cosas todas ellas que la revolución parecía haber cimentado. La democracia se muestra infiel a sí misma; ha roto con sus orígenes, vuelve la espalda a sus destinos. Su conducta desde hace años ha sido una abdicación, un suicidio. Sin duda que no ha dejado de existir, pero no como partido del porvenir. La conciencia democrática está vacía; se trata de un globo desinflado que algunas sectas y ciertos intrigantes políticos se arrojan unos a otros, pero que nadie puede

⁶⁵⁰ Véase el capítulo sobre Mazzini.

⁶⁵¹ Gómez Casas, *op. cit.*, p. 61.

devolverle su tersura prístina. Nada de ideas; en su lugar fantasías novelescas, mitos, ídolos. El 89 está arrumbado, 1848 quedó cubierto de infamias. Por lo demás, no queda en ella ni sentido político, ni sentido moral, ni sentido común.⁶⁵²

Hay en el diagnóstico patologías reconocibles como de “democracia a la mexicana. “La federación es el nombre nuevo bajo el que la libertad, la igualdad, la revolución con todas sus consecuencias han aparecido en 1859 a los ojos de la democracia. Y, sin embargo, ¡liberales y demócratas no han visto en él más que el nombre de una conspiración reaccionaria!”

El equívoco y la calumnia eran interesadamente divulgados por sus adversarios, los marxistas a la cabeza, pugnaces más que el resto de la jauría.

“La democracia —dijo sin censura Proudhon— no es sólo el partido del *statu quo* sino además es retrógrada, pues ha hecho de la nacionalidad y la unidad la ley y la razón de Estado. Los ha endiosado”. Habría que advertir el especial atractivo que la idea de unidad inconscientemente despierta en el cerebro humano, extraña asociación supersticiosa con uno de los atributos de Dios. ¡Como si la unidad fuera mejor o preferible a la pluralidad!

Era la cuestión italiana la que ensombrecía el panorama a causa del enorme grado de dificultad del problema de la unificación peninsular. Proudhon, aunque “cansado de los ultrajes de una democracia decrepita y de las afrentas de sus periódicos”, prefiere una misma elite. A la corriente marxista de la Internacional, “partido en el que cierta «filosofía del derecho» ha sabido justificar un sistema tirano la «dictadura del proletariado»”.⁶⁵³

Proudhon, como un nuevo Moisés, arenga en el pórtico del escrito federalista: “Esta tierra sagrada es la del derecho, la moral, la libertad, el respeto a la humanidad en todas sus manifestaciones, individuo, asociación y ciudadanía; en donde fraternizan todas las almas generosas, genuina tierra prometida, y, como ella, siempre adelante, inalcanzable y elusiva cuando se la cree ya conquistada”. Como consecuencia obligada, Proudhon tomó distancia de quienes, estimó, habían claudicado, “facción degenerada de la democracia”; el resto de su peripecia vital y política discurría entonces dura y solitariamente.

Descubre ante sus contemporáneos el pensamiento federalista, relativamente novedoso, aunque ya incluido en las teorías jurídico-políticas de su época.

⁶⁵² Proudhon, *op. cit.*, pp. 76 y 77. Superfluo resultaría destacar la analogía con lo que ya viene ocurriendo en todo el mundo.

⁶⁵³ *Ibidem*, pp. 79 y 80.

Entre tantas constituciones como la filosofía propone y la historia presenta ensayadas, no hay sino una que reúna las condiciones de justicia, orden, libertad y duración, sin las que no pueden subsistir ni la sociedad ni el individuo. La verdad es una, como la naturaleza. Todos los publicistas han reconocido esta unidad de la legislación humana.

Trato de demostrar —sostiene Proudhon— que esa constitución única, cuyo reconocimiento será el mayor esfuerzo que pueda hacer la razón de los pueblos, no es otra cosa que “el sistema federativo”.⁶⁵⁴ A fin de clarificar el planteamiento, postula cartesianamente la tradición intelectual:

El orden político descansa fundamentalmente en dos principios contrarios: la autoridad y la libertad. El primero inicia; el segundo determina. Este tiene por corolario la razón libre; aquel, la fe que obedece. Estos dos principios forman una pareja cuyos dos términos están indisolublemente unidos y sin embargo irreductibles uno al otro, viviendo en perpetua lucha. La autoridad supone indefectiblemente una libertad que la reconoce o la niega; a su vez, la libertad, en el sentido político de la palabra, supone una autoridad que trata con ella y la refrena o tolera. La autoridad, sin una libertad que discute, revisite o se somete, es una palabra vana; la libertad, sin una autoridad que le sirva de contrapeso, carece de sentido. *El principio de autoridad*, familiar, patriarcal, magistral, monárquico, teocrático, tiende a la jerarquía, a la centralización, a la absorción. Su acción, contrariada o dificultada por el principio contrario, puede ser ampliada o restringida indefinidamente, no aniquilada. *El principio de libertad*, personal, individualista, crítico, agente de división, de elección, de transacción, es obra del espíritu, un principio esencialmente arbitrador, superior a la naturaleza, de la que se sirve y superior a la fatalidad que domina, ilimitado en sus aspiraciones, susceptible, como su contrario, de extensión y de restricción, pero tan incapaz como él de perecer en virtud de su propio desarrollo, como de ser aniquilado por la violencia. Síguese de aquí que, en toda sociedad, aun la más autoritaria, hay que dejar necesariamente una parte a la libertad y recíprocamente, que en toda sociedad, aun la más liberal, hay que reservar una parte a la autoridad. Todos los sistemas de gobierno, todas las constituciones políticas, *incluso la federación*, pueden ser reducidos a esta sola fórmula: *contrapeso de la autoridad por la libertad y viceversa*; dos regímenes diferentes se deducen a priori de estas dos nociones primordiales, según la preferencia o predilección dadas a la una o la otra: el régimen de autoridad y el régimen de libertad.⁶⁵⁵

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 84.

⁶⁵⁵ *Ibidem*, pp. 86 y 87.

No muy novedoso el *dictum*, pero sí didáctico, pues el propio autor añade: “Me he propuesto abreviar el estudio para los que no pueden leer libros y hacerlo lo más concluyente posible trabajando con nociones simples”. Esa simplificación opera en aras de la acción revolucionaria, ayuna de cualquier ambición académica o literaria, impensables en Proudhon.

Y, sin embargo, Proudhon recurre a las clásicas divisiones y subdivisiones, géneros y especies de las distintas formas de gobierno, en una suerte de lealtad aristotélica, reflejo academicista de autodidacta.

Al “gobierno de cada uno por cada uno” Proudhon lo llama “anarquía o *self government*”, etiqueta asombrosa a ojos ortodoxos de ayer y hoy. “¿Cómo se establece el gobierno democrático, expresión espontánea del principio de libertad? Jean Jacques Rousseau y la Revolución nos lo han enseñado: por medio del contrato. Aquí el Estado aparece como el producto, no ya de la naturaleza orgánica, sino de la inteligible del espíritu”.⁶⁵⁶

Por otro lado está la organización del gobierno liberal o democrático.

Casi siempre, las formas del gobierno libre han sido tachadas de aristocráticas por las masas. De aquí la especie de círculo vicioso en que giran y girarán aún por largo tiempo los hombres de progreso. Los republicanos piden libertades y garantías con el objeto de mejorar la suerte de las masas; así que no pueden menos de buscar apoyo en el pueblo. Ahora bien, *el pueblo es siempre un obstáculo para la libertad*, bien porque desconfíe de las formas democráticas, bien porque le sean indiferentes:

es una versión de la “paradoja democrática” que tanto dolor ha causado durante siglos, el empeño tenaz por libertar a los hombres aun a pesar de ellos mismos.

