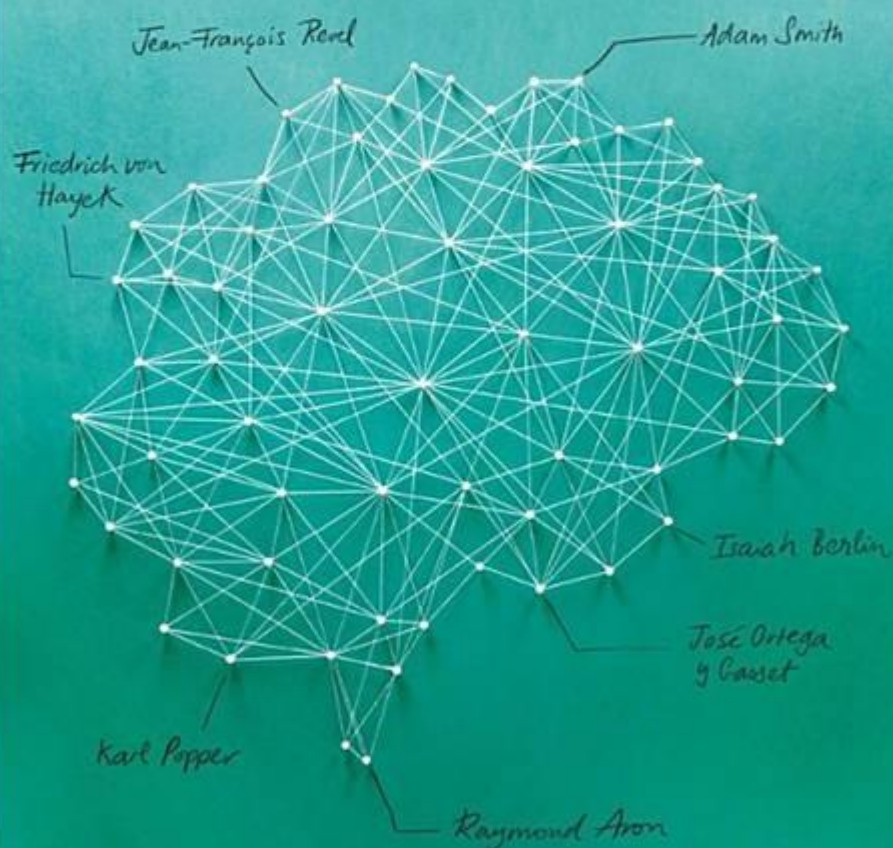


ALEAGUARA

Mario Vargas Llosa

La llamada de la tribu

Narrativa Hispánica PREMIO NOBEL DE LITERATURA



La llamada de la tribu

Nunca habría escrito este libro si no hubiera leído, hace más de veinte años, *To the Finland Station*, de Edmund Wilson. Este fascinante ensayo relata la evolución de la idea socialista desde el instante en que el historiador francés Jules Michelet, intrigado por una cita, se puso a aprender italiano para leer a Giambattista Vico, hasta la llegada de Lenin a la estación de Finlandia, en San Petersburgo, el 3 de abril de 1917, para dirigir la Revolución rusa. Me vino entonces la idea de un libro que hiciera por el liberalismo lo que había hecho el crítico norteamericano por el socialismo: un ensayo que, arrancando en el pueblecito escocés de Kirkcaldy con el nacimiento de Adam Smith en 1723, relatara la evolución de las ideas liberales a través de sus principales exponentes y los acontecimientos históricos y sociales que las hicieron expandirse por el mundo. Aunque lejos de aquel modelo, éste es el remoto origen de *La llamada de la tribu*.

No lo parece, pero se trata de un libro autobiográfico. Describe mi propia historia intelectual y política, el recorrido que me fue llevando, desde mi juventud impregnada de marxismo y existencialismo sartreano, al liberalismo de mi madurez, pasando por la revalorización de la democracia a la que me ayudaron las lecturas de escritores como Albert Camus, George Orwell y Arthur Koestler. Me fueron empujando luego, hacia el liberalismo, ciertas experiencias políticas y, sobre todo, las ideas de los siete autores a los que están dedicadas estas páginas: Adam Smith, José Ortega y Gasset, Friedrich von Hayek, Karl Popper, Isaiah Berlin, Raymond Aron y Jean-François Revel.

Descubrí la política a mis doce años, en octubre de 1948, cuando el golpe militar en el Perú del general Manuel Apolinario Odría derrocó al presidente José Luis Bustamante y Rivero, pariente de mi familia materna. Creo que durante el ochenio odriísta nació en mí el odio a los dictadores de cualquier género, una de las pocas constantes invariables de mi conducta política. Pero sólo fui consciente del problema social, es decir, de que el Perú era un país cargado de injusticias donde una minoría de privilegiados explotaba abusivamente a la inmensa mayoría, en 1952, cuando leí *La noche quedó atrás*, de Jan Valtin, en mi último año de colegio. Ese libro me llevó a contrariar a mi familia, que quería que entrara a la Universidad Católica —entonces, la de los niños bien peruanos—, postulando a la Universidad de San Marcos, pública, popular e insumisa a la dictadura militar, donde, estaba seguro, podría afiliarme al partido comunista. La represión odriísta lo había casi desaparecido cuando entré a San Marcos, en 1953, para estudiar

Letras y Derecho, encarcelando, matando o mandando al exilio a sus dirigentes; y el partido trataba de reconstruirse con el Grupo Cahuide, del que fui militante por un año.

Fue allí donde recibí mis primeras lecciones de marxismo, en unos grupos de estudio clandestinos, en los que leíamos a José Carlos Mariátegui, Georges Politzer, Marx, Engels, Lenin, y teníamos intensas discusiones sobre el realismo socialista y el izquierdismo, «la enfermedad infantil del comunismo». La gran admiración que sentía por Sartre, a quien leía devotamente, me defendía contra el dogma —los comunistas peruanos de ese tiempo éramos, para decirlo con una expresión de Salvador Garmendia, «pocos pero bien sectarios»— y me llevaba a sostener, en mi célula, la tesis sartreana de que creía en el materialismo histórico y la lucha de clases, pero no en el materialismo dialéctico, lo que motivó que, en una de aquellas discusiones, mi camarada Félix Arias Schreiber me calificara de «subhombre».

Me aparté del Grupo Cahuide a fines de 1954, pero seguí siendo, creo, socialista, por lo menos en mis lecturas, algo que, luego, con la lucha de Fidel Castro y sus barbudos en la Sierra Maestra y la victoria de la Revolución cubana en los días finales de 1958, se reavivaría notablemente. Para mi generación, y no sólo en América Latina, lo ocurrido en Cuba fue decisivo, un antes y un después ideológico. Muchos, como yo, vimos en la gesta fidelista no sólo una aventura heroica y generosa, de luchadores idealistas que querían acabar con una dictadura corrupta como la de Batista, sino también un socialismo no sectario, que permitiría la crítica, la diversidad y hasta la disidencia. Eso creíamos muchos y eso hizo que la Revolución cubana tuviera en sus primeros años un respaldo tan grande en el mundo entero.

En noviembre de 1962 estaba en México, enviado por la Radiotelevisión Francesa en la que trabajaba como periodista, para cubrir una exposición que Francia había organizado en el Bosque de Chapultepec, cuando estalló la crisis de los cohetes en Cuba. Me enviaron a cubrir la noticia y viajé a La Habana en el último avión de Cubana de Aviación que salió de México, antes del bloqueo. Cuba vivía una movilización generalizada temiendo un desembarque inminente de los marines. El espectáculo era impresionante. En el Malecón, los pequeños cañones antiaéreos llamados *bocachicas* eran manejados por jóvenes casi niños que aguantaban sin disparar los vuelos rasantes de los *Sabres* norteamericanos y la radio y la televisión daban instrucciones a la población sobre lo que debía hacer cuando comenzaran los bombardeos. Se vivía algo que me recordaba la emoción y el entusiasmo de un pueblo libre y esperanzado que describe Orwell en *Homenaje a*

Cataluña cuando llegó a Barcelona como voluntario al comienzo de la guerra civil española. Conmovido hasta los huesos por lo que me parecía encarnar el socialismo en libertad, hice una larga cola para donar sangre, y gracias a mi antiguo compañero de la Universidad de Madrid Ambrosio Fornet y la peruana Hilda Gadea, que había conocido al Che Guevara en la Guatemala de Jacobo Árbenz y se había casado y tenido una hija con él en México, estuve con muchos escritores cubanos ligados a la Casa de las Américas y a su presidenta, Haydée Santamaría, a quien traté brevemente. Cuando partí, unas semanas después, los jóvenes cantaban en las calles de La Habana «Nikita, mariquita, / lo que se da / no se quita», por haber aceptado el líder soviético el ultimátum de Kennedy y haber sacado los cohetes de la isla. Sólo después se sabría que en este acuerdo secreto John Kennedy al parecer prometió a Jruschov que, a cambio de aquel retiro, Estados Unidos se abstendría de invadir Cuba y que retiraría los misiles *Júpiter* de Turquía.

Mi identificación con la Revolución cubana duró buena parte de los años sesenta, en los que viajé cinco veces a Cuba, como miembro de un Consejo Internacional de Escritores de la Casa de las Américas, y a la que defendí con manifiestos, artículos y actos públicos, tanto en Francia, donde vivía, como en América Latina, a la que viajaba con cierta frecuencia. En esos años reanudé mis lecturas marxistas, no sólo en los libros de sus clásicos, sino, también, en los de escritores identificados con el partido comunista o cercanos a él, como Georg Lukács, Antonio Gramsci, Lucien Goldmann, Frantz Fanon, Régis Debray, el Che Guevara y hasta el ultra ortodoxo Louis Althusser, profesor de la École Normale que enloqueció y mató a su mujer. Sin embargo, recuerdo que en mis años de París, una vez por semana compraba a escondidas el periódico réprobo de la izquierda, *Le Figaro*, para leer el artículo de Raymond Aron, cuyos penetrantes análisis de la actualidad me incomodaban a la vez que seducían.

Me fueron apartando del marxismo varias experiencias de finales de los años sesenta: la creación de las UMAP en Cuba, eufemismo que tras la apariencia de Unidades Militares de Ayuda a la Producción escondía los campos de concentración donde fueron mezclados contra-revolucionarios, homosexuales y delincuentes comunes. Mi viaje a la URSS en 1968, invitado a una conmemoración relacionada con Pushkin, me dejó un mal sabor de boca. Allí descubrí que, si yo hubiera sido ruso, habría sido en ese país un disidente (es decir, un paria) o habría estado pudriéndome en el Gulag. Aquello me dejó poco menos que traumatizado. Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty y *Les Temps Modernes* me habían convencido de que, pese a todo lo que anduviera mal en la URSS, ella representaba el progreso y el futuro, la patria donde, como decía Paul Éluard en un poema que

yo me sabía de memoria, «No existen las putas, los ladrones ni los curas». Pero sí existían la pobreza, los borrachos tirados por la calle y una apatía generalizada; se sentía por doquier una claustrofobia colectiva debido a la falta de informaciones sobre lo que ocurría allí mismo y en el resto del mundo. Bastaba mirar alrededor para saber que, aunque hubieran desaparecido las diferencias de clase en función del dinero, en la URSS las desigualdades eran enormes y existían exclusivamente en función del poder. Pregunté a un ruso parlanchín: «¿Quiénes son los más privilegiados aquí?». Me respondió: «Los escritores sumisos. Tienen *dachas* para pasar las vacaciones y pueden viajar al extranjero. Eso los pone muy por encima de los hombres y mujeres del común. ¡No se puede pedir más!». ¿Podía defender ese modelo de sociedad, como había venido haciéndolo, sabiendo ahora que para mí hubiera resultado invivible? Y también fue importante mi decepción con el propio Sartre, el día que leí en *Le Monde* una entrevista que le hacía Madeleine Chapsal en la que declaraba que comprendía que los escritores africanos renunciaran a la literatura para hacer primero la revolución y crear un país donde aquella fuera posible. Decía también que, frente a un niño que moría de hambre, «*La Nausée ne fait pas le poids*» («La Náusea no sirve de nada»). Me sentí poco menos que apuñalado por la espalda. ¿Cómo podía afirmar eso quien nos había hecho creer que escribir era una forma de acción, que las palabras eran actos, que escribiendo se influía en la historia? Ahora resultaba que la literatura era un lujo que sólo podían permitirse los países que habían alcanzado el socialismo. En esa época volví a leer a Camus y a darle la razón, comprendiendo que en su famosa polémica con Sartre sobre los campos de concentración en la URSS era él quien había acertado; su idea de que cuando la moral se alejaba de la política comenzaban los asesinatos y el terror, era una verdad como un puño. Toda esa evolución apareció luego en un librito que recogía mis artículos de los años sesenta sobre ambos pensadores: *Entre Sartre y Camus*[1].

Mi ruptura con Cuba y, en cierto sentido, con el socialismo, vino a raíz del entonces celeberrimo (ahora casi nadie lo recuerda) caso Padilla. El poeta Heberto Padilla, activo participante en la Revolución cubana —llegó a ser viceministro de Comercio Exterior—, comenzó a hacer algunas críticas a la política cultural del régimen en el año 1970. Fue primero atacado con virulencia por la prensa oficial y luego encarcelado, con la acusación disparatada de ser agente de la CIA. Indignados, cinco amigos que lo conocíamos —Juan y Luis Goytisolo, Hans Magnus Enzensberger, José María Castellet y yo— redactamos en mi piso de Barcelona una carta de protesta a la que se adherirían muchos escritores en todo el mundo, como Sartre, Simone de Beauvoir, Susan Sontag, Alberto Moravia, Carlos Fuentes, protestando por aquel atropello. Fidel Castro respondió en persona acusándonos de servir al imperialismo y afirmando que no volveríamos a pisar

Cuba por «tiempo indefinido e infinito» (es decir, toda la eternidad).

Pese a la campaña de ignominias de que fui objeto a raíz de ese manifiesto, aquello me quitó un gran peso de encima: ya no tendría que estar simulando una adhesión que no sentía con lo que pasaba en Cuba. Sin embargo, romper con el socialismo y revalorizar la democracia me tomó algunos años. Fue un período de incertidumbre y revisión en el que, poco a poco, fui comprendiendo que las «libertades formales» de la supuesta democracia burguesa no eran una mera apariencia detrás de la cual se ocultaba la explotación de los pobres por los ricos, sino la frontera entre los derechos humanos, la libertad de expresión, la diversidad política, y un sistema autoritario y represivo, donde, en nombre de la verdad única representada por el partido comunista y sus jerarcas, se podía silenciar toda forma de crítica, imponer consignas dogmáticas y sepultar a los disidentes en campos de concentración e, incluso, desaparecerlos. Con todas sus imperfecciones, que eran muchas, la democracia al menos reemplazaba la arbitrariedad por la ley y permitía elecciones libres y partidos y sindicatos independientes del poder.

Optar por el liberalismo fue un proceso sobre todo intelectual de varios años al que me ayudó mucho el haber residido entonces en Inglaterra, desde fines de los años sesenta, enseñando en la Universidad de Londres y haber vivido de cerca los once años de gobierno de Margaret Thatcher. Ella pertenecía al Partido Conservador, pero la guiaban como estadista unas convicciones y, sobre todo, un instinto profundamente liberales; en eso, se parecía mucho a Ronald Reagan. La Inglaterra a la que ella subió a gobernar en 1979 era un país en decadencia, al que las reformas laboristas (y también *tories*) habían ido apagando y sumiendo en una rutina estatista y colectivista crecientes, aunque se respetaran las libertades públicas, las elecciones y la libertad de expresión. Pero el Estado había crecido por doquier con las nacionalizaciones de industrias y una política, en la vivienda por ejemplo, que volvía cada vez más dependiente al ciudadano de las mercedes del Estado. El socialismo democrático había ido aletargando al país de la Revolución industrial, que languidecía ahora en una monótona mediocridad.