La antinomia autoridad-libertad exige una transacción entre los opuestos; el antagonista es, además, apoyo de su contrario: “lo que resiste, apoya”, dijo Guizot, con crudeza semejante a la de Proudhon. Lo dijo Guizot, y sólo lo repitió Reyes Heróles en un oportuno momento.

Las formas del Estado liberal o democrático, difieren radicalmente de los de la monarquía. Consisten en que el poder, lejos de ser ejercido colectivamente y *pro indiviso*, como en la comunidad primitiva, está distribuido entre los ciudadanos de dos maneras: dividiendo la tarea en sus elementos a cargo de uno o varios o bien, indivisible, entregándola a uno que hace de ella su especialidad, hecho que tiende a introducir en el cuerpo político una clase particular de ciudadanos, a saber, los funcionarios públicos. Desde este momento la de-

⁶⁵⁶ *Ibidem*, pp. 88-91.

mocracia está en peligro: el Estado es distinto de la Nación y su personal pasa a ser más afecto al príncipe que a la sociedad...⁶⁵⁷

Añade en clave de eternidad: “Pensamos en esas fórmulas antitéticas los elementos de una constitución regular, de la futura constitución del género humano, pero será necesario que pasen siglos y se desenvuelva ante nuestros ojos toda una serie de revoluciones antes que del cerebro de la humanidad se desprenda la fórmula definitiva”.

Un singular argumento pro democrático urde Proudhon a fin de demostrar que, lógicamente, el autoritario ha de negociar o aproximarse al libertario para gobernar duraderamente; toma de modelo principios de economía política: “nunca se obtiene mayor suma de trabajo ni mayor rendimiento que cuando el trabajador es libre y obra por su cuenta como empresario y propietario”; y “es tanto mejor la calidad del producto o del servicio cuando mejor conoce el productor su especialidad y se consagra a ella exclusivamente”.⁶⁵⁸ Las dificultades y tropiezos del diseño de un gobierno democrático saltan a la vista y no se ocultan al sentido común.

Por más que se determinen con toda la sagacidad y la previsión posible los derechos y deberes de los ciudadanos y las atribuciones de los funcionarios; por mucho que se prevean los incidentes, las excepciones y las anomalías, deja siempre tanto por prever aun el hombre de Estado más prudente, que cuanto más legisla, más litigios surgen. Exige todo esto de los agentes del poder una iniciativa y un arbitraje que sólo pueden imponerse estando *constituídos en autoridad* los que hayan de ejercerlo. Quítese al principio democrático esa sanción suprema que es la autoridad, y el Estado desaparece al momento.

Los funcionarios —advierte— a querer o no son autoridades, hombres de autoridad, príncipes a quienes falta apenas un nonada para convertirse en reyes.⁶⁵⁹ En suma: no hay verdadera democracia ni una verdadera y auténtica monarquía ni hay un demócrata que puede decir de sí que está puro de todo monarquismo, ni tampoco un partidario de la monarquía que pueda lisonjearse de estar exento de todo republicanismo; debe, en consecuencia, imperar entre ellos la ley de la tolerancia, pues nadie tiene derecho al monopolio de la verdad política, y ninguno está facultado a reivindicarla para sí exclusivamente.

⁶⁵⁷ *Ibidem*, p. 96.

⁶⁵⁸ *Ibidem*, p. 99.

⁶⁵⁹ Con todo y carrozas, que hoy se llaman helicópteros.

La conclusión estalla; es por ello que el Estado, desde su nacimiento, está tocado de muerte, anidando desde la cuna una contradicción insoluble y su principio de muerte. Extraña creación ésta —exclama el utopista— donde la lógica es impotente, y sólo parece práctica y racional la inconsecuencia.⁶⁶⁰ El Estado no puede ganar la batalla final de la historia, y será fatalmente derrotado.

La necesidad de transacciones entre autoridad y libertad lleva a Proudhon a introducir el concepto de “gobierno de facto” (en un sentido diferente al que le asignara el constitucionalismo austral de los setenta y sin el trasfondo ideológico que en ése resultaba evidente y necesario). De aquellas transacciones han nacido todos los gobiernos impuros, gobiernos de hecho, que expresan la lucha de clases sociales.

Todos los gobiernos de hecho, cualesquiera que sean sus motivos o sus reservas, se reducen a una de estas dos fórmulas: subordinación de la autoridad a la libertad o subordinación de la libertad a la autoridad. La burguesía, que teme el despotismo tanto como la anarquía, prefiere consolidar su poder estableciendo una monarquía constitucional, de modo que el proletariado y su partido libertario, que es el más necesitado de orden legal, crea el absolutismo del dictador y el partido del privilegio, el de la burguesía, establece el gobierno liberal, dándole por sanción las restricciones del derecho público.⁶⁶¹

Concluye, ufano, sosteniendo que “el dualismo de la autoridad y la libertad da la clase a los enigmas y contradicciones de la política y, sin esa explicación primordial, la historia de los Estados sería la desesperación de las conciencias y el escándalo de la filosofía”. Cree haber encontrado una ley, tan fatal e ineluctable como las del mundo físico, ilusión recurrente de los tratadistas de cuestiones sociales; los dedicados a las jurídicas hace tiempo saben lo engañoso del espejismo, aun cuando, por mera rutina, alguno se refiera todavía a una “ciencia del derecho”, harto improbable.

Se explica, ante el conjunto de observaciones cuidadosas del utopista con pies bien asentados sobre su tierra francesa, su suelo nutricio europeo, el escándalo de los marxistas, y de esa grey que idealiza lo popular por el mero hecho de ser proletario.

El pueblo, por su misma inferioridad y su constante estado de apuro, formará siempre el ejército de la libertad y del progreso: *el trabajo es por naturaleza, republicano*; lo contrario implicaría contradicciones. Pero, a causa de su igno-

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 100.

⁶⁶¹ *Ibidem*, p. 106.

rancia, del carácter primitivo de sus instintos, de la violencia de sus necesidades, de la impaciencia de sus deseos, *el pueblo se inclina a las formas sumarias de la autoridad* (como se puede constatar en populismos y bonapartismos, de ayer y hoy). No busca garantías legales —no tiene idea de ellas y no conoce el poder que tienen; tampoco una combinación de mecanismos ni un equilibrio de fuerzas— para sí mismo no las necesita; busca, eso sí, un jefe cuya palabra le *inspire confianza, cuyas intenciones le sean conocidas*, cuyas fuerzas todas se consagren *a sus intereses*.

Da a ese jefe una autoridad sin límites, un poder irresistible. No otra cosa hizo con Bonaparte; el 18 Brumario fue sólo la “legalización” de un estado de cosas previo al golpe de Estado. “Predispuesto a la sospecha y a la calumnia, pero incapaz de toda discusión metódica —el protocolo socrático de la democracia— no cree en definitiva sino en la voluntad humana, no espera sino del hombre, no tiene confianza sino en sus criaturas. No espera nada de lo principios, únicos que pueden salvarle; no tiene la religión de las ideas”.

¡Cuán diferente pueblo el de Proudhon del de Michelet, siendo idéntico el pueblo, antiheroico en el primero, épico en el segundo!

Más aún:

Entregada a sí misma o conducida por sus tribunos, la multitud no fundó jamás nada. Tiene la cabeza trastornada; no llega a formar nunca tradiciones, no está dotada de espíritu lógico, no llega a idea alguna que adquiera fuerza de ley, no comprende de la política sino la entrega, del gobierno sino las prodigalidades y la fuerza, de la justicia sino la vindicta pública, de la libertad sino el derecho de erigirse ídolos que al otro día demuele. El advenimiento de la democracia abriría una era de retroceso, que conduciría a la nación y el Estado hacia la muerte si no se salvaran de la fatalidad que los amenaza por *una revolución en sentido inverso*.⁶⁶²

Esta no es otra que el constitucionalismo de la burguesía, que tampoco es solución satisfactoria:

El sistema constitucional, con sus formas legales, su espíritu jurídico, su carácter poco expansivo, sus solemnidades parlamentarias, se presenta claramente como un vaso sistema de explotación y de intriga, donde la política corre pareja con el agiotaje, donde la contribución no es más que la lista civil (la nómina) de una casta, el poder monopolizado y el poder del monopolio... Perdidas entonces la autoridad y la libertad en las almas, consideradas la justi-

⁶⁶² *Ibidem*, pp. 108 y 109.

cia y la razón como palabras sin sentido, la sociedad está disuelta y no subsiste ya más que materia y fuerza bruta; no tardará so pena de muerte moral, en estallar una revolución.

El ciclo se repetirá mientras la “razón general” no descubra el medio de dominar los dos principios, el de la libertad y el de autoridad. Proudhon sabía que no vivirá para contarle, que no entraría, al igual que Moisés, a la tierra prometida.

Aun siendo así, busca saber “si la sociedad puede llegar a algo regular, equitativo y estable que satisfaga la razón y la conciencia”.⁶⁶³ Sostiene, para proponer un principio de solución, que

siendo el *principio de autoridad* el que primeramente aparece, y sirviendo de materia elaborable a la libertad, a la razón y al derecho, queda poco a poco subordinada por *el principio liberal*, racionalista y jurídico, en una secuencia diacrítica ineluctable que tiene, por si fuera poco, un fundamento paulino, pues el Apóstol propuso “que vuestra obediencia sea racional y razonada”. Así, la autoridad va, de día en día, quedando sometida al derecho de la libertad.⁶⁶⁴

Dicho régimen es consensual y tiene como noción central la de contrato, el que según el artículo 1,101 del Code Napoléon puede ser *sinalagmático o unilateral o conmutativo o aleatorio o de beneficencia o a título oneroso, sin dejar fuera los cuasi-contratos*.

El contrato político no adquiere toda su dignidad y moralidad sino bajo la condición de ser *sinalagmático y conmutativo* y de estar constreñido en cuanto a su objeto dentro de ciertos límites, condiciones que se dan bajo el régimen democrático, pero con grandes dificultades y equívocos.

Hay que advertir —con Pi y Margall— las diferencias entre Proudhon y Rousseau en este punto. En Rousseau el contrato es *universal*, y significa la enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos, a la colectividad. Cada uno de nosotros pone en común su persona y todas sus facultades bajo la suprema dirección de la voluntad general. Proudhon, en cambio, alude a un pacto especialísimo, y no a la ficción legista de Rousseau, como él la veía, pues la abstracta *volunté générale*, al concretarse finalmente, ha dado origen a totalitarismos, es decir, al Estado metiendo sus narices en todo y contra todo jacobino, nazi, soviético, ayatholas, que para el caso da igual.

Para que el contrato político llene la condición de *sinalagmático y conmutativo*, que lleva consigo la idea de democracia; para que sea constreñido dentro de

⁶⁶³ *Ibidem*, p. 114.

⁶⁶⁴ *Ibidem*, p. 118.

límites prudentes y sea ventajoso y cómodo para todos, es indispensable que el ciudadano, al entrar en la asociación, *pueda recibir del Estado tanto como le sacrifica* y conserve, al mismo tiempo, toda su libertad, toda su soberanía y toda su iniciativa en lo restante, es decir, en todo lo que no requiera la garantía del Estado: es el contrato de *federación*.

Federación, del latín *Foedus*, genitivo *foederis*, es decir pacto, contrato, tratado, convención, alianza etc., es un convenio por el cual uno o muchos jefes de familia, uno o muchos municipios, uno o muchos grupos de pueblos o de Estados, se obligan recíproca y equivalentemente, unos para con otros, a fin de satisfacer objetivos particulares que son obligatorios a partir de la contratación, para los delegados de la federación, de manera especial y exclusiva.⁶⁶⁵

Tal es la larga y prolija definición descriptiva con que Proudhon sienta las bases de su propuesta política.

Entre los utopistas Proudhon destaca singularmente por su constante alusión al orden normativo, al derecho como obstáculo al cambio social; pero —y esto es lo excepcional de Proudhon— también aspiración, punto de llegada; el orden jurídico que el contrato federativo funda es la base de una nueva legislación, sin ambición de homogeneidad nacional (momento antípoda del desiderátum codificador de Savigny) entramado lógico que traduce la lucha de las clases sociales y la dinámica que al interior de ellas se despliega contradictoriamente.

El porvenir no cancelará, como en Marx, el derecho; lo exigirá imprescindiblemente, pues de otro modo el principio libertario se destruiría, debilitándose en la guerra hobbesiana, con riesgo grave de ver levantarse, entre las ruinas del desastre, al principio autoritario, alimentado con la sangre de los insumisos, que acabarán aniquilándose entre ellos, a falta de un orden legal. Es el mayor homenaje que se le puede tributar a éste, viniendo de quien viene, y es asimismo expresión de cuán hondo había sido el designio juridizante de la Revolución y el Imperio.

El *foedus* es, ante todo, alianza, y para Proudhon, una suerte de arca de la alianza del Evangelio libertario: “En este sistema los contrayentes, jefes de familia, municipios, cantones, provincias o Estados, no sólo se obligan sinalagmática y conmutativamente unos y otros; también se reservan individualmente, al celebrar el pacto, más derechos, más libertad, más autoridad, más propiedad de lo que ceden de ellas”.

La diferencia radical entre esta fórmula y la de Rousseau se explica al entender que son respuesta ambas al problema desde diferente óptica (histórica, económica y social). La de Rousseau subraya la preponderante

⁶⁶⁵ *Ibidem*, p. 120.

autoridad centralizadora, desde la experiencia absolutista después de las guerras de Fronda; la de Proudhon reivindica el “principio de libertad” ante su opuesto, a fin de conservar la autoridad en manos de quienes son su fuente primera, los hombres laborantes, desengañados ya de la “traición burguesa” de 1848.

El propósito del contrato proudhoniano es garantizar a los Estados que se confederan su soberanía, su territorio y la libertad de sus ciudadanos, arreglando sus diferencias, proveyendo por medio de medidas generales (normas jurídicas) a todo lo que mire a la seguridad y a la prosperidad comunes.

La absorbente preocupación de Proudhon por las libertades y derechos del trabajador le lleva a la siguiente posición:

El sistema federativo es el opuesto al de jerarquía o centralización administrativa y gubernamental... Su ley fundamental, su ley característica es que, en la federación, los atributos de la autoridad central se especializan y se restringen, disminuyen en número, obran de una manera menos inmediata; son, si puedo atreverme a hablar así, menos intensos a medida que la Confederación se va desarrollando por medio de la accesión de nuevos Estados. En los gobiernos centralizados, por el contrario, las atribuciones del poder supremo se multiplican, se extienden, se ejercen de una manera más inmediata y van haciendo entrar en la competencia del Príncipe los negocios de las provincias, de los municipios, de las corporaciones y de los particulares, en razón directa de la superficie territorial y de la cifra de población. De aquí esa enorme presión bajo la que desaparece toda libertad, así la municipal como la provincial, así del individuo como la del reino.⁶⁶⁶

Recuerda Proudhon, una y otra vez al lector: la federación es un contrato sinalagmático y conmutativo para uno o muchos objetos determinados, cuya condición esencial es que los contratantes se reserven siempre una parte de soberanía y de acción mayor de la que ceden.