El gobierno de Margaret Thatcher (1979-1990) significó una revolución, hecha dentro de la más estricta legalidad. Las industrias estatizadas fueron privatizadas y las empresas británicas dejaron de recibir subsidios y fueron obligadas a modernizarse y competir en un mercado libre, en tanto que las viviendas «sociales», que los Gobiernos hasta entonces alquilaban a la gente de bajos ingresos —así mantenían el clientelismo electoral—, fueron vendidas a sus inquilinos, de acuerdo a una política que quería convertir a Gran Bretaña en un país de propietarios. Sus fronteras se abrieron a la competencia internacional en

tanto que las industrias obsoletas, por ejemplo las del carbón, eran cerradas para permitir la renovación y modernización del país.

Todas estas reformas económicas dieron lugar, por supuesto, a huelgas y movilizaciones sociales, como la de los obreros de las minas de carbón, que duró cerca de dos años, en las que la personalidad de Margaret Thatcher mostró un coraje y una convicción que Gran Bretaña no había conocido desde los tiempos de Winston Churchill. Aquellas reformas, que convirtieron al país en pocos años en la sociedad más dinámica de Europa, vinieron acompañadas de una defensa de la cultura democrática, una afirmación de la superioridad moral y material de la democracia liberal sobre el socialismo autoritario, corrupto y arruinado económicamente que reverberó por todo el mundo. Esta política coincidió con la que llevaba a cabo al mismo tiempo en Estados Unidos el presidente Ronald Reagan. Por fin aparecían al frente de las democracias occidentales unos líderes sin complejos de inferioridad frente al comunismo, que recordaban en todas sus intervenciones los logros en derechos humanos, en igualdad de oportunidades, en el respeto al individuo y a sus ideas, ante el despotismo y el fracaso económico de los países comunistas. En tanto que Ronald Reagan era un extraordinario divulgador de las teorías liberales, que sin duda conocía de manera un tanto general, la señora Thatcher era más precisa e ideológica. No tenía escrúpulo alguno en decir que ella consultaba a Friedrich von Hayek y que leía a Karl Popper, al que consideraba el más grande filósofo contemporáneo de la libertad. A ambos los leí yo en aquellos años y desde entonces *La sociedad abierta y sus enemigos* y *Camino de servidumbre* se convirtieron para mí en libros de cabecera.

Aunque en cuestiones económicas y políticas Ronald Reagan y Margaret Thatcher tenían una inequívoca orientación liberal, en muchas cuestiones sociales y morales defendían posiciones conservadoras y hasta reaccionarias —ninguno de ellos hubiera aceptado el matrimonio homosexual, el aborto, la legalización de las drogas o la eutanasia, que a mí me parecían reformas legítimas y necesarias— y en eso, desde luego, yo discrepaba de ellos. Pero, hechas las sumas y las restas, estoy convencido de que ambos prestaron un gran servicio a la cultura de la libertad. Y, en todo caso, a mí me ayudaron a convertirme en un liberal.

Tuve la suerte, gracias al historiador Hugh Thomas, un viejo amigo, de conocer a la señora Thatcher en persona. Aquél, asesor del Gobierno británico para cuestiones españolas y latinoamericanas, organizó una cena de intelectuales en su casa de Ladbroke Grove para enfrentar a la señora Thatcher a los tigres. (La izquierda fue, por supuesto, la enemiga más encarnizada de la revolución thatcheriana). La sentaron junto a Isaiah Berlin, a quien ella se dirigió toda la noche

con el mayor respeto. Estaban presentes los novelistas V. S. Naipaul y Anthony Powell; los poetas Al Alvarez, Stephen Spender y Philip Larkin; el crítico y cuentista V. S. Pritchett; el dramaturgo Tom Stoppard; el historiador J. H. Plumb, de Cambridge; Anthony Quinton, presidente del Trinity College (Oxford), y alguien más que no recuerdo. A mí me preguntó dónde vivía y, cuando le dije que en Montpelier Walk, ella me recordó que era vecino de Arthur Koestler, a quien, a todas luces, había leído. La conversación fue una prueba a la que los intelectuales presentes sometieron a la primera ministra. La delicadeza y buenas formas de la cortesía británica disimulaban apenas una recóndita pugnacidad. Abrió el fuego el dueño de casa, Hugh Thomas, preguntando a la señora Thatcher si la opinión de los historiadores le interesaba y le servía de algo en cuestiones de gobierno. Ella respondía a las preguntas con claridad, sin intimidarse y sin posar, con seguridad en la mayor parte de los casos, pero, a veces, confesando sus dudas. Al terminar la cena, cuando ella ya había partido, Isaiah Berlin resumió muy bien, creo, la opinión de la mayoría de los presentes: «No hay nada de qué avergonzarse». Y sí, pensé yo, mucho para sentirse orgulloso de tener una gobernante de este temple, cultura y convicciones. Margaret Thatcher iba a viajar en los próximos días a Berlín, donde visitaría por primera vez el muro de la vergüenza erigido por los soviéticos para frenar las fugas crecientes de ciudadanos de Alemania Oriental hacia la Occidental. Allí pronunciaría uno de sus más importantes discursos antiautoritarios y en defensa de la democracia.

También conocí a Ronald Reagan en persona, pero en una cena muy numerosa en la Casa Blanca, a la que me invitó Selwa Roosevelt, que era entonces su directora de protocolo. Ella me presentó al presidente, a quien, en una conversación brevísima, sólo alcancé a preguntarle por qué teniendo Estados Unidos escritores como Faulkner, Hemingway o Dos Passos, él siempre citaba a Louis L'Amour como su novelista favorito. «Bueno —me dijo—, él ha descrito muy bien algo muy nuestro, la vida de los vaqueros del Oeste». En esto, claro, no me convenció.

Ambos fueron grandes estadistas, los más importantes de su tiempo, y ambos contribuyeron de manera decisiva al desplome y desaparición de la URSS, el mayor enemigo que ha tenido la cultura democrática, pero no había en ellos nada del líder carismático, aquel que como Hitler, Mussolini, Perón o Fidel Castro, apela sobre todo al «espíritu de la tribu» en sus discursos. Así llama Karl Popper al irracionalismo del ser humano primitivo que anida en el fondo más secreto de todos los civilizados, quienes nunca hemos superado del todo la añoranza de aquel mundo tradicional —la tribu— cuando el hombre era aún una parte inseparable de la colectividad, subordinado al brujo o al cacique todopoderosos, que tomaban por

él todas las decisiones, en la que se sentía seguro, liberado de responsabilidades, sometido, igual que el animal en la manada, el hato, o el ser humano en la pandilla o la hinchada, adormecido entre quienes hablaban la misma lengua, adoraban los mismos dioses y practicaban las mismas costumbres, y odiando al otro, al ser diferente, a quien podía responsabilizar de todas las calamidades que sobrevenían a la tribu. El «espíritu tribal», fuente del nacionalismo, ha sido el causante, con el fanatismo religioso, de las mayores matanzas en la historia de la humanidad. En los países civilizados, como Gran Bretaña, el llamado de la tribu se manifestaba sobre todo en esos grandes espectáculos, los partidos de fútbol o los conciertos pop al aire libre que daban en los años sesenta los Beatles y los Rolling Stones, en los que el individuo desaparecía tragado por la masa, una escapatoria momentánea, sana y catártica, a las servidumbres diarias del ciudadano. Pero, en ciertos países, y no sólo del tercer mundo, esa «llamada de la tribu» de la que nos había ido liberando la cultura democrática y liberal —en última instancia, la racionalidad— había ido reapareciendo de tanto en tanto debido a los terribles líderes carismáticos, gracias a los cuales la ciudadanía retorna a ser masa enfeudada a un caudillo. Ése es el sustrato del nacionalismo, que yo había detestado desde muy joven, intuyendo que en él anidaba la negación de la cultura, de la democracia y de la racionalidad. Por eso había sido izquierdista y comunista en mis años mozos; pero, en la actualidad, nada representaba tanto el retorno a la «tribu» como el comunismo, con la negación del individuo como ser soberano y responsable, regresado a la condición de parte de una masa sumisa a los dictados del líder, especie de santón religioso de palabra sagrada, irrefutable como un axioma, que resucitaba las peores formas de la demagogia y el chauvinismo.

En aquellos años leí y releí mucho a los pensadores a los que están dedicadas las páginas de este libro. Y a muchos otros, por supuesto, que hubieran podido figurar en ellas, como Ludwig von Mises, Milton Friedman, el argentino Juan Bautista Alberdi y el venezolano Carlos Rangel, estos dos últimos casos verdaderamente excepcionales de genuino liberalismo en el continente latinoamericano. En esos años hice también el viaje a Edimburgo a poner flores en la tumba de Adam Smith, y a Kirkcaldy, para ver la casa donde escribió *La riqueza de las naciones*, y donde descubrí que de ella quedaba apenas un muro raído y una placa.

Fue en aquellos años que se forjaron las convicciones políticas que desde entonces he defendido en libros y artículos, y las que me llevaron en el Perú en 1987 a oponerme a la nacionalización de todo el sistema financiero que intentó el presidente Alan García en su primer gobierno (1985-1990), a fundar el Movimiento Libertad y a ser candidato a la presidencia de la República por el Frente

Democrático en 1990 con un programa que se proponía reformar radicalmente la sociedad peruana para convertirla en una democracia liberal. Diré, de paso, que aunque mis amigos y yo fuimos derrotados en las urnas, muchas de las ideas que defendimos en esa larga campaña de casi tres años, y que son las de este libro, lejos de desaparecer, se han ido abriendo camino en sectores cada vez más amplios hasta constituir en nuestros días parte de la agenda política en el Perú.

El conservadurismo y el liberalismo son cosas diferentes, como lo estableció Hayek en un ensayo célebre. Lo cual no quiere decir que no haya entre liberales y conservadores coincidencias y valores comunes, así como los hay también entre el socialismo democrático —la socialdemocracia— y el liberalismo. Baste recordar que la gran transformación económica y social de Nueva Zelanda la inició un Gobierno laborista, con su ministro de Finanzas Roger Douglas, y que culminaría la ministra de Finanzas Ruth Richardson, de un Gobierno conservador (1984-1993). Por eso, no hay que entender el liberalismo como una ideología más, esos actos de fe laicos tan propensos a la irracionalidad, a las verdades dogmáticas, igual que las religiones, todas, las primitivas mágico-religiosas y las modernas. Entre los liberales, lo demuestran los que figuran en estas páginas, hay a menudo más discrepancias que coincidencias. El liberalismo es una doctrina que no tiene respuestas para todo, como pretende el marxismo, y admite en su seno la divergencia y la crítica, a partir de un cuerpo pequeño pero inequívoco de convicciones. Por ejemplo, que la libertad es el valor supremo y que ella no es divisible y fragmentaria, que es una sola y debe manifestarse en todos los dominios —el económico, el político, el social, el cultural— en una sociedad genuinamente democrática. Por no entenderlo así fracasaron todos los regímenes que, en las décadas de los sesenta y setenta, pretendían estimular la libertad económica siendo despóticos, generalmente dictaduras militares. Esos ignorantes creían que una política de mercado podía tener éxito con Gobiernos represivos y dictatoriales. Pero también fracasaron muchos intentos democráticos en América Latina que respetaban las libertades políticas pero no creían en la libertad económica —el mercado libre—, que es la que trae desarrollo material y progreso.

El liberalismo no es dogmático, sabe que la realidad es compleja y que a menudo las ideas y los programas políticos deben adaptarse a ella si quieren tener éxito, en vez de intentar sujetarla dentro de esquemas rígidos, lo que suele hacerlos fracasar y desencadena la violencia política. También el liberalismo ha generado en su seno una «enfermedad infantil», el sectarismo, encarnada en ciertos economistas hechizados por el mercado libre como una panacea capaz de resolver todos los problemas sociales. A ellos sobre todo conviene recordarles el ejemplo del propio Adam Smith, padre del liberalismo, quien, en ciertas circunstancias, toleraba

incluso que se mantuvieran temporalmente algunos privilegios, como subsidios y controles, cuando el suprimirlos podía acarrear en lo inmediato más males que beneficios. Esa tolerancia que mostraba Smith para el adversario es quizás el más admirable de los rasgos de la doctrina liberal: aceptar que ella podría estar en el error y el adversario tener razón. Un Gobierno liberal debe enfrentar a la realidad social e histórica de manera flexible, sin creer que se puede encasillar a todas las sociedades en un solo esquema teórico, actitud contraproducente que provoca fracasos y frustraciones.

Los liberales no somos anarquistas y no queremos suprimir el Estado. Por el contrario, queremos un Estado fuerte y eficaz, lo que no significa un Estado grande, empeñado en hacer cosas que la sociedad civil puede hacer mejor que él en un régimen de libre competencia. El Estado debe asegurar la libertad, el orden público, el respeto a la ley, la igualdad de oportunidades.

La igualdad ante la ley y la igualdad de oportunidades no significan la igualdad en los ingresos y en la renta, algo que liberal alguno propondría. Porque esto último sólo se puede obtener en una sociedad mediante un Gobierno autoritario que «iguale» económicamente a todos los ciudadanos mediante un sistema opresivo, haciendo tabla rasa de las distintas capacidades individuales, imaginación, inventiva, concentración, diligencia, ambición, espíritu de trabajo, liderazgo. Esto equivale a la desaparición del individuo, a su inmersión en la tribu.

Nada más justo que, partiendo de un punto más o menos similar, los individuos vayan diferenciando sus ingresos de acuerdo a sus mayores o menores aportaciones a los beneficios del conjunto de la sociedad. Sería estúpido ignorar que entre los individuos hay inteligentes y tontos, diligentes o haraganes, inventivos o rutinarios y lerdos, estudiosos y perezosos, etcétera. Y sería injusto que en nombre de la «igualdad» todos recibieran el mismo salario pese a sus distintas aptitudes y méritos. Las sociedades que lo han intentado han aplastado la iniciativa individual, desapareciendo en la práctica a los individuos en una masa anodina a la que la falta de competencia desmoviliza y ahoga su creatividad.

Pero, de otro lado, no hay duda, en sociedades tan desiguales como las del tercer mundo los hijos de las familias más prósperas gozan de oportunidades infinitamente mayores que los de las familias pobres para tener éxito en la vida. Por eso la «igualdad de oportunidades» es un principio profundamente liberal, aunque lo nieguen las pequeñas pandillas de economistas dogmáticos intolerantes y a menudo racistas —en el Perú abundan y son todos fujimoristas— que abusan de este título.

Por esa razón es tan importante, para el liberalismo, ofrecer a todos los jóvenes un sistema educativo de alto nivel que asegure en cada generación un punto de partida común, que permita luego las legítimas diferencias de ingreso de acuerdo al talento, al esfuerzo y al servicio que cada ciudadano presta a la comunidad. En el mundo de la educación —escolar, técnica y universitaria— es donde más injusto es el privilegio, es decir, favorecer con una formación de alto nivel a ciertos jóvenes condenando a los otros a una educación somera o ineficiente que los conduce a un futuro limitado, al fracaso o a la mera supervivencia. Esto no es una utopía, sino algo que, por ejemplo, Francia consiguió en el pasado con una educación pública y gratuita que solía ser de más alto nivel que la privada y estaba al alcance de toda la sociedad. La crisis de la educación que ha experimentado ese país ha hecho que en nuestros días haya retrocedido en este sentido, pero no las democracias escandinavas, o la suiza, o las de países asiáticos como Japón o Singapur, que aseguran esa igualdad de oportunidades en el campo de la educación —escolar o superior— sin que ello haya ido en desmedro, todo lo contrario, de su vida democrática y su prosperidad económica.