El contrato federativo es el nuevo derecho, mas

no es posible reducir el Derecho a una noción puramente abstracta, a una *aspiración indefinida de la conciencia*, cosa que sería echarnos de nuevo en las ficciones y los mitos...

Todos los artículos de una Constitución —según Proudhon— pueden reducirse a uno solo: el que se refiere al papel y a la competencia de ese gran funcionario que se llama el Estado. Deslindar el papel del Estado es una cuestión de vida o muerte para la libertad, tanto individual como colectiva.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, pp. 122 y 123.

En una sociedad libre el papel del Estado o gobierno está principalmente en legislar, instituir, crear, inaugurar, instalar y, lo menos posible, en ejecutar. En esto el nombre de Poder Ejecutivo, por el cual se designa uno de los aspectos del poder soberano, ha contribuido singularmente a falsear las ideas.

El Estado no es un empresario de servicios públicos; esto sería asimilarle a los industriales que se encargan, por precio alzado, de los trabajos del municipio. El Estado, bien ordene, bien obre o bien vigile, *es el generador y el supremo director del movimiento* y si alguna vez pone mano a la obra, es sólo para impulsar y dar ejemplo. Verificada la creación, hecha la instalación o inauguración, el Estado se retira, *dejando a las autoridades locales y a los ciudadanos la ejecución del nuevo servicio.*⁶⁶⁷

En contraste con la tradición revolucionaria y liberal francesa, Proudhon exhibe su reluctancia a la escuela oficial, una más de las muchas paradojas y derivaciones inesperadas de su obra.

Por otra parte, yendo más lejos todavía,

desde el momento en que la idea del Derecho, humanizada, obtiene como tal, preponderancia en el sistema político, es de rigurosa consecuencia que la justicia, la magistratura, sea independiente.

Repugna que la justicia sea considerada como un atributo de la autoridad central o federal; no puede ser sino una delegación hecha por los ciudadanos a la autoridad municipal, cuando más a la provincia. La justicia es una atribución del hombre, de la cual no se puede despojar por ninguna razón de Estado.

El congénito mal mortal que el Estado alberga en su organismo desde el inicio es uno imbatible, resiste a toda terapéutica constitucional, nacido maléfico nunca ha cesado su labor destructiva, colmando al mundo de crueles calamidades desde la noche de los tiempos, desde todos los siglos. Mas no sólo ha de ser maldecido: ante todo ha de ser analizado, descifrando su lógica perversa:

En una sociedad regularmente organizada todo debe ir en aumento continuo: ciencia, industria, trabajo, riqueza, salud pública; la libertad y la moralidad deben seguir el mismo paso. En esa sociedad, el movimiento, la vida, no paran ni un instante. Órgano principal de ese movimiento, el Estado está siempre en acción, porque tiene que satisfacer incesantemente nuevas necesidades y resolver nuevas cuestiones. Si su función de primer motor y de supremo director es continua, en cambio, sus obras no se repiten nunca. Es la más

⁶⁶⁷ *Ibidem*, pp. 125 y 126.

alta expresión del progreso. Ahora bien: ¿Qué sucede cuando, como lo vemos en todas partes y se ha visto casi siempre, llena los servicios que ha creado y cede a la tentación de acapararlos? De fundador se convierte en obrero, no es ya el genio de la colectividad que la fecunda, la dirige y la enriquece sin atarla; es una vasta compañía anónima de seiscientos mil empleados y trescientos mil soldados, organizada para hacerlo todo, la cual en lugar de servir de ayuda la nación, a los municipios y a los particulares, los desposee y los estruja. La corrupción, la malversación, la relajación, invaden pronto el sistema; el Poder, ocupado en sostenerse, en aumentar sus prerrogativas, en multiplicar sus servicios, en engrosar sus presupuesto, pierde de vista su verdadero papel y cae en la autocracia y el inmovilismo; el cuerpo social sufre; la nación, contra su ley histórica, entra en un periodo de decadencia.⁶⁶⁸

La hipertrofia, a la que inevitablemente tiende el Estado, es letal no sólo para quienes lo sufren como súbditos, sino al propio entramado institucional, al orden jurídico-político que cobra al crecer sin medida los rasgos del Leviathan, anunciando el siguiente apocalipsis.

Es el Estado centralizador, acaparador de competencias, el Estado omnipresente, omnisciente, omnipotente, monstruoso resultado de una aberración, el Golem del orgullo soberbio de los hombres, a cuyo paso huyen todas las criaturas horrorizadas, por el desmesurado engendo trastabillante que acabará por desplomarse, levantando en su caída una inmensa nube del polvo de su materia constitucional, ya inútil, para, al despejarse la atmósfera, emprender los hombres una nueva fábrica social, buscando afanosamente la cuadratura del círculo, el problema del Estado. ¿Qué otra cosa sino esto ocurrió con persas y romanos, chinos y vikingos? ¿Podría ser de otro modo, para austriacos, rusos y británicos? Pronto se comprobaría entre un mar de sangre y muerte, cuán maléfico es todo trono imperial, y la ley alcanzaría el rango de profecía: será precisamente el tono profético el privativo de la izquierda, de ahí en adelante entre Hegel y Juan de Patmos en dosis y proporciones variables y con grandes errores en su uso salutífero, desesperando al paciente, al pueblo trabajador, que construía el *gulag* sin sospechar la trampa en que pronto caería, arrastrado al abismo por la *trahison des clerics*, la cobardía y la dimisión de las elites, resultado natural y predecible de su conciencia de clase tan aguda como la que buscaba despertar en el proletariado, conciencia aburguesada cuyos valores iniciales fueron diluyéndose en prejuicios, miedo y antipatías, represiones internas y sofocación de todo lo que no fuera claramente productivo de riquezas materiales, perdido ya el ímpetu y el rumbo que la hicieran artífice de la modernidad, alianza

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 128.

del púlpito con la banca argentífera, pacto del espíritu protestante y la ética capitalista que desentrañara Weber magistralmente.

Son inequívocas pero de difícil concreción las tesis que Proudhon estima resumen toda la ciencia constitucional:

1. Conviene formar grupos (ni grandes ni pequeños) que sean respectivamente soberanos y unirlos con un pacto federal.

2. Conviene organizar en cada Estado federado el gobierno con arreglo a la ley de separación de órganos o de funciones; esto es, separar en el poder todo lo que sea separable, definir todo lo que sea definible, distribuir entre distintos funcionarios y órganos todo lo que haya sido definido y separado, no dejar nada indeciso, rodear la administración pública de todas las *condiciones de publicidad y vigilancia*.

He aquí a Proudhon, pionero de “la transparencia” exigida hoy a todo gobierno.

3. Conviene que en vez de refundir los Estados federados o las autoridades provinciales y municipales en una autoridad central, se reduzcan las atribuciones de ésta a un simple papel de iniciativa, garantía mutua y vigilancia, sin que sus decretos puedan ser ejecutados sin el visto bueno *previo* de los gobiernos confederados y por agentes puestos a sus órdenes, como sucede en la monarquía constitucional, donde toda orden que emana del rey no puede ser ejecutada sin el refrendo de un ministro.

Concluye el profeta proclamando que

el sistema federativo es aplicable a todas las naciones y a todas las épocas, puesto que la humanidad es progresiva en todas sus generaciones y en todas sus razas; y la política de la federación, que es por excelencia la del progreso, consiste en tratar a cada pueblo, en todos y cualesquiera de sus periodos, por un *régimen de autoridad y centralización decreciente* que corresponda al estado de los espíritus y de las costumbres.⁶⁶⁹

Es la receta para poner a dormir al Ogro Filantrópico, el estado que es ideal para la salud general, el de hibernación permanente, dando así un respiro a los hombres sobre quienes descansa y a los que frecuentemente busca oprimir, explotar y usar para desecharlos tan pronto pueda, arrojado entre las basuras con las que hemos manchado el globo y más allá de él, nuestra basura sideral. Proudhon rehusó ese comercio, y su grandeza tiene cimiento

⁶⁶⁹ *Ibidem*, pp. 129 y 130.

firme en el rotundo ¡No! con que enfrentó los poderes de su tiempo, y por el que será recordado, a pesar de las objeciones que su obra haya sufrido durante sus ciento cincuenta años cumplidos.

Con clara conciencia de la trascendencia de su infatigable escritura y del impacto de su lucha incesante por la liberación y la justicia social, Proudhon clausura la parte medular de *El principio federativo*:

En una república sentada sobre tales cimientos se puede decir que la libertad está elevada a su tercera potencia y la autoridad reducida a su raíz cúbica. Los príncipes y los reyes son ya de otros tiempos: los hemos constitucionalizado y se acerca el día en que no sean sino presidentes federales. Habrán concluido entonces las aristocracias, las democracias y todas las *cracias* posibles, verdaderas gangrenas de las naciones, espantajos de la libertad. En cuanto a mí, cuya palabra ha tratado de ahogar cierta parte de la prensa sé bien que puedo dirigir a mis adversarios el siguiente reto: si todas mis ideas económicas, elaboradas durante veinte años, están reunidas en tres palabras: *Federación Agrícola-Industrial*; si todas mis miras políticas, en una fórmula parecida: *Federación política descentralizada* y si todas mis esperanzas para lo presente y futuro también están resumidas en este tercer término, colorario de los dos anteriores: *Federación progresiva*, desafío a quien quiera que sea a que haga una profesión de fe más limpia, de mayor alcance y de más templanza. Voy más allá: desafío a todo amigo de la libertad y el derecho a que la rechace.⁶⁷⁰

Kurt Lenk, profesor de politología de Aguisgrán (Aix-la-Chepalle) en un ensayo sintético, “Teorías de la Revolución”,⁶⁷¹ ha resumido esencialmente el conflicto de Proudhon con Marx y las consecuencias de dicha pugna, que no pudieron ser disimulados, ni siquiera por los comunistas de buena fe, que alguno habrá existido.

Proudhon puede ser considerado como el auténtico padre del moderno socialismo francés. La etiquetación como anarquista individualista —hasta hoy usual en la bibliografía marxista sobre Proudhon, que le desterró junto con Stirnev y Bakunin a la historia del anarquismo pequeño burgués— subestima la importancia de Proudhon para la formación del *sindicalismo revolucionario*. Su primer escrito (que no es, por cierto, el primero) “*Qué es la propiedad*” contiene la crítica de ella y del dominio político basado en ella y puede considerarse como auténtica obra de lucha del proletariado francés, sólo comparable al Manifiesto Comunista. Cambiando el signo transformó los resultados de los economistas clásicos ingleses en su contrario; Mehrung ya decía (“*Historia*

⁶⁷⁰ *Ibidem*, p. 153.

⁶⁷¹ Lenk, Kurt, *Teorías de la Revolución*, Barcelona, Anagrama, 1978, pp. 107-114.

de la socialdemocracia alemana”, 1897) que si los economistas burgueses habían utilizado *la riqueza* creada por el movimiento de la propiedad privada para afirmar la propiedad privada, Proudhon utilizó *la miseria* originada por el movimiento de la propiedad privada para su negación. También para él las leyes económicas rigen la historia.

Para responder a la pregunta sobre el origen de aquel enfrentamiento, Lenk recuerda que Marx era hegeliano en el método, mientras que Proudhon operaba mediante una orientación kantiana en dualismo ético, anti-nómico. Este método conduce a la conclusión de la separación entre ser y deber ser, sin preguntar cómo se puede separar lo bueno de lo malo.

Acerca de la celeberrima tesis “la propiedad es un robo”, debida a Brissot el jacobino (del que la toma Proudhon), Marx advirtió que “el robo mismo, concebido como infracción violenta de la propiedad, tiene como fundamento la propiedad misma”.

Dice Lenk que en lugar de explicar la apropiación de la plusvalía, que es lo que realmente importa para el análisis económico político, Proudhon convierte al robo en lo esencial. Proudhon sólo entiende por propiedad la ganancia conseguida sin trabajo (usura, interés, alquiler, arrendamiento, ganancia, especulación bursátil), y en eso precisamente consiste el latrocinio.

La eliminación de la propiedad debe llevarse a cabo mediante la supresión del dinero y del interés, es decir, mediante medios que se dirigen contra las consecuencias y no contra las causas de la propiedad misma.

Marx dispara con artillería pesada: “Proudhon se ve obligado a echar mano de una ficción para explicar el desarrollo. Se imagina que la división del trabajo, el crédito, las maquinas etc., todo ello se ha descubierto para servir a su idea fija de la igualdad, pero desgraciadamente se han vuelto contra la igualdad. Olvida que se trata de una contradicción entre su idea fija y el movimiento real”.⁶⁷²

Marx —al decir de Lenk— sostuvo que la idea de igualdad existe sólo en la mente y no en la historia, no es sujeto histórico; en la realidad solamente existen formas concretas de desigualdad.

Mientras Proudhon pregunta cómo, a partir de la idea de igualdad, se origina la desigualdad real, Marx pregunta, en cambio, por las condiciones objetivas de las formas concretas de desigualdad en la sociedad. Lo que aquí queda de manifiesto es que, como Bakunin y Weitling, en todas esas controversias “se enfrentan irreconciliablemente dos principios metodológicos: por parte de Proudhon una crítica orientada a los *postulados éticos*; por parte

⁶⁷² Lenk, *op. cit.*, p. 109.

de Marx, una dialéctica crítica que *no espera nada de juicios de valor abstractos, sino del análisis del objeto*”.

En todo caso, han de proseguir estos esfuerzos de Sísifo, recomenzados una y otra vez, con entusiasmo staëliano, sin falsas esperanzas, pero bajo el principio rector que la esperanza siempre nos enseña.

FIN
LAUS DEO

CAPÍTULO DECIMOCTAVO

DECÁLOGO A MODO DE EPÍLOGO

Norman Cantor, en *The Age of Protest. Dissent and Rebellion in The Twentieth Century* sostuvo que la clase protestante por antonomasia, la clase media, requiere de las crisis del sistema, crisis periódicas (hoy el estado habitual de las cosas) para confrontar a las elites dimitentes cleptómanas, incapaces ya de ningún liderazgo, reproducidas por endogamia, plagadas de incurables taras, morales e ideológicas, autistas o esquizofrénicas, suicidas y mortíferas.

Su protesta es normal hasta que llegan los días de revolución, días en que el régimen radicaliza a las clases medias y en la elite, “minada por sentimientos de culpa”, acaba por caer. Generalmente el ejército o algún político astuto (aliado de éste) llega para establecer una nueva tiranía, como ocurrió con Napoleón, al que Mme de Staël supo descifrar; un innegable espíritu de usurpación y conquista, que dijo Constant, y en el que el honor de Francia finalmente no tenía nada que ver la ambición desmedida de un brillante matemático.

La protesta no es estéril ni resulta ineficaz, y no es preciso insistir en que ha logrado avances, a veces espectaculares, como la independencia de Irlanda de la India, el voto femenino, la erradicación del *apartheid*, la integración racial de los espacios públicos en Norteamérica, la caída del sovetismo checoslovaco, en donde la desazón de los intelectuales y de la gente de la cultura (Havel era teatrista) jugó papel decisivo en la precipitación final al abismo y la extinción por implosión del régimen, pues ahí “el arte y la literatura se hicieron portavoces del *sentimiento* más que del *razonamiento*”, lo que no deja de ser preocupante y ambiguo para lo futuro, en el que los dos ingredientes de la modernidad, el *relativismo* y el *irracionalismo*, seguirán orientando el camino por recorrer, un largo y sinuoso trayecto minado de obstáculos, de sorpresivas curvas y de derrumbes a uno y otro lado del arcén, a izquierdas y derechas por igual.