La igualdad de oportunidades en el dominio de la educación no significa que haya que suprimir la enseñanza privada en beneficio de la pública. Nada de eso; es indispensable que ambas existan y compitan porque no hay nada como la competencia para lograr la superación y el progreso. Por otro lado, la idea de la competencia entre planteles educativos fue de un economista liberal, Milton Friedman. El «cupos escolares» diseñado por él ha dado excelentes resultados en los países que lo han aplicado, como Suecia, concediendo a los padres de familia una participación muy activa en el mejoramiento del sistema educativo. El «cupos escolares» que el Estado da a todos los padres de familia les permite elegir los mejores colegios para sus hijos y, de este modo, encamina una mayor ayuda estatal a las instituciones que por su calidad atraen más solicitudes de matrícula.

Conviene tener en cuenta que la enseñanza, en una época como la nuestra de grandes renovaciones tecnológicas y científicas es cada vez más costosa —si se la quiere de primer nivel— y eso significa que la sociedad civil tiene tanta responsabilidad como el Estado en mantener el mejor nivel académico de colegios, institutos y universidades. No es justo que los hijos de familias pudientes estén exonerados de pagar su educación, como no lo sería que un joven se viera excluido por razones económicas de acceder a las mejores instituciones si tiene el talento y el espíritu de trabajo para ello. Por eso, junto al «cupos escolares», un sistema de becas y ayudas resulta indispensable para establecer aquella «igualdad de oportunidades» en el campo de la educación.

El Estado pequeño es generalmente más eficiente que el grande: ésta es una de las convicciones más firmes de la doctrina liberal. Mientras más crece el Estado, y más atribuciones se arroga en la vida de una nación, más disminuye el margen de libertad de que gozan los ciudadanos. La descentralización del poder es un principio liberal, a fin de que sea mayor el control que ejerce el conjunto de la sociedad sobre las diversas instituciones sociales y políticas. Salvo la defensa, la justicia y el orden público, en los que el Estado tiene primacía (no monopolio), lo ideal es que en el resto de actividades económicas y sociales se impulse la mayor participación ciudadana en un régimen de libre competencia.

El liberalismo ha sido el blanco político más vilipendiado y calumniado a lo largo de la historia, primero por el conservadurismo —recuérdese las encíclicas papales y los pronunciamientos de la Iglesia católica contra él, que todavía perduran pese a la existencia de tantos creyentes liberales— y, luego, del socialismo y el comunismo, los que en la época moderna han presentado al «neo-liberalismo» como la punta de lanza del imperialismo y las formas más despiadadas del colonialismo y el capitalismo. La verdad histórica desmiente estas denigraciones. La doctrina liberal ha representado desde sus orígenes las formas más avanzadas de la cultura democrática y es la que ha hecho progresar más en las sociedades libres los derechos humanos, la libertad de expresión, los derechos de las minorías sexuales, religiosas y políticas, la defensa del medio ambiente y la participación del ciudadano común y corriente en la vida pública. En otras palabras, lo que más nos ha ido defendiendo de la inextinguible «llamada de la tribu». Este libro quisiera contribuir con un granito de arena a esa indispensable tarea.

Madrid, agosto de 2017

Adam Smith (1723-1790)

No sabemos casi nada de la niñez y juventud de Adam Smith, salvo que nació algún día de 1723, en Kirkcaldy, pueblo comerciante escocés situado a unas diez millas al norte de Edimburgo, donde pasó muchas temporadas de su vida y por lo menos seis de los diez años que le tomó escribir su obra maestra: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). No conoció a su padre, abogado e inspector de aduanas muerto antes de que él naciera, y quiso siempre a su madre, Elizabeth Douglas, con locura. No está probada la leyenda de que a los tres años fuera raptado por una partida de gitanos y que el secuestro durase apenas unas horas. Fue un niño enfermizo, nada agraciado, y, antes de ser conocido por su sabiduría, lo fue por sus extraordinarias distracciones. Un día, el cochero de la diligencia que venía de Londres descubrió en las afueras de Kirkcaldy a un solitario caminante en medio del campo, muy lejos ya de la ciudad; frenó los caballos para preguntar al señor Smith adónde iba; éste, desconcertado, reconoció que se había alejado tanto sin advertirlo, sumido en sus reflexiones. Y un domingo se lo vio aparecer, con su extraño andar sin compás, como el de un camello, embutido todavía en su bata de levantarse, en Dunfermline, a quince millas de Kirkcaldy; miraba el vacío y hablaba solo. Años más tarde, los vecinos de Edimburgo se habituarían a las vueltas y revueltas que daba por el barrio antiguo, a horas inesperadas, la mirada perdida y moviendo los labios en silencio, aquel anciano solitario, un tanto hipocondríaco, a quien todo el mundo llamaba sabio. Decenas de anécdotas así jalonan su vida.

Estudió en una escuela vecina a su hogar, en Hill Street, entre 1731 y 1737 y debió de ser un buen estudiante de latín y griego porque cuando entró a la Universidad de Glasgow, a los 14 años, fue exonerado del primer año, dedicado a las lenguas clásicas. Los tres años que pasó allí, confesó en una carta citada por su biógrafo Nicholas Phillipson[2], «fueron los más útiles, felices y honorables de su vida»; en ellos descubrió la física de Newton y la geometría de Euclides y tuvo un profesor de Filosofía Moral, Francis Hutcheson, eminente figura de la Ilustración escocesa, que influiría mucho en su formación intelectual. Luego de pasar tres años en la Universidad de Glasgow, obtuvo una beca para Oxford, donde permaneció de 1740 a 1746, en Balliol College. No sabemos casi nada de la vida que llevó en esos seis años. Sus biógrafos suponen que debió ser bastante solitaria, pues el clima político y cultural de la universidad estaba impregnado del «jacobismo» más conservador y reaccionario, írrito a su formación presbiteriana y *whig* (liberal), salvo que aprendió francés por su propia cuenta, leyó con pasión la literatura francesa y que sus autores preferidos eran Racine y Marivaux. Pero lo más importante que le ocurrió en los años de Oxford fue conocer la obra de David

Hume, otra de las grandes figuras de la Ilustración escocesa, y, tal vez, a él mismo. Doce años mayor que Smith, Hume, de gran prestigio en el medio intelectual, era sin embargo repudiado en la jerarquía universitaria por su ateísmo; una de las pocas cosas que sabemos de Adam Smith en Oxford es que fue reprendido en Balliol College al ser descubierto leyendo a escondidas el *Treatise of Human Nature* (1739) del influyente filósofo escocés, que sería más tarde su mejor amigo. A él y a Hutcheson les hizo elogios en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759).

Circula aún la idea errónea de que Adam Smith fue sobre todo un economista —se lo llama «padre de la Economía»—, algo que lo hubiera dejado estupefacto. Siempre se consideró un moralista y un filósofo. Su interés por las cuestiones económicas, al igual que por otras disciplinas como la astronomía —escribió una *Historia de la astronomía* que sólo se publicaría póstumamente—, surgió como consecuencia de su empeño en desarrollar una «ciencia del hombre» y explicarse el funcionamiento de la sociedad. Se tienen más noticias de él luego de terminar Oxford, a partir de su llegada a Edimburgo, donde, entre 1748 y 1751, gracias a lord Kames, otra figura de la Ilustración escocesa, dio una serie de conferencias públicas que tuvieron mucha resonancia y fueron forjando su prestigio. Los textos de estas charlas se han perdido, pero se conocen por las notas de dos estudiantes que asistieron a ellas. La primera versaba sobre la retórica y la manera como había nacido el lenguaje, la comunicación humana, quehacer al que Smith identifica no sólo por una necesidad de supervivencia sino con la propiedad y la simpatía, el don de gentes y el sentido común, pilares de la vida social y de su argamasa: la sociabilidad. Para demostrarlo, usaba ejemplos de la literatura. A su juicio, el lenguaje claro, directo y conciso expresa mejor las emociones, sentimientos e ideas y debe ser preferido al estilo barroco y pomposo (como el del tercer earl of Shaftesbury, decía), característico de una minoría selecta que excluía al hombre común y corriente.

En otra de las conferencias, sobre la jurisprudencia, Smith esbozó algunas de las ideas que desarrollaría más tarde, a partir de la tesis de David Hume de que «la propiedad es la madre del proceso civilizador». Este tema apasionó a los mejores intelectuales escoceses de la época. Lord Kames, por ejemplo, sostenía que el instinto más acentuado en el ser humano era el de «poseer» y que de ello había nacido la propiedad privada y, en cierta forma, la sociedad misma. En su libro *Historical Law Tracts* (1758), lord Kames sostuvo que el desarrollo de la historia se componía de cuatro etapas: a) la edad de los cazadores; b) la edad de los pastores; c) la edad de los agricultores y, finalmente, d) la edad de los comerciantes. El intercambio de productos, dentro y fuera del propio grupo, habría sido el verdadero motor de la civilización. Los gobiernos aparecieron cuando los

miembros de la comunidad tomaron conciencia de la importancia de la propiedad privada y entendieron que ésta debía ser protegida por leyes y autoridades que las hicieran cumplir. Estas ideas tuvieron gran influencia sobre Adam Smith, quien las hizo suyas y las iría luego extendiendo y matizando. Acaso desde sus años de Edimburgo llegó a esbozar la convicción —lo acompañaría toda su vida— de que la peor enemiga de la propiedad y del gobierno era la nobleza latifundista, aquella aristocracia rentista que a menudo se las arregló para derribar a los gobiernos que limitaban sus poderes, y que, por lo mismo, fue siempre una amenaza para la justicia, la paz social y el progreso. Gracias a sus conferencias en Edimburgo se comenzó a ver en este joven a un integrante de ese movimiento —la Ilustración escocesa— que revolucionaría las ideas, valores y la cultura de su tiempo.

De Edimburgo, Adam Smith pasó a Glasgow, donde permaneció trece años —hasta 1764— como profesor de Lógica y Metafísica muy brevemente y, luego, de Filosofía Moral. Tenemos más noticias sobre su vida desde entonces; vivió allí con su madre y una prima, Janet Douglas, que se ocuparían de llevar el hogar en todos los años que residió en Escocia. La suya fue una vida de austeridad estoica, presbiteriana, sin alcohol y probablemente sin sexo —nunca se casó ni se le conoció una novia y los rumores que corrieron sobre supuestos romances tienen todos tintes irreales—, dedicada a la enseñanza y el estudio. Su prestigio como profesor fue tan grande que, entre otros, James Boswell, el futuro biógrafo de Samuel Johnson, se matriculó en la Universidad de Glasgow para seguir sus cursos. Según el testimonio de sus discípulos, llevaba las clases escritas, aunque a menudo se apartaba de sus apuntes para desarrollar o precisar algunos temas, y detestaba que los alumnos tomaran notas mientras hablaba (*«I hate scribblers»*) (*Odio a los escribidores*). Destacó también como administrador; fue encargado de organizar y dirigir la biblioteca y adquirir libros para ella, de construir locales para nuevas disciplinas y participar en la administración y contabilidad de una universidad en la que llegó a ser decano y vicerrector. En todas estas actividades mereció tanto respeto y elogios como por su trabajo intelectual.

Glasgow vivía en esos años una extraordinaria prosperidad, gracias a la apertura de mercados que había generado el Tratado de Unión con Inglaterra, y, en especial, al comercio del tabaco que sus barcos traían de Virginia, en los Estados Unidos, y distribuían luego por el Reino Unido y el resto de Europa. Según Arthur Herman, en su ensayo sobre la Ilustración escocesa, fue en esta época y a raíz del notable desarrollo que experimentaba Glasgow que Adam Smith comenzó a interesarse en las operaciones comerciales de las grandes empresas. Gracias a un amigo, uno de los Reyes del Tabaco de la ciudad, llegó a conocerlas desde dentro: «Smith fue un buen amigo de John Glassford, quien lo mantenía informado de lo

que ocurría en América y quien a su vez se interesaría mucho en la elaboración de *La riqueza de las naciones*. El provost de Glasgow, Andrew Cochrane, organizó el Political Economy Club, del que fueron miembros Smith, Glassford y otro poderoso comerciante de tabaco, Richard Oswald. Cochrane presidió incluso la sesión del Ayuntamiento de Glasgow el 3 de mayo de 1762 cuando el profesor Smith fue adoptado como “burgués honorario de la ciudad”»[3].

LA TEORÍA DE LOS SENTIMIENTOS MORALES (1759)

El primer libro que publica Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales* (1759)[4], fue elaborándose en sus clases a lo largo de los años, y muestra hasta qué punto la preocupación por la moral fue dominante en su vocación. En la tesis que allí desarrolla están presentes las ideas de su antiguo maestro, Francis Hutcheson, de David Hume, las de Rousseau sobre la desigualdad y las de Bernard Mandeville sobre la moral. Pero en el libro ya hay un sólido pensamiento propio, una primera aproximación a esa «ciencia del hombre» que desde joven soñaba con elaborar.

Ciertas palabras son claves para entender este libro —simpatía (en el sentido de empatía), imaginación, propiedad, el espectador imparcial— y una pregunta a la que esta voluminosa averiguación quiere responder: ¿a qué se debe que la sociedad humana exista y se mantenga estable y progrese con el tiempo, en vez de desarticularse debido a las rivalidades, los intereses opuestos y a los instintos y pasiones egoístas de los hombres? ¿Qué hace posible la *sociabilidad*, ese pegamento que mantiene unida a la sociedad pese a la diversidad de gentes y caracteres que la conforman?

Los seres humanos se conocen a través de la imaginación y una actitud natural de simpatía hacia el prójimo que acerca un individuo al otro, algo que nunca llegaría a ocurrir si las acciones humanas estuvieran guiadas exclusivamente por la razón. Ese sentimiento de simpatía y la imaginación atraen a los extraños y establecen entre ellos un vínculo que rompe la desconfianza y crea solidaridades recíprocas. La visión del hombre y de la sociedad que transpira este libro es positiva y optimista, pues Adam Smith cree que, pese a todos los horrores que se cometen, la bondad prevalece sobre la maldad, es decir, los sentimientos morales. Un buen ejemplo de esa decencia innata que caracteriza a la mayoría de los seres humanos aparece en las últimas páginas del libro: «Decirle a una persona que es embustera constituye la más mortal de las afrentas [...]. El hombre que padeciera la desgracia de pensar que nadie iba a creer ni una sola palabra que dijera, se sentiría el paria de la sociedad humana, se espantaría ante la sola idea de integrarse en ella o de presentarse ante ella, y pienso que casi con certeza moriría

de desesperación» (p. 587). Las cosas han cambiado mucho en los siglos transcurridos desde que Adam Smith escribió estas líneas, y, desde el punto de vista moral, los seres humanos de nuestro tiempo han ido para peor, pues es difícil imaginar en nuestros días muchas personas capaces de morir de espanto ante la idea de ser consideradas embusteras por su prójimo. Sin embargo, quien escribió aquello estaba lejos de pecar de ingenuo: sus análisis de la conducta moral son de gran sutileza y complejidad, sustentados siempre en la convicción de que, aun en las peores circunstancias, la decencia prevalece sobre la indecencia: «La naturaleza, cuando formó al ser humano para la sociedad, lo dotó de un deseo original de complacer a sus semejantes y una aversión original a ofenderlos. Le enseñó a sentir placer ante su consideración favorable y dolor ante su consideración desfavorable» (p. 236).

Otra palabra clave en este ensayo es «propiedad», no en el sentido de pertenencia, sino en el de actitud adecuada, justa y cuidadosa —apropiada— en las relaciones del individuo con los demás.

Libro curioso, versátil, ambiguo y sutil, a ratos parece un tratado de buenas maneras, a ratos un análisis psicológico de los sentimientos y emociones que siente el ser humano hacia su prójimo y, a veces, un manual de sociología. En verdad, se trata de un estudio sobre las relaciones humanas y la manera como ellas permiten que una sociedad funcione y surja en su seno una solidaridad de base que le impide disgregarse y desaparecer. También, sobre el sentido moral que nos permite diferenciar lo bueno y lo malo, lo postizo de lo auténtico, lo verdadero de lo falso. Éste fue el primer volumen de Adam Smith dedicado a forjar esa «ciencia del hombre» que le ocuparía el resto de la vida y que nunca llegó a concluir.