Habría que recordar que la protesta militar, la de la tropa y reacciones de oficialidad joven, logró la defenestración de los Romanov y ayudó a los propósitos de Lenin, pues 1914-1918 la Gran Guerra fue la Revelación del

rostro del Minotauro, la cara horrorosa del capital en su cruel e implacable lógica, ante la que el sindicalismo de entonces dobló dos veces las manos, cuando no se opuso a la conscripción férrea de los trabajadores, montado en la habitual y viciosa patriotería y después, al fracasar su llamamiento, a la “huelga general”.

Otra manifestación del papel de los soldados del ejército francés, que había paladeado la gloria, la *gloire* de las victorias napoleónicas, y que había quedado atrapado en los infames lodos del Marne, reducido a librar una estéril guerra de trincheras, aberración digna de la pobre (lo es siempre por definición) mentalidad de los Estados mayores, plagados de viciosos y ambiguos señoritos, en mar y en tierra, tipología recurrente y universal. Retobos y malestares intracastrenses son por regla general silenciados, y se pasa sobre ellos rápido como pisando inmundicias que más valdría no mirar. Pero en el caso francés la cosa era inocultable. El honor del lodazar del Somme significaba una agonía interminable. A seis semanas de iniciada la guerra en Francia había perdido 600,000 hombres, digamos cien mil por semana, cuota estremecedora, aunque incapaz de detener a los bravucones regios y palaciegos, indiferentes a todo lo que no fueran sus intereses inmediatos, refractarios a toda solidaridad humana.

Soldado y solidaridad son, como ya se ha visto, términos antagónicos, contrarios y contradictorios, si se me vale esta licencia lógica, y todo en aras de una estupidez sucia, el “honor nacional”, que para los milicos sólo existe como pretexto para disparar, cobarde licencia para matar, arropados en banderas y cornetas, alamares y condecoraciones pueriles.

La herencia que dejaron los motines fue pesada y amarga. Lo que ocurrió en 1917 en el ejército francés se extendió a toda la sociedad como un cáncer voraz; el rencor y la hostilidad del hombre de la calle hacia los políticos, la falta de fe en el destino nacional, el egoísmo, las indolencias e insolidaridades que abrieron la puerta a la invasión y a la derrota en la siguiente guerra, la de Petain y De Gaulle, el escenario de Malraux, pero también el de Brassilach, de Drieu La Rochille, de Montherlant, el gran teatro que representaron la *trahison des clercs* (que ya va por la milésima función ininterrumpida).

Cantor llega a concluir que, “por sí misma, la protesta a no es ni buena ni mala, es un medio común y generalmente efectivo de forzar cambios en la sociedad moderna”.

La mayor parte de las transformaciones políticas y sociales importantes habidas en el siglo XX fueron aceleradas cuando no causadas por los movimientos de protesta.

La protesta es un vehículo tanto de izquierda como de derecha. Las virtudes de un movimiento de protesta en particular *debieron juzgarse tomando en cuenta quienes protestan y cuáles son sus objetivos* (hoy más que nunca con el protagonismo del neofascismo derechista, del integrismo inviable, añejo y nostálgico, del nacionalismo autista, de la crispación de las elites amenazadas en sus privilegios inmerecidos y su *horror vacui* cuando miran el abismo abrirse a sus pies para tragárselas completitas).

La protesta sirve para que la gente insatisfecha, frustrada y desarraigada encuentre, al menos de momento, alguna satisfacción. Los movimientos de protesta ofrecen una evasión de la vida diaria, con frecuencia aburrida y rutinaria, propia de la sociedad industrial. El movimiento también proporciona la satisfacción de participar en un afán colectivo de tipo idealístico. Incluso los miembros del gobierno y de la universidad opuestos a la protesta se sienten liberados de la rutina y —dice Cantor— experimentan un mayor sentimiento de comunidad en el proceso de contraatacar al movimiento protestante. En su momento culminante, la protesta se convierte en una forma de vida (y, a veces en un medio de vida). Un seguro de desempleo, en una pensión vitalicia, una renecura. En México hay tristes ejemplos, encabezados por dos o tres que hicieron de sus tragedias personales un rentable espectáculo (viejos compañeros de la simulación y la connivencia ignaras, mercachifles de sangre, la de sus hijos).

Según el profesor norteamericano, hay dos clases de protesta: “disconformidad intelectual generalizada y rebelión abierta, por una parte y, confrontación organizada, por la otra, en donde la primera es condición para la segunda”.

El paso de la disconformidad intelectual (o, mejor dicho, ética) a la confrontación demanda *correas de transmisión* entre el deber ser y la realidad que lo contradice. El desprestigio universal de los partidos y asociaciones políticas ha sido la causa eficiente de la búsqueda de otros medios y mecanismos más participativos y menos burocráticos; es el reino de las ONG que pueden a veces ser la Quinta Columna de los opresores, validos de sus riquezas, tentadoras y emasculantes.

“De una ideología y de una nueva evaluación cultural surge directamente el movimiento de confrontación, que *se aprovecha de la desmoralización del sistema* y utiliza la nueva retórica cultural en su *denuncia del viejo régimen*”. Sostiene Cantor que la mayor parte de estos movimientos del siglo XX han enfocado el problema de la desigualdad de los trabajadores y de los pobres y *pocas veces, sin embargo, fueron dirigidos por trabajadores*, pues “la protesta —insiste Cantor— es un fenómeno de la clase media (aunque México sea una lamentable excepción pues las medias aquí se han paralizado de temor)”.

“No sólo los portavoces de la protesta intelectual, sino *también los líderes de la confrontación* han sido, casi sin excepción, gente de la *clase media* con buena educación, oportunidades profesionales a su alcance y *mucho tiempo libre*, consecuencia de la *alineación* de la clase media en su ambición de hacerse con el poder que disfruta el sistema”. Añádase a esto la tesis de que todos los movimientos de protesta se centran en cuestiones de tipo moral, y recuérdese que es la burguesía la clase social que más se preocupa de las moralidades, y, así, conclúyase descifrando esta aleación insólita de moral burguesa y de política lodera, en que la primera tiene como tarea hacer menos áspera la realidad político-social, y su fundamento estructural, espejismo reiterado e infértil.

Cantor advierte que “todos los movimientos principales de protesta del siglo XX *se han apoyado en la fuerza*, mucha o poca”. Ésta, si escapa al control de los dirigentes y a la persecución de sus precisos y puntuales objetivos, deviene en revolución, la que entonces se presenta como la única salida posible.

La paradoja es evidente; pues mediante conflictos sanguinarios se busca poner fin al conflicto social. Gandhi vio este dilema pestífero con absoluta claridad al optar por otros medios excluyentes relativamente de violencias, físicas y morales. Después vendría el separatismo y renacería el odio, que acabaría por matar al *mahatma*.

Es perogrullada inolvidable la hibridación de protesta social y medios de comunicación, pues la primera sólo es eficaz a plenitud gracias al vehículo de los segundos, la Red, hoy en primer lugar. “La protesta se nutre de publicidad”, y no es nada sin los medios y, para decirlo claro, es materia vendible, no menos que las historias rosas de la gente del couché. Hoy los barones de las televisoras deben poder competir con las redes, imparables, inextinguibles, que no pueden ser sofocadas, aunque muchos poderosos pretendan ponerlas en sordina.