Las reacciones y actitudes que el libro describe tienen en cuenta la pobreza y la riqueza, los prejuicios sociales, la posición en la sociedad de los individuos, pero, en general, se concentra en los ciudadanos comunes y corrientes, los que representan la normalidad. Por lo general, pasa de prisa sobre quienes la esquivan y transgreden (esos hombres-monstruos que fascinaban tanto a Georges Bataille). Por eso, la sociedad descrita en *La teoría de los sentimientos morales* nos parece por momentos un tanto idealizada por su ejemplaridad y corrección. Porque la vida no está hecha sólo de gentes normales, también de anormales y excepcionales. Pero esto no se debía sólo a la manera de ver la sociedad que tenía Adam Smith, sino, sobre todo, a su manera de ser. Aunque no abundan los testimonios sobre su persona, los que existen coinciden en afirmar que se trataba, además de un intelectual de altísima valía, de un hombre bueno, de sanas costumbres, modesto, sencillo, austero, correctísimo, con excepcionales arrebatos de mal humor, cuya

vida estaba volcada en el estudio. Sorprendía a todo el mundo por su costumbre de hundirse en sus reflexiones y cortar con lo que lo rodeaba en cualquier circunstancia. Uno de sus amigos de la Select Society, con los que solía reunirse en las tabernas de Edimburgo, cuenta cómo, de pronto, en medio de una discusión sobre temas jurídicos o filosóficos, todos advertían que Adam Smith *se había ido*: ahí estaba, con los ojos fijos en un punto del vacío, murmurando suavemente algo que apenas se oía, sumido en un mundo privado, ausente de todo lo que lo rodeaba.

La teoría de los sentimientos morales se centra sobre todo en los hombres, pero hay algunas especificidades que cree encontrar en la mujer que la distinguen de aquellos, como por ejemplo ésta, tan sutil: «La humanidad es propia de la mujer, la liberalidad, del hombre» (p. 342). Buena parte del libro analiza al individuo aislado, pero, en los capítulos finales, antes de pasar revista a todos los sistemas sobre la moral —Platón, Aristóteles, Zenón y los estoicos, los epicúreos, Cicerón—, para contrastarlos con el suyo, el análisis se extiende al individuo como parte de la familia, de la nación y, finalmente, de la humanidad. Estos capítulos preludian algunos de los grandes hallazgos de *La riqueza de las naciones*. Por ejemplo, su clarísima toma de posición contra el nacionalismo, la idea de que, en razón del vínculo afectivo que une al individuo con su patria, deba darle a ésta siempre la razón aún cuando no la tenga: «El amor a nuestra nación a menudo nos predispone a mirar con los celos y la envidia más malignos la prosperidad y grandeza de cualquier nación cercana» (p. 411). A esto llama «el mezquino principio del prejuicio nacional» (p. 410). Poco después, refiriéndose a Francia e Inglaterra, afirma que «es ciertamente indigno de unas naciones tan ilustres como ellas que sientan envidia de la felicidad y la prosperidad interna de la otra» (p. 412). Este rechazo de la perspectiva nacional como algo preponderante y egoísta, que justifica lo arbitrario, lo lleva a condenar el espíritu dogmático de aquellos «doctrinarios» «tan fascinados por la belleza de su proyecto político ideal» que creen que se puede «organizar a los diferentes miembros de una gran sociedad con la misma desenvoltura con que se disponen las piezas en un tablero de ajedrez» (p. 418). A continuación recuerda que estas piezas no tienen otro «principio motriz» que la mano que las mueve y que «en el vasto tablero de la sociedad humana cada pieza posee un principio motriz propio», independiente del que la legislación quiera imponerle de manera arbitraria. Es la primera vez en la historia que alguien señala que la sociedad pudiera tener un movimiento propio, derivado de su organización interna, que debe ser respetado so pena de provocar la anarquía o tener que recurrir para conseguirlo a la más brutal represión, algo a lo que él se opone recordando «la divina máxima de Platón»: no emplear más violencia contra el país de la que se emplea contra los padres (p. 418).

Pero acaso lo más original de *La teoría de los sentimientos morales* sea la aparición en sus páginas del *espectador imparcial*, un juez o árbitro que los seres humanos llevamos dentro y que, adoptando siempre una posición objetiva sobre nuestra conducta, la juzga, aprobando o condenando lo que hacemos y decimos. Este personaje es calificado de manera distinta a lo largo del libro: «el gran recluso, el egregio semidiós dentro del pecho», «la propia conciencia», «el juez interior», «el ilustre juez y árbitro de nuestra conducta», el «eminente recluso», «esos vicegerentes de Dios que tenemos dentro de nosotros», etcétera. La identificación de este espectador imparcial con la conciencia no es del todo justa, pues se supone que un ser humano gobierna su conciencia, en tanto que el espectador imparcial mantiene una distancia sobre el sujeto del que forma parte, posición que le permite dar con independencia su aprobación o su condena a todo lo que aquél hace, piensa o dice. Y tampoco es una exacta proyección de la divinidad en el individuo, pues, según muestran algunos de los análisis más sutiles de Adam Smith en el libro, el espectador imparcial no es siempre tan neutral como lo sería Dios mismo; tiende a ablandarse con el sujeto, muestra ráfagas de favoritismo o, por el contrario, de excesiva severidad con sus deseos, sentimientos y pasiones, y, de manera igualmente subjetiva, puede exagerar sus descalificaciones y condenas. En cierto modo, este observador imparcial en la vida de los seres humanos es, como advierte el profesor D. D. Raphael en su libro sobre Adam Smith[5], un anuncio de lo que un siglo más tarde Sigmund Freud, en su descripción de la vida inconsciente, llamaría el *superego*. Este espectador imparcial tiene, además, una razón de ser que aparecerá luego como uno de los pilares de la doctrina liberal: el individualismo. Si la conducta moral depende en buena parte de esa personalidad propia de cada individuo, éste constituye la célula básica de la sociedad, el punto de partida de las distintas colectividades a las que al mismo tiempo pertenece, pero ninguna de las cuales puede subsumirlo o abolirlo: la familia, el oficio, la religión, la clase social, el partido político.

Adam Smith escribía con elegancia y precisión (dicho sea de paso, la traducción de *La teoría de los sentimientos morales* al español por Carlos Rodríguez Braun es excelente), y era un hombre sensible a la buena literatura (en este ensayo hay un elogio muy entusiasta de la *Fedra* de Racine) y la belleza, que no sólo encontraba en las obras literarias y artísticas, también en las acciones humanas y, por supuesto, en la naturaleza y los objetos. Una acción virtuosa, un gesto de desprendimiento, un acto solidario despiertan, dice, una sensación de belleza comparable a la que deparan un bello paisaje, una música armoniosa o una vida que transcurre dentro de la prudencia, el respeto del prójimo, la amistad y la conducta irreprochable. En algún momento de las conclusiones menciona «ese gusto por la belleza que nos suscitan tanto los objetos inanimados como los

animados» (p. 570).

La teoría de los sentimientos morales fue el libro preferido de Adam Smith, quien nunca imaginó la revolución que *La riqueza de las naciones* causaría en el mundo de las ideas, de la política y de la economía. Fue muy elogiado por David Hume, por Edmund Burke, y, en el resto de Europa, por intelectuales tan prestigiosos como Kant y Voltaire. Este último habría dicho después de leerlo: «No tenemos a nadie que se le compare, lo siento por mis queridos compatriotas».

Pero algo todavía más importante: el prestigio que alcanzó le permitió liberarse de las obligaciones universitarias, adquirir una ocupación que le aseguraría su futuro y le permitiría dedicarse a escribir sin contratiempos y hacer el codiciado viaje por la Europa más culta. David Hume le informó en abril de 1759 que Charles Townshend, padrastro del joven duque de Buccleuch, que estaba todavía en Eton, pensaba enviar a éste a Glasgow a seguir sus clases. No llegó a ocurrir, pero, algunos años después, Adam Smith recibió de Townshend una propuesta muy concreta: encargarse de la tutoría del joven duque —heredero de una gran fortuna— y acompañarlo en un largo viaje de estudios por Europa. Las condiciones no podían ser más ventajosas: un salario de 500 libras, seguido luego por una pensión anual de por vida de 300 libras (suma más elevada que la que había ganado como profesor). Smith aceptó, renunció a la Universidad de Glasgow, y partió a Londres, donde conoció a quien sería su discípulo —éste tenía dieciocho años— los tres años siguientes. De inmediato brotó entre ambos una comprensión y un afecto que duraría el resto de sus vidas. El joven aristócrata era atento y trabajador, respetuoso y amable, y guardó siempre una enorme admiración y gratitud por el preceptor que lo acompañó en su gira europea entre 1764 y 1766.

Smith y su discípulo estuvieron primero en Toulouse, donde permanecerían dieciocho meses. Hay indicios de que en esta ciudad comenzó a tomar apuntes para *La riqueza de las naciones*. La segunda ciudad de Francia estaba todavía conmovida con *l'affaire Calas*, que había impresionado a media Europa por el fanatismo y la crueldad que lo envolvieron. En 1761, se encontró ahorcado en la ciudad al hijo de un mercader protestante, Jean Calas. Éste fue acusado de haberlo matado para impedir que se convirtiera al catolicismo. El pobre Calas, condenado por el *Parlement*, fue descoyuntado en la rueda, estrangulado y luego quemado en marzo de 1762. Esto desató la célebre campaña de Voltaire contra la injusticia cometida, pidiendo un desagravio póstumo a la víctima. Su famoso panfleto sobre el asunto, que apareció en su *Traité sur la tolérance*, fue uno de los muchos libros y opúsculos que Adam Smith iría enviando a Escocia durante los dos años que pasó

en Francia y Suiza.

Fue la única vez que Adam Smith recorrió estos países, donde, gracias a las recomendaciones del padrastro del duque de Buccleuch, de David Hume y otros, frecuentó los salones de moda en París, además de asistir a teatros y conciertos y conocer a intelectuales de renombre. Hay, incluso, indicios de una dama que, entusiasmada con él, lo asediaba, mientras él hacía lo que podía para librarse de ella. Estuvo varias veces en Ferney con Voltaire y, en París, con filósofos y escritores como D'Alembert, Turgot, Helvétius, el barón d'Holbach, Marmontel, y, sobre todo, con François Quesnay y los fisiócratas, sobre cuyas tesis económicas haría una dura crítica en *La riqueza de las naciones*. Pero Quesnay en persona, con quien tuvo varias reuniones probablemente muy polémicas, le cayó muy bien; alguna vez dijo que si Quesnay hubiera estado vivo cuando su libro apareció, se lo habría dedicado. La estancia en Europa debió acortarse; una enfermedad del duque de Buccleuch y la muerte de un hermano menor de éste los obligó a adelantar el retorno. A mediados de noviembre de 1766 estaban de vuelta en Inglaterra. Adam Smith nunca volvería a apartarse de su país.

LA REDACCIÓN DE LA RIQUEZA DE LAS NACIONES

A su vuelta de Francia, permaneció en Londres unos seis meses, hasta mayo de 1767. Se demoró en retornar a Escocia por la corrección de pruebas de la tercera edición de *La teoría de los sentimientos morales* y trabajó un poco en la National Library, la extraordinaria biblioteca que se había inaugurado en esa época. Viajó a Kirkcaldy con cuatro grandes cajas de libros y allí permaneció, viviendo con su madre y su prima Janet Douglas, seis años, en los que dio un gran avance al ambicioso libro con el que quería proseguir su averiguación sobre los sistemas que mantenían el orden natural y social. Desde muy joven estuvo convencido de que sólo la razón —no la religión— podía entenderlos y explicarlos. Se había propuesto, ahora, describir la organización de la vida económica y el progreso de una sociedad.

Su vida era espartana y estaba concentrada en el estudio y la redacción de su obra. Salía poco; acostumbraba dar largos paseos a orillas del mar y la leyenda cuenta que a veces se lo veía aparecer, muy sofocado, en aldeas situadas a varias millas de su casa, en un estado de abstracción extrema de la que sólo lo sacaba el tañido de las campanas de una iglesia o las esquilas de una manada de ovejas. En sus ratos libres, se entretenía con la botánica, clasificando plantas de su jardín según las pautas del naturalista sueco Carl Linné, cuyas investigaciones lo habían impresionado. Uno de sus pocos viajes fue para asistir a un cumpleaños de su ex

discípulo, el duque de Buccleuch, que había desposado a Elizabeth, hija del duque de Montagu. Con esta pareja permaneció un par de meses en su residencia de Dalkeith Palace, en las afueras de Edimburgo.

Aunque tenía reunida en su espléndida biblioteca de Kirkcaldy buena parte del material económico y político que necesitaba consultar, podemos seguir por su correspondencia, pidiendo a amigos del Reino Unido y de Europa que le enviaran libros, folletos o informaciones, la ardua tarea que fue y los años que le tomó *La riqueza de las naciones*.

En la primavera de 1773, decidió dejar Kirkcaldy y trasladarse a Londres, donde residiría los siguientes tres años. Allí terminó su libro. Pero, antes de partir, decidió hacer su testamento. Dejó como albacea testamentario a David Hume, a quien debía ser enviado el manuscrito de *La riqueza de las naciones* si él moría sin haberlo terminado. Dejaba también la consigna de que se destruyeran todos sus papeles, con exclusión de su inédita *Historia de la astronomía*: su amigo debía decidir si merecía la pena que fuera editada. Se piensa que motivos de salud lo llevaron a hacer su testamento, pero la verdad es que en los diecisiete años que todavía le quedaban por vivir no tuvo males físicos que le estorbaran mucho la vida. Y nunca se ha dado una explicación persuasiva de por qué decidió quemar sus manuscritos.

A diferencia de su estancia en Kirkcaldy, de absoluto aislamiento, en Londres hizo una intensa vida social. Se reunía y discutía con amigos en los dos clubs de los que fue socio —The Royal Society y The Club—, ambos de gran prestigio social e intelectual, y en casas particulares de gente de fortuna y alto nivel, donde conoció y trató a políticos e intelectuales influyentes como Edmund Burke, Edward Gibbon y Samuel Johnson. Generalmente caía simpático a sus interlocutores, quienes solían tomar con humor sus inevitables distracciones. Una excepción fue Samuel Johnson, con quien al parecer tuvo una discusión en la que Smith, rompiendo su bonhomía habitual, se irritó tanto que le mentó la madre. No es sorprendente, pues, que el célebre lexicógrafo y crítico literario dejara de él una impresión bastante cruel: que era «triste como un perro», babeaba y «se volvía uno de los tipos más desagradables después de tomarse unas copas de vino»[6]. Adam Smith ha dejado una impresión no menos desdeñosa y sarcástica del gran filólogo, viajero y crítico inglés[7].

LA RIQUEZA DE LAS NACIONES

El libro salió publicado el 9 de marzo de 1776 y agotó la primera edición de

500 ejemplares en seis meses; Smith recibió de sus editores trescientas libras. Casi al mismo tiempo apareció en Gran Bretaña otra obra maestra de la cultura occidental: *Decline and Fall of the Roman Empire*, de Edward Gibbon. La segunda edición de *La riqueza de las naciones* se publicó un par de años más tarde, con algunos cambios; la tercera, de 1784, incluyó muchas correcciones y añadidos. En vida de Adam Smith se publicaron todavía la cuarta (1786) y la quinta (1789) con nuevas modificaciones, así como las traducciones del libro al francés (hubo tres), alemán, danés e italiano[8]. En España tradujo la obra al español Carlos Martínez de Irujo y se publicó en 1791, pero el libro fue denunciado al Santo Tribunal (la Inquisición) y prohibido al año siguiente. Tres años más tarde, en 1794, salió publicado en Valladolid un pequeño compendio de la obra, sin que el nombre de Adam Smith apareciera en la portada[9].

Notable por la variedad de temas que lo ocupan, monumento a la cultura de su tiempo, testimonio de lo que en el último tercio del siglo XVIII significaba el conocimiento en los campos de la política, la economía, la filosofía y la historia, lo más notable y duradero del libro es el descubrimiento del mercado libre como motor del progreso. Un mecanismo no inventado por nadie al que la humanidad fue llegando gracias al comercio. Este intercambio continuo produjo la división del trabajo y la aparición del mercado, sistema distribuidor de recursos al que, sin pretenderlo ni siquiera saberlo, todos los miembros de la sociedad —vendedores, compradores y productores— contribuyen, haciendo avanzar la prosperidad general. Fue insólita la revelación de que, trabajando para materializar sus propios anhelos y sueños egoístas, el hombre común y corriente contribuía al bienestar de todos. Esa «mano invisible» que empuja y guía a trabajadores y creadores de riqueza a cooperar con la sociedad fue un hallazgo revolucionario y, también, la mejor defensa de la libertad en el ámbito económico. El mercado libre presupone la existencia de la propiedad privada, la igualdad de los ciudadanos ante la ley, el rechazo de los privilegios y la división del trabajo. Nadie antes que Adam Smith había explicado con tanta precisión y lucidez ese sistema autosuficiente que hace progresar a las naciones, y para el que la libertad es esencial, ni explicado de manera tan elocuente que la libertad económica sustenta e impulsa a todas las otras.

Leyendo este oceánico libro, que se dispersa en temas y subtemas hasta el infinito, se tiene la impresión de que ni siquiera el propio Adam Smith fue consciente de la importancia de sus hallazgos. Resultó desconcertante para muchos lectores de *La riqueza de las naciones* descubrir que no es el altruismo ni la caridad, sino más bien el egoísmo, el motor del progreso: «No obtenemos los alimentos de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero, sino de su

preocupación por su propio interés. No nos dirigimos a sus sentimientos humanitarios, sino a su egoísmo, y nunca hablamos de nuestras necesidades, sino de sus propias ventajas»[10].

John Maynard Keynes, aprovechado discípulo, aunque algo díscolo, de Adam Smith, se burló de que éste sostuviera que el capitalismo se fundaba «en la asombrosa creencia de que los peores motivos de los peores hombres de una u otra manera laboran para obtener los mejores resultados en el mejor de los mundos posibles». Sin embargo, como todos los grandes pensadores sociales y políticos que lo sucedieron, entre ellos Marx, Keynes terminaría aceptando, a regañadientes, el descubrimiento que Adam Smith resumió así: «Por regla general, el ciudadano no intenta promover el bienestar público ni sabe cuánto está contribuyendo a él. Prefiriendo apoyar la actividad doméstica en vez de la foránea, sólo busca su propia seguridad, y dirigiendo esta actividad de forma que consiga el mayor valor, sólo busca su propia ganancia, y en éste como en otros casos está conducido por una mano invisible que promueve un objetivo que no entra en sus propósitos»[11].

El sistema que Adam Smith describe no es *creado*, sino espontáneo: resultó de unas necesidades prácticas que comenzaron con el trueque de los pueblos primitivos, siguieron con formas más elaboradas del comercio, la aparición de la propiedad privada, las leyes y los tribunales, es decir, el Estado, y, sobre todo, de la división del trabajo que disparó la productividad. Este orden espontáneo, como lo llamaría más tarde Hayek, tiene a la libertad —a las libertades— como su cimiento: libertad de comercio, de intervenir en el mercado como productor y consumidor en igualdad de condiciones frente a la ley, de firmar contratos, de exportar e importar, de asociarse y formar empresas, etcétera. Los grandes enemigos del mercado libre son los privilegios, el monopolio, los subsidios, los controles, las prohibiciones. Lo espontáneo y natural del sistema se reduce a medida que la sociedad progresa y se crean estructuras legales que regulan el mercado. Ahora bien, siempre que preserven, por lo menos en grandes márgenes, la libertad, el sistema será eficiente y dará resultados positivos.

Es verdad que el mercado es frío, pues premia el éxito y castiga el fracaso de manera implacable. Pero Adam Smith no era el ser cerebral y deshumanizado con que sus enemigos atacan su liberalismo. Por el contrario, era muy sensible al horror de la pobreza y creía en la igualdad de oportunidades, aunque no usara nunca esta expresión. Por eso afirmaba que, para contrarrestar el estado de ignorancia y estupidez que podía acarrear a los trabajadores lo mecánico de su tarea, la educación era indispensable y debía ser financiada, para quienes no podían costársela, por el Estado o la sociedad civil. En la educación también

favorecía la competencia y defendía una educación pública junto a la privada.

Adam Smith se hubiera sorprendido de que en el futuro sus teorías fueran acusadas, por los enemigos del liberalismo y de la empresa privada, de estar desprovistas de sensibilidad y solidaridad; él estaba seguro de que su investigación favorecía a los pobres y contribuiría a erradicar la pobreza. «Ninguna sociedad puede ser próspera y feliz si la mayoría de sus miembros son pobres y miserables»[12], afirmó. Su idea de los ricos de su tiempo solía ser severa: «En cada negocio, la opresión del pobre supone el monopolio de los ricos, quienes, al acaparar la totalidad del comercio para sí mismos, serán capaces de obtener grandes beneficios»[13]. El monopolio distorsiona la oferta y la demanda al conferir a un fabricante o a un comerciante el poder de alterar los precios para satisfacer su apetito de lucro; al eliminar la competencia, la calidad del producto degenera y el comercio, de ser un servicio, se convierte en explotación del comprador. Los grandes beneficiarios de la teoría de Adam Smith son los consumidores, el conjunto de la sociedad, por encima de los productores, una minoría que tiene desde luego derecho de beneficiarse por el servicio que presta, a veces con gran talento y audacia, pero para ello es indispensable que haya una competencia equitativa, sin favoritismos, y, por supuesto, que se respete la propiedad privada.

Según Adam Smith, «la propiedad que cada hombre tiene de su propio trabajo es la más sagrada e inviolable, puesto que es la base de todas las demás. El patrimonio de un hombre pobre consiste en la fuerza y habilidad de sus manos, e impedirle el empleo de su fuerza y habilidad en la forma que considere apropiada sin perjudicar a nadie es una violación flagrante de la más sagrada de las propiedades. Es una intromisión manifiesta en la libertad de trabajadores y de aquellos que quieren emplearle...»[14].

El libro se inicia explicando que «la división del trabajo» ha aumentado de manera notable la productividad en la fabricación de bienes. Pone el célebre ejemplo del alfiler y de las dieciocho actividades que se complementan en producirlo; las máquinas, que la división del trabajo impulsó, han aliviado mucho el quehacer de los trabajadores, quienes, afirma, fueron sus inventores.

La civilización nace con la necesidad del ser humano de recurrir a los otros para satisfacer sus necesidades. La división del trabajo está limitada por la extensión del mercado. Es obvio que en un pequeño pueblo un agricultor tiene que hacer también de carpintero, albañil, plomero. Las ciudades fueron un paso adelante que permitieron a unos dedicarse a una cosa y otros a otras.

La riqueza de las naciones explica el origen y la función del dinero en esas sociedades primitivas que poco a poco se volvieron mercantiles. En un momento dado de la evolución histórica el trueque cedió el paso a una mercancía que serviría de intermediaria para compras y ventas; cumplieron esta función el ganado, las conchas marinas, el bacalao, los cueros y las pieles, y, finalmente, los metales. El dinero se convertirá en el instrumento universal del comercio. Al principio, las monedas tenían la cantidad de metal que decían tener. Luego «la avaricia e injusticia de los príncipes y Estados soberanos [...] abusando de la confianza de sus súbditos fueron disminuyendo la cantidad de metal que sus monedas contenían...»[15]; así estafaban mejor a sus acreedores.

El precio de las mercancías, según Adam Smith, se mide por el trabajo invertido en fabricarlas[16]. En el precio hay que distinguir el «precio real» del «precio nominal». Este último lo fija el mercado, según la abundancia o carencia de los metales con que se fabrican los productos. Las tesis de Smith, aunque las declara «científicas», están cargadas de sensibilidad. Afirma que los trabajadores bien pagados rinden más y que con su prosperidad está garantizada la paz social. Al mismo tiempo, describe la magnitud de la pobreza en países como China y la India, donde las mujeres matan a sus hijos por no tener qué darles de comer, y en las partes altas de Escocia donde, de las veinte criaturas que llegan a parir las madres, apenas sobreviven dos.

A minuciosas descripciones de asuntos económicos, continúan recuentos históricos y análisis sociológicos a veces tan prolijos que abruman al lector. Pero, de tanto en tanto, surgen las ideas renovadoras. Por ejemplo, en el décimo capítulo se enumeran las cinco circunstancias que explican las pequeñas ganancias que deparan ciertos empleos y las altas que se obtienen en otros: 1) lo grato o ingrato del trabajo; 2) la facilidad o dificultad al realizarlo y el menor o mayor costo del aprendizaje del trabajador; 3) la continuidad o eventualidad en los contratos; 4) la mayor o menor responsabilidad que se adquiere al ejercerlo, y 5) la probabilidad o improbabilidad del éxito.

Las desigualdades ocasionadas por la política laboral en Europa dan origen a una crítica muy dura de todas las restricciones a la libertad de contratación, así como a los «estatutos de los gremios», que exigían entonces hasta siete años de práctica con un maestro antes de autorizar al aprendiz a trabajar. Todo recorte a la libertad —por ejemplo, las leyes de residencia que impiden a un obrero buscar trabajo fuera de su parroquia— genera injusticias y perjudica la creación de empleo. Adam Smith insiste en que deben suprimirse todos los privilegios de que gozan los gremios: «Las gentes del mismo oficio pocas veces se reúnen, aunque sea

para divertirse y distraerse, sin que la conversación acabe en una conspiración contra el público. O en algún arreglo para elevar los precios»[17].

Los análisis económicos alternan con exposiciones históricas, como la evolución del precio del trigo en los siglos XIII, XIV, XV y XVI en Escocia e Inglaterra, en comparación con Holanda y Génova, o sobre el efecto que tuvo en el comercio de los metales en el mundo el descubrimiento de las minas de oro y plata del Perú.

Sin la división del trabajo y la acumulación del capital no habría habido desarrollo de las fuerzas productivas. El capital consta de una parte fija y otra circulante; la primera consiste en las máquinas, tierras y locales en que funciona la empresa, y, la otra, en el dinero que se gasta en salarios, impuestos e inversiones. El conjunto de los capitales representa la riqueza de un país. La estabilidad es condición esencial para el desarrollo, pues, cuando no existe, la gente aparta sus capitales de la circulación escondiéndolos.

Continúa explicando el proceso productivo, la aparición de los bancos, cómo los créditos permiten a individuos aislados (empresarios o artesanos) instalar sus negocios. Esto hace crecer y configurarse a una clase social. Los bancos ayudan al comerciante a convertir el capital circulante en fijo entregándole pagarés que le permiten gastar y mover el dinero que luego devuelve con un interés que, en ese tiempo, era del ocho por ciento. Cuenta cómo las empresas burlan la prohibición de excederse en un cierto tope de pagarés para extender el crédito que reciben. Y relata la historia de un banco escocés que quebró por conceder pagarés a gran número de comerciantes que carecían de responsabilidad y eran pura y simplemente estafadores.

Una y otra vez critica el intervencionismo estatal y los derroches y gastos inútiles que producen «los reyes y ministros», empobreciendo con ello al conjunto de la sociedad. Acaso lo más importante de estas páginas sea el elogio de una sociedad donde el Estado es pequeño y funcional, pues deja trabajar a los ciudadanos y crecer la riqueza que beneficia al conjunto social. El ciudadano ideal, para Smith, es laborioso, austero, prudente y jamás derrocha su patrimonio en gastos suntuarios. El empresario debe dar siempre el ejemplo a quienes emplea: «Si el empresario es atento y parsimonioso, el trabajador también tiende a serlo, pero si el patrón es disoluto y desordenado, el sirviente que estructura su trabajo de acuerdo al modelo que su patrón le describe, amoldará su vida también con arreglo al ejemplo que aquél le ofrece»[18]. Todo el capítulo delata la desconfianza de Smith hacia el Estado como potencial enemigo del ciudadano trabajador y

cumplidor de las leyes.

El capítulo siguiente está dedicado a los préstamos con interés. Smith descarta que se prohíban, como piden algunas iglesias —entre ellas la católica— pues, dice, bien llevados cumplen una función útil ya que permiten una circulación mayor del capital. No es el caso del prestatario que usa el préstamo para derrocharlo en diversiones y actividades no rentables. Pero, si el interés no es usurario y el dinero del préstamo resulta fértil, cumple una función valiosa en el mercado. Cita el caso de los países que, para combatir la usura, prohibieron los préstamos bancarios y éstos, entonces, en vez de desaparecer pasaron a ser clandestinos e ilegales.

Adam Smith muestra cómo el capitalismo, sin proponérselo, socava el nacionalismo, moviéndose sobre las fronteras nacionales cuando no encuentra en el propio país inversiones provechosas. El razonamiento es de una lógica aplastante. Cuando en el propio país el capital ha saturado las inversiones productivas, se ve impulsado a salir al exterior; lo hace también para importar aquello que es necesario en el país propio a fin de asegurar el consumo o para activar el comercio interno. Asimismo puede sentirse impulsado a servir a países que carecen de capitales. Esto, dice Smith, aunque directamente no parece beneficiar al país del que son oriundos los capitales, sí lo beneficia indirectamente, situándolo en un marco de desarrollo y progreso más avanzado. En resumidas cuentas, el capitalismo internacional es el enemigo natural del nacionalismo.

La principal actividad comercial tiene lugar entre la ciudad y el campo y consiste en el intercambio de productos primarios por manufacturados. La ciudad obtiene del campo toda su riqueza y subsistencia. Si las instituciones no hubieran frustrado las inclinaciones naturales de los seres humanos, las ciudades no habrían crecido más de lo que podía sostener la producción agrícola del territorio donde estaban emplazadas. El destino original del hombre fue el cultivo de la tierra. Pero la relación entre propietarios y colonos o arrendatarios, que pagan por alquilar la tierra y trabajarla, ha desnaturalizado esta realidad. Los colonos no tienen incentivos para invertir en mejoras y debido a ello la agricultura no progresa. Smith critica el «derecho de primogenitura» que, por favorecer al mayor de los hijos, perjudica a los otros, y condena el trabajo de esclavos tanto por razones morales como económicas, pues es el trabajo más improductivo ya que aquéllos no tienen incentivo alguno para esforzarse.

La riqueza de las naciones explica el nacimiento de las ciudades europeas en razón del comercio. Mejor dicho, de los comerciantes. Éstos eran «despreciados»

por los «señores» de Inglaterra, que, al igual que en España y en Francia, consideraban el comercio un quehacer vil. Los reyes permitieron la formación de ciudades por su antagonismo con los «señores» y para recibir tributos de los comerciantes. Gracias a las ciudades se acrecentó el comercio local y extranjero y nacieron las manufacturas, que fortalecieron a las ciudades. Sin embargo, el campo ha seguido siendo el gran suministrador de materias primas para las fábricas.

El comercio y las fábricas contribuyeron al desarrollo de los campos al crear mercados para los productos agrícolas. Smith hace una curiosa diferencia entre el comerciante audaz al que su profesión incita a ser arriesgado y el hacendado tímido, que duda mucho antes de invertir. Por eso, el comerciante es el verdadero pionero del progreso.