Desde el ángulo personal, la protesta requiere “una enorme energía y la buena disposición de sacrificar la carrera y la posición social. Por eso la mayor parte de los contestatarios tienen menos de treinta años”. Dice Cantor, además, que “la protesta no es para los viejos”, aunque hoy el profesor de la era de la protesta tendría que encontrar una excepción: los viejos que protestan ante un mundo en que su retiro y jubilación, sus pensiones, es lo que menos importa a la mayoría, obligándolos a salir a la calle a reclamar lo que es suyo que se les escamotea mezquinamente.

Que la protesta engendra protestas es casi una ley en estas cosas, pues “cuando un grupo realiza con éxito una confrontación, esto, inevitablemente, sirve de estímulo a otros grupos”, y con la globalización el fenómeno

imitativo aparece en todo el mundo, y no sólo en el lugar del enfrentamiento y su periferia nacional.

Quizá lo de mayor fertilidad heurística, en el recuento de Cantor, sea su tesis de que los movimientos de protesta del siglo XX pertenecen a una más amplia categoría de la civilización occidental: la fragmentación de la elite.

El disenso, la rebelión y la revolución no han sido por lo general, en la historia de Occidente, el resultado de levantamientos en masa... Las masas se levantan pocas veces —los obreros y campesinos son ignorantes y egoístas y están abatidos y desorganizados— y cuando lo han hecho por su cuenta han sido aplastados por el orden establecido y por los que regentan el poder. Las grandes conmociones nacen casi siempre cuando una parte de la elite —es decir, de las clases educadas y acomodadas— se siente insatisfecha con las oportunidades que se le ofrecen de lograr el poder y “la felicidad personal”, y entonces trata de penetrar por la fuerza en el sistema. Esta tendencia de las elites tiene, al decir de Cantor, un origen remoto en el siglo XII, reforzado en el XVIII: *norma de cambio*, mediante la cual los nuevos grupos prósperos y educados de la sociedad afirman su derecho al poder político en consonancia con su capacidad intelectual y económica.

Un octólogo en vez de decálogo, un listado nomológico cierra la reflexión de Cantor, quien ofrece las reglas para tener éxito en la confrontación directa reproducido aquí *in toto*:

1. *Organiza con cuidado.* Trata de conocer bien las fortalezas y las debilidades de tu persona. Proyecta, con la debida anticipación, todos y cada uno de tus pasos.
2. Plantea las cuestiones que *tengan el mayor atractivo ético* para los demás y no lo que a ti te interesa personalmente.
3. Utiliza *una retórica elemental* de vago contenido pero de *alto voltaje emotivo*. La repetición incansable de epítetos hará que formen parte del lenguaje diario y hasta el sistema los legitimará al usarlos.
4. Publica sin parar *listas de las demandas* y hazlas cada vez más largas.
5. *La fuerza es una técnica inevitable.* Elige los medios (huelgas, sentadas, ocupación de edificios, marchas, quema de símbolos, pedrizas contra la policía, parodias de la autoridad). De lo que aquí se trata es de conseguir *un máximo de publicidad con un mínimo de daño a los estereotipos de la clase media*.
6. *Procura*, por medio de la rudeza, de la violencia y del aumento de las demandas *que el sistema responda con medidas represivas* (en particular con el encarcelamiento, la expulsión, la deportación, la desaparición de personas: *es esencial que la policía (o el ejército) intervenga*). Entonces, proclama que las autoridades se negaron a negociar o no entendieron a razones, que interpretaron mal tu

posición y *que recurrieron a la brutalidad policiaca*. Al llegar a este extremo, puedes ya usar la máxima violencia (asesinatos, motines, venganzas y linchamientos).

7. Pide *la amnistía* puesto que lo que hiciste fue revelar una gran injusticia a la sociedad. *Exige un nuevo gobierno con tu participación* y que se someta a la totalidad de tus demandas. Consiente en aceptar las tres cuartas partes de lo que pedías, más *la humillación pública de los líderes del viejo régimen*.

8. *Proclama un nuevo espíritu de reforma*, una nueva comunidad. Anuncia que estás dispuesto a emprender reformas y a buscar la pacificación pero, comienza a *planear la siguiente* confrontación frente al incumplimiento de las promesas.

¿Cantor, Maquiavelo, Gracián, Bakunin?... ¿Todos a la vez?... ¿Hay otro modo? ¿Thoreau, King, Mandela, Gandhi? Habremos de empeñarnos por encontrar el hilo de Ariadna a fin de lograr salir del laberinto de la inequidad y de nuestro peculiar dédalo de tristona soledad, empapada de sangre fratricida desde la honda herida, aun no cicatrizada, que es la plaza tlatelolca, la de los sacrificios imperdonables no castigados aún por criminal amnesia, la del autoritarismo de ayer, que hoy asoma la cabeza en todos los horizontes de la dura patria nuestra, rehén de las nulidades de sus “elites” depredadoras, cleptómanas e ignorantes.

BIBLIOGRAFÍA

- ANSART, Pierre, *El nacimiento del anarquismo*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- BARNES, Jonathan, “Fourier”, traducción de M. T. Casado de Rodríguez, *Enciclopedia del pensamiento político*, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- BERLIN, Isahi, *Contra la corriente*, México, 1983.
- , *Las raíces del romanticismo*, Madrid, 1999.
- BERLIOZ, Héctor, *Memorias*, traducción de J. Vega Merino, Madrid, 1985.
- Biblia de Jerusalén (edición española de 1999), de la escuela bíblica del mismo nombre.
- BILBENY, Norbert, *El protocolo socrático del liberalismo político*, Madrid, Tecnos, 1999.
- BRETÓN, André, “Anthologie de l’humour noir”, 1939, traducción de Joaquín Jordá: *Antología del humor negro*, Barcelona, Anagrama, 1972.
- BROGAN, D. W., *Francia, 1870-1939*, México, 1947.
- BURNIER, Michel-Antoine, *Conversaciones con los radicales*, Barcelona, Kairos, 1975.
- BUTLER, Samuel, *The Way of all Flesh*, traducción de Máximo Ibáñez: *El camino de toda carne*, Buenos Aires, Emecé, 1944.
- CASAMIGLIA, A., “Ensayos sobre Dworkin”, en *Los derechos en serio*.
- CANSINO ASSENS, Rafael, *Goethe. Una biografía*, Madrid, 1968.
- CANTOR, Norman F., *The Age of Protest Dissent and Rebellion in the Twentieth Century* (1969), traducción de F. de la Rosa, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- CARRILLO PRIETO, Ignacio, *Ante la desigualdad social: Rousseau, precursores y epígonos*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2012.
- , *Arcana Imperii*, Mexico, Inacipe, 1987.
- , *Cuestiones jurídico-políticas de la Ilustración. Una lectura actual*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2011, sobre todo el capítulo acerca de Diderot.
- , *Cuestiones jurídico-políticas en Francisco Suárez*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 1977, en donde hemos abordado el problema con un planteamiento más complejo y diferenciado: la exposición es esquemáticamente.