El comercio y la fábrica introdujeron gradualmente el orden y el buen gobierno en la sociedad. Hace críticas severas a los hacendados por su manera de tratar a los colonos y gastar su dinero en cosas suntuarias y frívolas, a diferencia de los comerciantes y empresarios que invierten en nuevos proyectos empujados por la competencia. El hacendado, en cambio, tiende a convertirse en un rentista.

El crecimiento de las ciudades implica el de las clases medias en razón del comercio y las fábricas y con ello, el de la civilización, es decir, de la libertad y la legalidad. Este proceso transforma la sociedad: el comercio y las fábricas pasan a ser la fuente principal de la riqueza e influyen en la modernización de la agricultura y la desaparición del hacendado feudal.

En un ensayo tan extenso es natural que haya contradicciones. Adam Smith es partidario del comercio libre, pero acepta que se pongan aranceles y prohibiciones si se tiene la seguridad de que con ello se va a aumentar el empleo o si la libertad total de importación amenaza con arruinar a los empresarios y manufactureros incapaces de competir con los productos importados. Páginas después esta tesis es desmentida pues se demuestra que la libertad de comercio exterior es la más eficiente y beneficiosa para los países, pese a que los prejuicios nacionalistas sostengan lo contrario. Es falso que a un país le convenga que sus vecinos sean pobres; eso sólo vale si hay guerras entre ellos. Desde el punto de vista comercial, tener vecinos ricos significa mercados prósperos para las propias exportaciones.

Una inesperada y curiosa observación aparece luego, según la cual hay más borrachos en los países que no son grandes productores de bebidas alcohólicas. Cita el caso de España, Italia y Francia, destacados productores de vinos, donde,

asegura, el alcoholismo está menos extendido que en el centro y el este de Europa. Y no menos sorprendente es la afirmación de que todo impuesto que, por su pequeñez, no despierte el interés de los contrabandistas, no tiene mayores efectos comerciales.

Los capítulos dedicados a las colonias son trascendentes. Comienzan con una exposición histórica: las colonias fueron una expansión natural de la población en Grecia y luego en Roma hasta que, estimulados por las aventuras de Marco Polo en el Asia, portugueses y españoles se lanzaron a buscar oro en las Indias. Colón llega a Santo Domingo y cree que ha llegado a la Cipango de Marco Polo. Según Adam Smith, la codicia humana, la avidez por el oro, explica el resto de los descubrimientos y la conquista de las dos Américas, la del Sur y la del Norte. Pero, añade, esta búsqueda de minas de oro y plata fue frustrante porque ambos metales no llegaron a compensar la inversión que la extracción exigía. Ni siquiera las riquísimas minas del Perú (se refiere a las de Potosí) enriquecieron a la Corona española.

Toda la simpatía de Adam Smith se vuelca hacia las colonias inglesas en Norteamérica, los futuros Estados Unidos. Explica que han prosperado mucho más que las de España y Portugal porque Inglaterra les dio más libertad para producir y comerciar, a diferencia del severo control que Lisboa y Madrid imponían a sus colonias. Y, una vez más, subraya que las limitaciones al comercio constituyen «un crimen contra la humanidad». Pronostica que Estados Unidos será un país enormemente próspero por la gran extensión de sus tierras y por la notable libertad de que gozan estas colonias del Norte. También critica la idea misma del colonialismo, que atribuye a aventureros codiciosos, y señala la brutalidad con que los esclavos han sido tratados desde tiempos inmemoriales. Subraya que el intervencionismo estatal, al frustrar la libre competencia, es una receta infalible para el fracaso económico.

El colonialismo, además de inmoral, es económicamente negativo, pues implica la práctica del monopolio que sólo beneficia a una pequeña minoría y perjudica tanto al país colonizador como al resto del mundo. Todo el capítulo es un razonado llamamiento a valerse de la libertad como el mejor instrumento político, moral y económico para asegurar el progreso de una sociedad.

Como le parece difícil que Inglaterra se pueda desprender de sus posesiones americanas, Smith propone una federación en la que las antiguas colonias tendrían los mismos derechos que la metrópoli.

Acaso la prohibición más afrentosa sea aquella que penaliza con una multa y con cárcel a quien incita a un artesano de la lana a mudarse a otro país, con lo que, dice Adam Smith, Inglaterra violaba de manera flagrante aquella libertad que se jactaba tanto de practicar.

Critica (con mucho respeto) a Quesnay y a los fisiócratas franceses por sostener que sólo la tierra produce riqueza y considerar «improductivos» a los fabricantes y comerciantes. Muestra cómo los artesanos, industriales y comerciantes son tan progresistas como los agricultores. Lo que disminuye su papel en la creación de la riqueza son las obstrucciones e interferencias en el sistema mercantil. Abunda en ejemplos para probar que la libertad de comercio es justa y trae prosperidad. Cita innumerables casos históricos —los de China, Indostán, Grecia y Roma— para ilustrar que mientras más libertad había más avanzaban los países y, cuando menos, más se retrasaban.

De la economía, Adam Smith vuelve a la historia, a aquel período de la humanidad dividida entre sociedades de cazadores y agricultores y luego de comerciantes y fabricantes, y las analiza según la fuerza que las protegía o les servía para atacar a los vecinos. En los pueblos cazadores todos los miembros de la comunidad eran guerreros y se sostenían a sí mismos. En las sociedades de agricultores surgen las milicias y, más tarde, los ejércitos. En cada caso, los gastos son mayores. Y, por fin, el Estado financia la defensa de la sociedad. El Ejército será siempre superior a una milicia (aunque la historia de las revoluciones contradiga esta tesis). Y el gasto que significa sostener un Ejército es cada vez mayor, por la evolución de las armas, a las que la invención de la pólvora revolucionó de pies a cabeza. Adam Smith examina los riesgos para la libertad que implica la existencia de un Ejército.

El análisis se desplaza a la Justicia. Explica cómo nació la necesidad de tener jueces y afirma que es consecuencia de la propiedad privada. Los jueces nacen para defender a los ricos de «la voracidad de los pobres». Luego la sociedad paga a las personas encargadas de administrar justicia. En las sociedades más primitivas, los usuarios remuneraban a los jueces o les hacían regalos y después el Estado asumió esta obligación. Sentirse seguro sobre sus derechos es fundamental para que exista una sociedad libre. Pero los jueces han sido sensibles a la corrupción y la administración de justicia se degradó cuando aquéllos, que recibían salarios de acuerdo al número de palabras que usaban en sus peroratas, empezaron a hinchar sus discursos para ganar más.

Es interesante el análisis que hace Smith de cómo se sostiene el clero. Y su

idea de que mientras haya muchas iglesias diversas en una sociedad habrá menos fanatismo y mayor espíritu de tolerancia. Adam Smith estaba lejos de ser un creyente fanático, pues habla con una distancia muy objetiva y por igual de católicos y protestantes. Algunos piensan que era ateo, como su amigo David Hume. Pese a su simpatía natural por el presbiterianismo y la Iglesia escocesa en que fue educado, no denota parcialidad y sólo se refiere a hechos objetivos. También en esto se advierte su espíritu sereno y abierto; sin llegar al ateísmo, probablemente había en él un agnóstico que guardaba la apariencia de un creyente porque veía en la religión una de esas instituciones que facilita la convivencia y de alguna manera inculca un orden moral a la sociedad.

Habla de las fuentes de ingreso que mantienen al soberano o al Gobierno, es decir, de los impuestos, sosteniendo a ratos tesis que ahora llamaríamos socialdemócratas. Siguiendo en esto a lord Kames y a Montesquieu, cree que los impuestos deben servir para «igualar» los ingresos, cobrando más a los ricos y menos a los pobres, y evitando aquellos impuestos que por excesivos o arbitrarios invitan a la evasión. Se refiere, en actitud muy severa, a los recaudadores que esquilman a los contribuyentes.

Llama al diezmo que se paga a la Iglesia un impuesto «puramente negativo» pues no genera beneficio alguno ni al propietario, ni al arrendatario, ni al soberano, sólo a la Iglesia (lo que confirma el tibio creyente que era Adam Smith).

Una detallada discusión sobre la razón de ser de los impuestos, sus tipos, su recaudación, en Gran Bretaña y otros países ilustra muy bien su doctrina de que «no hay arte que ningún Gobierno aprenda tan pronto como el de sacar dinero del bolsillo de los contribuyentes»[19]. Ya que no puede dejar de haber impuestos, hay que evitar en lo posible que ellos sean injustos y graven más a los pobres que a los ricos, pues, de otro modo, estimulan el contrabando y la evasión. Y da ejemplo de quienes delinquen abrumados por los impuestos confiscatorios que están obligados a pagar.

Estudia cómo los países contraen deudas para cumplir con sus presupuestos o financiar las guerras, la manera como pagan aquellas deudas y las consecuencias que éstas tienen en la vida económica. Concluye que una vez que una nación se acostumbra a endeudarse, le es casi imposible llegar a pagar las enormes obligaciones que contrae. Y condena con dureza a los Estados que, para pagar artificialmente lo que deben, desvalorizan sus monedas, con lo que pagan sólo una parte generalmente pequeña de las deudas que contrajeron.

Esta apretada síntesis sólo da una idea remota de la ambición y enormidad de *La riqueza de las naciones*, de la variedad de temas que se ventilan en sus páginas y de cómo en ella, aunque la preocupación económica prevalece, comparecen además la filosofía, la historia y la sociología. Las ideas de Adam Smith se difundieron primero por las islas británicas y luego por Europa y América, y, poco a poco, por el resto del mundo. En cierto modo en el siglo XIX llegaron a configurar de manera parecida a casi todo el Occidente. Sin embargo, muchas de estas ideas, nacidas en el siglo XVIII se refieren a una realidad social que ha cambiado enormemente comparada con la de nuestros días. Pero no es antojadizo decir que estos cambios se han debido en buena parte a los hallazgos e ideas que por primera vez se dieron a conocer en este libro capital.

LOS AÑOS FINALES DE ADAM SMITH

Los ecos de la aparición de *La riqueza de las naciones* fueron enormes pero lentos y no da la impresión de que Adam Smith siguiera de manera ansiosa estas reverberaciones. Su correspondencia muestra que respondió con prontitud a amigos, pensadores y autoridades políticas que comentaron su libro, le hicieron elogios o críticas y le pidieron aclaraciones, pero jamás adivinó la manera como sus ideas se difundirían por el mundo entero y marcarían el rumbo de la vida económica del Occidente en las siguientes décadas. Su cabeza había empezado ya, sin duda, a planear en su casa de Kirkcaldy lo que a su juicio sería el tercer y decisivo estudio —el jurídico y legal— sobre el funcionamiento de la sociedad, un libro que nunca llegaría a terminar. Sin embargo, no era éste el ensayo que estaba escribiendo sobre *Las artes imitativas* cuando, según confesión propia, debió interrumpirlo. Tampoco lo llegaría a terminar.

La enfermedad de su mejor amigo, el filósofo David Hume, que comenzó a manifestarse desde el año 1775 con malestares intensos en la vejiga y el estómago —se trataba de un tumor canceroso— y se tornarían en un suplicio de meses, lo afectó mucho. Al año siguiente, en enero, Hume hizo su testamento nombrando a Adam Smith su albacea literario y dejándole 200 libras esterlinas de herencia. A él le encargaba la publicación de su pequeño opúsculo autobiográfico *My Own Life* y la decisión de si publicar, y cuándo hacerlo, el polémico ensayo *Dialogues Concerning Natural Religion*, escrito años atrás y que acababa de revisar, en el que defendía su ateísmo y criticaba severamente a las religiones establecidas, sobre todo al cristianismo. Las opiniones de los amigos de Hume que conocían el ensayo estaban divididas, pero la mayoría de ellos, entre los cuales se encontraba Adam Smith, pensaban que era imprudente, dado el clima imperante, sacar a la luz un libro que probablemente sería censurado por la Corona. Smith hizo un viaje

especial a Edimburgo para visitar a Hume, quien fallecería el 25 de agosto de 1777, y, en efecto, se ocupó de la edición de *My Own Life*, añadiendo algunas cartas de Hume en la publicación y un texto que escribió él mismo en elogio de su amigo. Éste provocó un pequeño escándalo, porque en él, refiriéndose al tema de la educación se permitió hacer algunas críticas a las instituciones religiosas y, en especial, a la Universidad de Oxford, de la que tenía muy malos recuerdos.

En el año 1778, gracias a la influencia de su antiguo discípulo, el duque de Buccleuch y otros amigos importantes, Adam Smith fue nombrado comisionado o jefe de la Aduana de Edimburgo, un cargo que, en formato menor, había ostentado en Kirkcaldy el padre que nunca conoció. Por este trabajo recibió a lo largo de los tres años que lo ejerció unas ocho mil libras esterlinas, una pequeña fortuna que le permitió pasar sus últimos años con mucha holgura. Pero sus biógrafos precisan que fue siempre un hombre desprendido, que ayudó a sus amigos y gastó buena parte de sus ingresos en acciones caritativas. Por eso, el patrimonio que dejó al morir fue modesto. Trasladó a su madre y a su prima Janet Douglas a vivir en una elegante casa, Panmure House, en un aristocrático barrio de Edimburgo, Canongate. Durante este período final llevó una intensa vida social. No fue un funcionario negligente ni mucho menos. Todos los testimonios coinciden en afirmar que fue un jefe de aduanas puntual y responsable, que iba a la oficina toda la semana, con excepción del viernes, día libre, asistía a todas las reuniones de los comisionados, escribía constantemente informes y daba sugerencias para el mejoramiento del servicio. No deja de ser paradójico que el mejor defensor del comercio libre que haya habido en el mundo terminara sus días ejerciendo un cargo cuya sola existencia representaba la negación de sus más caras ideas.

No es raro que, con tan estrictas obligaciones, no tuviera tiempo para escribir aquel volumen dedicado a la jurisprudencia con el que pensaba completar sus investigaciones sobre el desenvolvimiento social. Sólo una vez, en esos años, pidió una licencia de varios meses, en 1787, de enero a julio, buena parte de los cuales pasó corrigiendo la quinta edición de *La riqueza de las naciones*, que aparecería con muchas enmiendas y añadidos. Todas las semanas solía reunir en su casa de Canongate —a la que llevó a vivir a un sobrino de nueve años, David Douglas, su futuro heredero— a sus amigos intelectuales, entre ellos al joven Walter Scott, quien ha dejado testimonio de ello. Con los filósofos, escritores y hombres de cultura se reunía también en la Royal Society of Edinburgh, que había ayudado a organizar, y en el Oyster Club, del que fue asimismo fundador.

En mayo de 1784 murió su madre, a los noventa años de edad. Adam Smith, que la adoraba y había vivido casi toda su vida junto a ella, dejó testimonio de la

soledad y el desamparo en que transcurriría el resto de su vida sin la persona «que ciertamente me quiso y querrá más que ninguna otra»[20].

En el año de 1787 recibió un homenaje de su *alma mater*: la Universidad de Glasgow lo eligió su lord rector. Al año siguiente murió Janet Douglas, que había dedicado su vida a servirlo. La noticia lo afectó también profundamente.

Como Hume, Adam Smith comenzó a tener problemas en el bajo vientre desde comienzos de 1790. Siempre había sufrido de estreñimiento y, en esos cuatro meses de licencia que estuvo en Londres, se sometió a una pequeña intervención quirúrgica, que no atenuó aquel problema, más bien, lo agravó, amargándole sus últimos meses de vida. Dice la leyenda, por boca de su amigo Henry Mackenzie, que la noche del 16 de julio de 1790, en una reunión en su casa de Canongate, se despidió de los amigos que lo visitaban con estas palabras: «Adoro su compañía, caballeros, pero creo que debo abandonarlos, para ir a otro mundo». Dicho y hecho, murió al siguiente amanecer. Está enterrado en Edimburgo, en el barrio en el que vivió, a la entrada de la iglesia de Canongate; una sobria lápida recuerda que fue el autor de *La teoría de los sentimientos morales* y de *La riqueza de las naciones*.