- , *Derechos entre adversidades*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- , *El primer momento angloamericano (Milton, Locke, Burke, Paine y Jefferson)*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2013.
- CASTELLS, Manuel, *Redes de indignación y esperanza*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- CESA, Claudio, “Romanticismo político alemán”, *Diccionario de política*, dirigido por Bobbio y Matteucci, México, 1982.
- CHOMSKY, Noam, *American Power and the New Mandarins*, traducción de Juan Ramón Capella, Barcelona, Ariel, 1969.
- CLARK, Kenneth, *La rebelión romántica. El arte romántico frente al clásico*, Madrid, 1990 (edición original en inglés de 1973).
- COY, Juan José, “Estudio preliminar” a *Desobediencia civil y otros escritos*, Madrid, 1987.
- DEBOUT-OLESDIEWICZ, Simone, “Paleografía, notas e introducción al manuscrito inédito de «El Nuevo Mundo Amoroso de Ch. Fourier»”, 1972, traducción de Soler y Garzón del Camino, México, Siglo XXI.
- DELANNOI, Gil, *Les années utopiques*, París, La Découverte, 1990.
- DWORKIN, Ronald, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984.
- EMERSON, Ralph Waldo, *Ensayos*, traducción de Luis Echevarría, Madrid, Aguilar, 1962.
- ESTÉVEZ ARAUJO, José Antonio, *La Constitución como proceso y la desobediencia civil*, Madrid, Trotta, 1994.
- Estudio preliminar a *Pasado y pensamiento* de Alexander I. Herzen, Madrid, 1994.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, Madrid, 1979, t. 2.
- FERNÁNDEZ SANTILLÁN, José, *El despertar de la sociedad civil*, México, Océano, 2012.
- FOURIER, Charles, *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales (1808)*, traducción de F. Monge (deficiente aquí corregida parcialmente), Barcelona, Barral, 1974.
- HART, *El concepto de derecho*.
- HELMAN, Edith, *Trasmundo de Goya*, Madrid, 1983.
- HOOG, Michel, *Gauguin Vie et œuvre*, Fribourg y Lausanne, 1987.
- HONOUR, Hugh, *El romanticismo*, Madrid, 1984.
- JOLL, James, *Los anarquistas*, Barcelona, Grijalbo, 1977.
- JUDT, Tony, *Pensar el siglo XX*, Madrid, 2012.

- Karl Kraus y su época* (edición de Marezzi y Muñoz), Madrid, 1988.
- KELSEN, H., *Teoría pura del derecho*.
———, *Teoría del derecho y el Estado*.
- LANZA DEL VASTO, *Techique de la Non-violence*, Denoel, La Flèche, 1988.
- LENK, Kurt, *Teorías de la Revolución*, Barcelona, Anagrama, 1978.
- MALRAUX, André, *Saturne. Le destin, l'art et Goya*, París, Gallimard, 1978.
- MALEM SEÑA, Jorge F., *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Barcelona, Ariel, 1988.
- MANZANO, Lorel, “Franz Grillparzer. El pobre músico”, en *Laberinto, Mile-
nio*, México, 16 de febrero de 2013.
- MARCUSE, Herbert, *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1969.
- MERTON, Thomas, *Gandhi y la no-violencia*, Barcelona, Ediciones Oniro, 1998.
- NOVALIS, *Fragmentos*, traducción de M. Truyol, Madrid, 1977.
- NOZICK, Robert, “Anarchy, State and Utopia”, traducción al castellano de
Rolando Tamayo Salmorán, México, FCE, 1988.
- ONBERDOFER, *Massimiliano I del Messico, Scritore*, 1914.
- OCAMPO, Victoria, *Mi vida es mi sangre*, Buenos Aires, Sur, 1969.
- O'COLLINS, Gerald, S. J. y FARRUGIA, Edward G., S. J., *Diccionario abreviado
de teología*, traducción Sarain Hernández, Navarra, Verbo Divino, 2002.
- ONFRAY, Michel, *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, París,
Grasset, 1979.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Goya*, Madrid, 1958.
- PATELLA, Pietro Ameglio, “Gandhi y la desobediencia civil”, *Mexico hoy*,
México, Plaza y Valdez Editores, 2002 (traducciones inéditas del “Hind
Swaraj”).
- PECK, Abe, “Las comunas”, traducción de M. A. Reyes de Baroco, en Mel
Goward y rdo. Thomas King Forcade (comp.), *Libro de lectura clandestina*,
México, Extemporáneos, 1973.
- PÉREZ LUÑO, Antonio, “La filosofía jurídica de P. S. Mancini y su teoría de
la nacionalidad”, traducción de Carrera Díaz, en *Sobre la nacionalidad* de P.
S. Mancini, Madrid, 1985.
- POCA, Ana, *Introducción, traducción y notas de los monólogos*, Barcelona, 1991.
- POURTALÈS, Guy, *L'Europe romantique*, París, Gallimard, 1949.
- RADBRUCH, Gustavo, *Leyes que no son derechos y derecho por encima de las leyes*, tra-
ducción de Rodríguez Paniagua, Madrid, Aguilar, 1971.
- RANDLE, Michael, *Resistencia civil*, Barcelona, Paidós, 1998.

- RAWLS, John, *Justicia como equidad*, Madrid, Tecnos, 1986.
- RODILLA, M. A., *The Justification of Civil Disobedience*, Madrid, Tecnos, 1986.
- ROMAIN, Roland, *Vidas ejemplares*, México, 1923.
- SAFRANSKI, *Romantik. Eine deutsche Affaire*, traducción española de R. Gabás: *El romanticismo, un asunto alemán*. México, 2009.
- SCHENK, H. G., *The Mind of the European Romantics. An Essay un Cultural History*, Oxford University Press, 1979, traducción de Juan José Utrilla (versión española, México, 1983).
- SERVIER, Jean, *L'utopie* (1979), traducción de E. C. Zenzes: *La utopía*, México, FCE, 1982.
- SHERIDAN PRIETO, Guillermo, *Retrato del artista con paisaje*, México, 2006.
- SIGMANN, Jean, *Las revoluciones románticas y democráticas de Europa*, traducción del francés de V. Testa, Madrid, 1977.
- SUBIRATS, Eduardo y GRAS, Menene, “La voluptuosidad subversiva”, prólogo a Fourier, Charles: *La armonía pasional del Nuevo Mundo*, traducción y selección de Gras, Madrid, Taurus, 1973.
- TARROW, Sidney, *El poder en movimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.
- THOREAU, H. D., *Apología del capitán John Brown*.
- , “La esclavitud en Massachusetts”, traducción de Díaz, en *Desobediencia civil y otros escritos*, ed. de Coy, Madrid, Tecnos, 1987.
- , *Sobre el deber de la desobediencia civil*, traducción de M. E. Díaz, Madrid, Tecnos, 1987.
- VARGAS LLOSA, Mario, “Notas introductorias”, en *El Falansterio. Textos seleccionados*, traducción de J. L. Capieto, Buenos Aires, Godot, 2008.
- VENTURI, Franco, *El populismo ruso* (edición original italiana de 1952), traducción de Esther Benítez, Madrid, 1981.
- VÍCTOR HUGO, prólogo a *Cromwell*, traducción de Jaime Melendres, Barcelona, 1989.
- VON HARDENBERG, Leopold Friedrich, “Novalis”, *La cristiandad de Europa*, traducción del alemán por M. Magdalena Truyol, Madrid, 1977.
- WAGENKNECHT, Eduard, *Así era Henry David Thoreau*, Buenos Aires, Editorial Fraterna, 1985.
- WAGENKNETCHT, Edward, *Henry David Thoreau*, The University of Massachusetts Press, 1981 (hay una traducción, debida a Aníbal Leal: *Así era Henry David Thoreau*, Buenos Aires, 1985).
- WILLIAMS, Beryl Herzen, “Alexander Ivanovich”, *Enciclopedia del pensamiento político*, Madrid, 1989.

Rebelión y desobediencia (reflexiones jurídico-políticas), editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se terminó de imprimir el 27 de febrero de 2017 en los talleres de Desarrollo Gráfico Editorial, S. A. de C. V., Municipio Libre 175-A, colonia Portales, delegación Benito Juárez, 03300 Ciudad de México, tel. 5601 0796. Se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos. En esta edición se empleó papel cream book 70 x 95 de 60 gramos calibre 5 para los interiores y cartulina couché de 250 gramos para los forros. Consta de 1,000 ejemplares (impresión *offset*).