José Ortega y Gasset (1883-1955)

José Ortega y Gasset fue uno de los más inteligentes y elegantes filósofos liberales del siglo XX, al que circunstancias varias —la guerra civil en España, los cuarenta años de la dictadura franquista y el auge de las doctrinas marxistas y revolucionarias en la segunda mitad del siglo XX en Europa y América Latina— han tenido arrumbado injustamente en el desván de las antiguallas, o, peor aún, desnaturalizado y convertido en referente del pensamiento conservador.

Aunque nunca llegó a sintetizar su filosofía en un cuerpo orgánico de ideas, Ortega y Gasset, en los innumerables ensayos, artículos, conferencias y notas de su vasta obra, desarrolló un discurso inequívocamente liberal, en un medio como el español en el que esto resultaba insólito —él hubiera dicho «radical», una de sus palabras favoritas—, tan crítico del extremismo dogmático de izquierda como del conservadurismo autoritario, nacionalista y católico de la derecha. Buena parte de ese pensamiento conserva su vigencia y alcanza en nuestros días, luego de la bancarrota del marxismo y sus doctrinas parasitarias y del excesivo economicismo en que se ha confinado cierto liberalismo, notable actualidad.

Lo demuestra, mejor que nada, *La rebelión de las masas*, libro publicado en 1930, que había sido ya anticipado en artículos y ensayos dos o tres años antes. Esto le ocurría a Ortega con frecuencia; su obra, más que de volúmenes orgánicos, se fue formando a partir de conferencias y textos breves, escritos para diarios y revistas, que luego recopilaba en libros. Antes de este ensayo capital, Ortega y Gasset había reflexionado sobre temas que alcanzarían en los años siguientes gran actualidad política en la vida española y europea, como los rebrotes de nacionalismo, y, en el campo del arte y la literatura, lo que él llamaría con pertinencia su «deshumanización».

INDEPENDENTISMO Y DECADENCIA

Había nacido en Madrid, el 9 de mayo de 1883, hijo del periodista y escritor José Ortega Munilla y de Dolores Gasset Chinchilla, cuyo padre era el propietario del diario liberal *El Imparcial*. Fue educado por los jesuitas en el colegio y en la Universidad de Deusto, pero obtuvo su licenciatura y doctorado en la Universidad Central de Madrid. En 1905 partió a Alemania, primero a Leipzig, y luego a Nuremberg, Múnich, Colonia y Berlín, aunque residiría y estudiaría sobre todo en Marburgo, donde permaneció hasta 1907. En Madrid, obtuvo la cátedra de Metafísica en 1911; una beca lo hizo regresar a Alemania, siempre a Marburgo. Volvió a España a ocupar su cátedra y a desarrollar una intensa actividad como

articulista y conferencista. Su propósito confeso era «europeizar España» y sacarla del aislamiento en el que había vivido —tanto en el dominio cultural como en el político—, algo que lo llevó a polemizar con otro pensador destacado, mayor que él, Miguel de Unamuno, quien, entre otros disparates, a los que era propenso, sostenía que el objetivo debería ser más bien «españolizar Europa».

En 1922, Ortega publicó su primer libro: *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, que reunía dos series de artículos publicados antes en el diario *El Sol* de Madrid, sobre el problema del separatismo catalán y vasco (a este último lo llamaba «bizcaitarrismo»).

Ortega tuvo siempre un olfato certero para percibir los grandes acontecimientos políticos y culturales de su tiempo antes que el gran público, como «la deshumanización del arte» y «la rebelión de las masas», dos fenómenos que caracterizarían a la cultura de Occidente en los años del apogeo intelectual del filósofo. No menos acertado fue al advertir que el movimiento independentista de Cataluña y el País Vasco, dos importantes regiones de España, sería en el futuro uno de los problemas más graves con los que tendría que bregar su país. Un problema que un siglo después sigue sin resolverse y que, de tanto en tanto, amenaza la estabilidad democrática y el progreso económico de la España moderna.

El libro sobre la *España invertebrada* tuvo un éxito inmediato —fue el primero de los suyos en llegar a un vasto público— y de él se harían varias ediciones en los meses y años posteriores a su primera edición.

Para Ortega, el separatismo catalán y vasco es «el mayor mal presente en nuestra España»[21]. Pero él no ve en estas tendencias centrífugas un movimiento profundo y popular, con raíces históricas, sino dos manifestaciones de la larga y lenta desintegración de España desde siglos atrás, más precisamente desde que dejó de ser «una realidad activa y dinámica» y se convirtió en una sociedad sin ambiciones ni ilusiones, «una existencia pasiva y estática como el montón de piedras al borde de un camino» (p. 69).

En este libro hizo Ortega su famosa definición de la nación «como un proyecto sugestivo de vida en común», complementario de aquella de Renan, a la que cita con entusiasmo, según la cual «Una nación es un plebiscito cotidiano» (p. 65).

Ortega no cree en las doctrinas nacionalistas, está convencido de que son

meros pretextos para expresar la desilusión que cunde por todas las regiones de España (la que, ahora, «más bien que una nación» es «una serie de compartimientos estancos», p. 91), debido a aquella decadencia que ha ido desarticulando la integración que aglutinó en torno a Castilla a todas las regiones en virtud de un gran proyecto compartido que dio a España en el pasado su protagonismo en el mundo, su fuerza imperial y su grandeza. Este proyecto no fue la conquista sino «la colonización»: «Para mí, es evidente que se trata de lo único verdaderamente grande que ha hecho España» (p. 138). Y la colonización, según él, no fue obra de la monarquía ni de la nobleza sino «del pueblo», de la España anónima y popular, de sus hombres oscuros y heroicos, que, en condiciones difíciles y a menudo terribles, se lanzaron al mundo desconocido para ganar tierras, hombres, riquezas, para Dios, el imperio y una idea de España que entonces florecía e irradiaba sobre toda la nación española manteniéndola unida y viva. Aquello ha quedado muy atrás; desde entonces, a la vez que decae, España se «desvertebra», generando «un particularismo» que afecta a todo el país: el catalanismo y el bizcaitarrismo son los síntomas más visibles de esa enfermedad general. Y agrega, en tono dramático: «Peor que tener una enfermedad es ser una enfermedad» (p. 100).

Este mal tóxico que arrastra España desde un pasado lejano se traduce en el presente en la pobreza intelectual y política de su nobleza y la mediocridad e incultura de sus políticos, así como en la orfandad de sus hombres de ciencia. Su crítica al estado de cosas del país es durísima y en este contexto juzga Ortega los movimientos separatistas de Cataluña y el País Vasco: «Las teorías nacionalistas, los programas políticos del regionalismo y las frases de sus hombres carecen de interés y son en gran parte artificios. Pero en estos movimientos históricos, que son mecánica de masas, lo que se dice es siempre mero pretexto, elaboración superficial, transitoria y ficticia, que tiene sólo un valor simbólico como expresión convencional y casi siempre incongruente de profundas emociones inefables y oscuras, que operan en el subsuelo del alma colectiva» (p. 60).

Hay mucho de cierto en lo que dice Ortega. En los años de la dictadura franquista, bajo la dura represión de toda forma de «particularismo» en las regiones de España, los movimientos independentistas catalán y vasco parecieron extinguirse, salvo esporádicos actos de terrorismo de ETA (la organización extremista vasca). Yo viví en Barcelona cinco años, de comienzos a mediados de los años setenta, y en esa época la movilización del sector intelectual y las vanguardias políticas —pese a la represión— se concentraba en la recuperación democrática. El independentismo languidecía, confinado en minúsculos sectores tradicionalistas y marginales. Sin embargo, desde la instalación de la democracia y la creación del

régimen autonómico, tanto en Cataluña como en el País Vasco, gracias a la transferencia a las autonomías regionales de importantes responsabilidades administrativas, políticas y sobre todo educativas, los sectores nacionalistas en el poder iniciarían una activa campaña de difusión ideológica, acompañada de falsificaciones históricas y una empeñosa política para expandir el catalán y el euskera y erradicar el español, que, al cabo de los años, daría frutos, resucitando el tema independentista hasta convertirlo en la mayor amenaza para la democracia española. Ortega y Gasset fue profético.

LA DESHUMANIZACIÓN DEL ARTE

Tres años más tarde de la publicación de *España invertebrada*, aparece, en 1925, otro de los libros importantes de Ortega, también una recopilación de ensayos difundidos antes en la prensa: *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*.

Se abre con una afirmación audaz: las masas odian el arte nuevo porque no lo entienden. La razón es evidente: el arte romántico, que encandiló al siglo XIX, así como el naturalismo, estaban al alcance de todos con su representación exaltada de la vida sentimental y sus efusiones sensibleras, o su tratamiento clínico de los problemas sociales; pero las nuevas tendencias de la música, la pintura, el teatro y la literatura, que no aspiran a mostrar la vida tal como es sino a crear «otra» vida, exigen un esfuerzo intelectual laborioso —un cambio de la perspectiva y de la idea misma de lo que es el arte—, que «el gran rebaño filisteo» no está dispuesto a hacer. Por lo tanto, se ha producido un divorcio irremediable —un abismo— entre el arte nuevo, sus cultores y defensores, y el resto de la sociedad.

Según Ortega, lo que el común de la gente apreciaba en el arte romántico y naturalista del pasado era lo menos artístico que había en él, la proyección de la vida verdadera que se manifestaba en las óperas, los cuadros, los dramas, las novelas, en la descripción de los quehaceres de la familia, las pasiones amorosas, los hechos históricos, los problemas sociales, todo aquello que conformaba la existencia cotidiana en la que espectadores, oyentes y lectores creían reconocer sus propias experiencias. Ahora bien, el artista de nuestro tiempo no quiere que su arte aparezca como una ilustración de la «vida verdadera»; por el contrario, aspira a crear una vida distinta a la real, una vida disociada de la vivida, fraguada de principio a fin por el arte mediante técnicas exclusivamente artísticas, por ejemplo, la metáfora. Esto, señala Ortega, es lo que han hecho en la música un Debussy («Debussy deshumanizó la música y por eso data de él la nueva era del arte sonoro», p. 77)[22], Mallarmé en la poesía («... el verso de Mallarmé anula toda

resonancia vital, y nos presenta figuras tan extraterrestres que el mero contemplarlas es ya sumo placer», p. 79), Pirandello en el teatro con sus *Seis personajes en busca de autor* («Nos propone el teatro tradicional que en sus personajes veamos personas y en los aspavientos de aquéllos la expresión de un drama “humano”. Aquí, por el contrario, se logra interesarnos por unos personajes como tales personajes; es decir, como ideas o puros esquemas», pp. 85 y 86). En la literatura cita a Joyce, Proust y Gómez de la Serna. Y en la pintura, a los movimientos expresionista y cubista como equivalentes («De pintar las cosas se ha pasado a pintar las ideas: el artista se ha cegado para el mundo exterior y ha vuelto la pupila hacia los pasajes internos y subjetivos», p. 85), pues evitan representar la realidad que conocemos a través de nuestra experiencia para crear una realidad pura y exclusivamente inventada.

Ortega señala que, pese a las variaciones y movimientos diversos que se dan en él, hay en este arte nuevo unos denominadores de los que todos participan: la deshumanización, evitar las formas vivas, considerar el arte como un juego, impregnarlo de una esencial ironía, eludir toda falsedad y reconocer que los nuevos objetos artísticos carecen de trascendencia. Se trata de un arte sin pretensiones, que, a diferencia del que lo precedía, no se propone objetivos políticos ni sociales, pues sabe que el arte no opera en estos campos ni, en general, en cuestiones prácticas, que ha perdido la gravedad y quiere más bien divertir y hacer reír a los espectadores devolviéndolos a la inocencia de la niñez.

Ortega mostró en este ensayo, con notable agudeza, una orientación de la cultura moderna que, con momentáneas desviaciones, iría fortaleciéndose en las décadas posteriores en todo el mundo occidental, sobre todo en algunos géneros como el de las artes plásticas, y revolucionando y negando la tradición a extremos inverosímiles. El tercer mundo se contagiaría muy pronto, de modo que en pocos años todo el planeta contraería esta concepción del arte como un espectáculo. Las pautas que señaló Ortega serían desbordadas en las décadas posteriores a su libro. Llegó a reinar en este ámbito una confusión y banalización tan grandes que bajo la etiqueta de «arte» pasaron a figurar en nuestro tiempo los experimentos más pueriles y los mayores embauques que haya conocido la cultura a lo largo de su historia. En la «Conclusión» de su ensayo, Ortega precisó que, como lo llevó a escribirlo «exclusivamente la delicia de intentar comprender», lo hizo con «un espíritu lleno de previa benevolencia»: «De las obras jóvenes he procurado extraer su intención, que es lo jugoso, y me he despreocupado de su realización. ¡Quién sabe lo que dará de sí este naciente estilo!» (p. 99). Nunca pudo imaginar Ortega que el «arte nuevo» al que tan dio entusiasta bienvenida llegaría a producir artefactos tan exquisitamente celebrados —y valorizados en millones de dólares—

como las fotografías coloreadas de Andy Warhol, los tiburones seccionados y conservados en formol y las calaveras con diamantes de Damien Hirst o las circenses pelotas multicolores de Jeff Koons.

LA REBELIÓN DE LAS MASAS

La rebelión de las masas se estructura alrededor de una intuición genial: ha terminado la primacía de las élites; las masas, liberadas de la sujeción de aquéllas, han irrumpido en la vida de manera determinante, provocando un trastorno profundo de los valores cívicos y culturales y de las maneras de comportamiento social. Escrito este libro en plena ascensión del comunismo y los fascismos, del sindicalismo y los nacionalismos, y de los primeros brotes de una cultura popular de consumo masivo, la intuición de Ortega fue exacta y estableció, antes que nadie, uno de los rasgos claves de la vida moderna.

También lo es que su crítica a este fenómeno se apoye en la defensa del individuo, cuya soberanía ve amenazada —en muchos sentidos ya arrasada— por esta irrupción incontenible de la muchedumbre —de lo colectivo— en la vida contemporánea. El concepto de «masa» para Ortega no coincide para nada con el de clase social y se opone a la definición que hace de ella el marxismo. La «masa» a que Ortega se refiere abraza transversalmente a hombres y mujeres de distintas clases sociales, igualándolos en un ser colectivo en el que se han fundido, abdicando de su individualidad soberana para adquirir la de la colectividad y ser nada más que una «parte de la tribu». La masa, en el libro de Ortega, es un conjunto de individuos que se han desindividualizado, dejando de ser unidades humanas libres y pensantes, disueltas en una amalgama que piensa y actúa por ellos, más por reflejos condicionados —emociones, instintos, pasiones— que por razones. Estas masas son las que por aquellos años ya coagulaba en torno suyo en Italia Benito Mussolini, y se arremolinarían cada vez más en los años siguientes en Alemania en torno a Hitler, o, en Rusia, para venerar a Stalin, «el padrecito de los pueblos». El comunismo y el fascismo, dice Ortega, «dos claros ejemplos de regresión sustancial», son ejemplos típicos de la conversión del individuo en hombre-masa. Pero Ortega y Gasset no incluye dentro del fenómeno de masificación únicamente a esas muchedumbres regimentadas y cristalizadas en torno a las figuras de los caudillos y jefes máximos, en los regímenes totalitarios. Según él, la masa es también una realidad nueva en las democracias donde el individuo tiende cada vez más a ser absorbido por conjuntos gregarios a quienes corresponde ahora el protagonismo de la vida pública, un fenómeno en el que ve un retorno del primitivismo (la «llamada de la tribu») y de ciertas formas de barbarie disimuladas bajo el atuendo de la modernidad.

Esta visión temerosa de la hegemonía creciente del colectivismo en la vida de las naciones es la de un pensador liberal que ve en la desaparición del individuo dentro de lo gregario un retroceso histórico y una amenaza gravísima para la civilización democrática.

El libro es también una defensa precoz y sorprendente —en vísperas de la Segunda Guerra Mundial— de una Europa unida en la que las naciones del viejo continente, sin perder del todo sus tradiciones y sus culturas, se fundirían en una comunidad. «Europa será la ultranación», proclama. Sólo en esta unión ve Ortega una posibilidad de salvamento para un continente que ha perdido el liderazgo histórico de que gozaba en el pasado —que ha entrado en decadencia— en tanto que, a sus costados, Rusia y los Estados Unidos parecen empeñados en tomar la delantera. Esta propuesta audaz de Ortega a favor de una Unión Europea que sólo medio siglo más tarde comenzaría a echar forma es uno de los grandes aciertos del libro y una prueba de la lucidez visionaria de que hacía gala a veces su autor.

El ensayo también postula otro principio liberal acendrado. Parte de la declinación de Europa se debe al crecimiento desmesurado del Estado, que, en sus asfixiantes mallas burocráticas e intervencionistas, ha «yogulado» las iniciativas y la creatividad de los ciudadanos.

Ortega señala que uno de los efectos, en el campo de la cultura, de esta irrupción de las masas en la vida política y social, será el abaratamiento y la vulgarización, el reemplazo del producto artístico genuino por su caricatura o versión estereotipada y mecánica, y por una marejada de mal gusto, chabacanería y estupidez. Ortega era elitista en lo relativo a la cultura, pero su elitismo no estaba reñido con sus convicciones democráticas, pues concernía a la creación de productos culturales y a su colocación en una exigente tabla de valores; en lo que se refiere a la difusión y consumo de los productos culturales su postura era universalista y democrática: la cultura debía de estar al alcance de todo el mundo. Simplemente, Ortega entendía que los patrones estéticos e intelectuales de la vida cultural debían fijarlos los grandes artistas y los mejores pensadores, aquellos que habían renovado la tradición y sentado los nuevos modelos y formas, introduciendo una nueva manera de entender la vida y su representación artística. Y que, si no era así, y los referentes estéticos e intelectuales para el conjunto de la sociedad los establecía el gusto promedio de la masa —el hombre vulgar—, el resultado sería un empobrecimiento brutal de la vida de la cultura y poco menos que la asfixia de la creatividad. El elitismo cultural de Ortega es inseparable de su cosmopolitismo, de su convicción de que la verdadera cultura no tiene fronteras regionales y menos nacionales, que es un patrimonio universal. Por eso, su

pensamiento es profundamente antinacionalista.

En su defensa del liberalismo, Ortega insiste en el carácter laico que debe tener el Estado en una sociedad democrática («La historia es la realidad del hombre. No tiene otra», p. 54)[23] y la incompatibilidad profunda que existe entre el pensamiento liberal y el de un católico dogmático, al que califica de anti moderno (p. 153). La historia no está escrita, no la ha trazado de antemano una divinidad todopoderosa. Es obra sólo humana y por eso «Todo, todo es posible en la historia —lo mismo el progreso triunfal e indefinido que la periódica regresión—» (pp. 131-132).

Lo menos que puede decirse frente a tesis y afirmaciones de esta índole, es que Ortega y Gasset dio muestras en este ensayo de una gran independencia de espíritu y de sólidas convicciones capaces de resistir las presiones intelectuales y políticas dominantes de su tiempo. Eran, no lo olvidemos, unos tiempos en que la clase intelectual descreía cada vez más de la democracia, que era denostada por igual por los dos extremos, la derecha fascista y la izquierda comunista, y cedía a menudo a la tentación de afiliarse a uno de estos dos bandos, con una preferencia marcada por el comunismo.

Sin embargo, el liberalismo de Ortega y Gasset, aunque genuino, es parcial. La defensa del individuo y sus derechos soberanos, de un Estado pequeño y laico que estimule en vez de ahogar la libertad individual, de la pluralidad de opiniones y críticas, no va acompañada con la defensa de la libertad económica, del mercado libre, un aspecto de la vida social por el que Ortega siente una desconfianza parecida al desdén y sobre el cual muestra a veces un desconocimiento sorprendente en un intelectual tan curioso y abierto a todas las disciplinas. Se trata, sin duda, de una limitación generacional. Sin excepción, al igual que los liberales latinoamericanos de su tiempo, los liberales españoles más o menos contemporáneos de Ortega, como Ramón Pérez de Ayala y Gregorio Marañón, con quienes fundaría la Agrupación al Servicio de la República en febrero de 1931, lo fueron en el sentido político, ético, cívico y cultural, pero no en el económico. Su defensa de la sociedad civil, de la democracia y de la libertad política, ignoró una pieza clave de la doctrina liberal, aquella que había revelado Adam Smith: que sin libertad económica y sin una garantía legal firme de la propiedad privada y de los contratos, la democracia política y las libertades públicas están siempre mediatizadas. Pese a ser un librepensador, que se apartó de la formación católica que recibió en un colegio y una universidad de jesuitas, hubo siempre en Ortega unas reminiscencias del desprecio o por lo menos de la inveterada desconfianza de la moral católica hacia el dinero, los negocios, el éxito económico y el capitalismo,

como si en esta dimensión del quehacer social se reflejara el aspecto más bajamente materialista del animal humano, reñido con su vertiente espiritual e intelectual. De ahí, sin duda, las despectivas alusiones que se encuentran desperdigadas en *La rebelión de las masas* a los Estados Unidos, «el paraíso de las masas» (p. 164) al que Ortega juzga con superioridad cultural, como a un país que, creciendo tan rápido en términos cuantitativos como lo ha hecho, hubiera sacrificado sus «cualidades», creando una cultura superficial. De lo que resulta uno de los escasos despropósitos del libro: la afirmación de que los Estados Unidos son incapaces por sí solos de desarrollar la ciencia como lo ha hecho Europa. Una ciencia que ahora por el ascenso del hombre-masa Ortega ve en peligro de declive.

Éste es uno de los aspectos más endebles de *La rebelión de las masas*. Una de las consecuencias de la primacía del hombre-masa en la vida de las naciones es, dice, el desinterés de la sociedad aquejada de primitivismo y de vulgaridad por los principios generales de la cultura, es decir, por las bases mismas de la civilización. En la era del apogeo de lo gregario, la ciencia pasa a segundo lugar y la atención de las masas se centra en la técnica, en las maravillas y prodigios que realiza este subproducto de la ciencia, pues, sin ésta, ni el lujoso automóvil de líneas aerodinámicas ni los analgésicos que quitan el dolor de cabeza serían posibles. Ortega compara la deificación del producto de consumo fabricado por la técnica con el deslumbramiento del primitivo de una aldea africana con los objetos de la industria más moderna, en los que ve, igual que las frutas o los animales, meros engendros de la naturaleza. Para que haya ciencia, dice Ortega, tiene que haber civilización, un largo desenvolvimiento histórico que la haga posible. Y, por eso, imagina que, por más poderoso que sea, Estados Unidos no podrá nunca superar aquel estado de mera tecnología que ha alcanzado. «¡Lucido va quien crea que si Europa desapareciese podrían los norteamericanos *continuar* la ciencia!» Se trata de una de las predicciones fallidas de un libro repleto de profecías cumplidas.

En *La rebelión de las masas* Ortega critica el nacionalismo como un típico fenómeno de esa hegemonía creciente de lo colectivo o gregario sobre lo individual. Rechaza como mito la idea de que una nación se constituye sobre la comunidad de raza, religión o lengua, y se inclina más bien por la tesis de Renan: una nación es «un plebiscito cotidiano» en el que los miembros reafirman a diario, con sus conductas y apego a las leyes e instituciones, su voluntad de constituir una «unidad de destino» (la fórmula es de Ortega). Semejante idea de nación es flexible, moderna y compatible con la convicción suya de que pronto Europa terminará formando una unidad supra nacional en la que las naciones europeas se unirán en una pluralidad solidaria, algo que parecía una fantasía utópica en aquel contexto de nacionalismos beligerantes que pocos años después iban a precipitar a

Europa en la carnicería de la Segunda Guerra Mundial.

El «Epílogo para ingleses», crítica del pacifismo, está escrito siete años después de la primera edición de *La rebelión de las masas*, en 1937, en plena guerra civil española. Contiene una crítica a las versiones estereotipadas que en los países extranjeros se suele dar de lo que ocurre en el seno de una sociedad. Ortega pone como ejemplo el caso de los intelectuales ingleses que, «cómodamente sentados en sus despachos o en sus clubs», firman textos donde llaman «los defensores de la libertad» a los comunistas que en España coaccionan a escritores a firmar manifiestos o a hablar por radio de una manera que convenga a sus intereses. De todo ello deduce que la opinión pública extranjera constituye en ciertos casos «una intervención guerrera» en los asuntos internos de un país, algo que puede tener efectos «químicos» (letales) en su devenir. La tesis no se sostiene, desde luego: aceptarla equivaldría a justificar la supresión de la libertad de expresión y de opinión con el argumento de la seguridad nacional. Ella desconoce que, en el caso de cualquier dictadura, lo habitual es que en el extranjero se conozca mejor lo que ocurre adentro, porque la censura impide a los que la padecen tener conciencia cabal de la situación que viven. (Recuerdo que, en 1958, en la pensión de la calle del Doctor Castelo en la que yo vivía, en Madrid, oíamos todas las noches los boletines de Radio París para enterarnos de todo lo que la prensa censurada de España ocultaba o deformaba).

En verdad esta afirmación peregrina refleja el malestar y el desgarramiento con que Ortega vivió una guerra civil en la que, a su juicio, la intelectualidad europea embelleció a la República por razones ideológicas, sin tomar en cuenta los atropellos y excesos antidemocráticos que también se cometieron en su seno. Por eso, Ortega no podía ni quería tomar partido por uno de los bandos hostiles, sobre todo desde que llegó a la conclusión de que la pugna no era tanto entre la República democrática y el fascismo sino entre éste y los comunistas, alternativa que Ortega rechazaba por igual. Sin embargo, es verdad que, sin hacerlo público, a través de su correspondencia y testimonios de gente próxima a él, parece evidente que llegó a creer en un momento dado que Franco y los «nacionales» representaban el mal menor. Esto no significaba simpatía alguna por el fascismo, desde luego, sino una elección desesperada. Fue un error que le sería reprochado de manera inmisericorde por la posteridad y que contribuiría a alejar de su obra a los sectores intelectuales llamados progresistas. Lo cierto es que no hay mal menor cuando se trata de elegir entre dos totalitarismos —es como elegir entre el sida y el cáncer terminal—, algo que el propio Ortega tuvo ocasión de comprobar cuando regresó a España, en 1945, al término de la Segunda Guerra Mundial, creyendo que, luego del triunfo de los aliados contra el fascismo, sería posible hacer algo por

la democratización de su país desde dentro. No pudo hacer gran cosa, salvo vivir en una situación de exiliado interior, poco menos que en un limbo, sin recuperar su cátedra universitaria, vigilado de cerca y al mismo tiempo con el riesgo de ver su obra desnaturalizada por falangistas que querían apropiársela, con una permanente sensación de frustración y de fracaso. Por eso estuvo como a salto de mata esos últimos diez años de su vida con continuos desplazamientos a Portugal.

ORTEGA Y GASSET Y LA REPÚBLICA

Ortega y Gasset celebró el advenimiento de la República como el inicio de una era de progreso cívico y cultural para España. En las primeras elecciones republicanas se presentó como candidato a las Cortes y salió elegido diputado por la provincia de León. En diciembre de 1931 apareció en Madrid, en *Revista de Occidente*, un libro suyo titulado *Rectificación de la República (Artículos y discursos)* que muestra su entusiasmo con el nuevo régimen. Éste lleva ya un año de vida, y Ortega le hace algunas críticas y observaciones pero desde la solidaridad y el apoyo. Sus intervenciones en las Cortes Constituyentes, así como sus artículos en la prensa en este primer año republicano, las formula no sólo en su nombre, sino también en el de su «pequeño grupo», la Agrupación al Servicio de la República. Dicho sea de paso, no se trataba de un grupo tan pequeño. Según Shlomo Ben Ami, a las dos semanas de fundada la Agrupación al Servicio de la República tenía unos quince mil miembros, sobre todo estudiantes, profesores e intelectuales[24]. Ortega disolvió la Agrupación en octubre de 1932, argumentando que la República ya estaba «suficientemente consolidada»[25].

El libro contiene también el discurso que pronunció Ortega el 6 de diciembre de 1931 en el Cinema de la Ópera, de Madrid, en el que, de manera muy argumentada, proponía la creación de un gran partido nacional republicano para defender al nuevo régimen y sugiere algunas rectificaciones a lo que éste lleva actuado. El proyecto de liderar una gran fuerza política no prosperó por el rumbo más extremo y las violentas confrontaciones que experimentó la República en los años posteriores, algo que fue entibiando el entusiasmo por el nuevo sistema de los demócratas como Ortega, hasta su desencanto con él expresado en su emblemático artículo: «¡No es esto, no es esto!».

Su idea de la flamante República era un tanto ingenua e idealista —«hacer una República robusta, fecunda y garbosa» (p. 63)—, pero inequívoco su rechazo de la monarquía: la acusa de haberse convertido en «un desorden sustancial» y de servir a las «clases conservadoras» cuyo «absentismo» zahiere con energía y a las que fustiga además por sacar su dinero fuera del país y desinteresarse por

completo de la suerte de España en estos momentos en que se está forjando una nueva nación. Proclama no ser católico y explica que su condición de liberal y demócrata ha hecho de él un republicano: «Yo he venido a la República, como otros muchos, movido por la entusiasta esperanza de que, por fin, al cabo de centurias, se iba a permitir a nuestro pueblo, a la espontaneidad nacional, corregir su propia fortuna, regularse a sí mismo, como hace todo organismo sano; rearticular sus impulsos en plena holgura, sin violencia de nadie, de suerte que en nuestra sociedad cada individuo y cada grupo fuese auténticamente lo que es, sin quedar por la presión o el favor deformada su sincera realidad» (p. 156).

Sus ideas sobre la nueva república eran muy generales y retóricas —se pronuncia a favor del autonomismo y en contra del federalismo— y, en todo caso, no preveían para nada la violencia que entronizaría en el país el desatado extremismo de la derecha y la izquierda, una violencia que iría encogiéndose cada vez más al sector ciudadano que, como él mismo, esperaba del nuevo régimen una era de progreso económico, sosiego y estabilidad, de libertad y civilizada convivencia entre las fuerzas políticas. Ortega confiesa su ignorancia del tema económico; sin embargo, un instinto le hace ver que éste es un asunto absolutamente central y determinante para el éxito o fracaso del nuevo régimen. Por eso recomienda la formación de un cuerpo de economistas que asesore al Gobierno en su política económica, aunque sea contratando especialistas extranjeros si no hay en la propia España técnicos y profesionales de las finanzas de alta calidad.

LA CORTESÍA DEL FILÓSOFO

Leer a Ortega es siempre un placer, un goce estético, por la belleza y desenvoltura de su estilo, claro, plástico, inteligente, culto, de un vocabulario inagotable, salpicado de ironías y al alcance de cualquier lector. Por esta última característica de su prosa, algunos le niegan la condición de filósofo y dicen que se quedó sólo en literato o periodista. A mí me encantaría que así fuera, porque, de ser cierta la premisa en que aquel juicio excluyente se inspira, la filosofía sobraría, la literatura y el periodismo reemplazarían con creces su función.

Es cierto que a veces su pluma se engolaba, como cuando escribía «rigoroso» en vez de «riguroso», y que, en los dos mandatos que fijó al intelectual —oponerse y seducir—, su coquetería y vanidad lo llevaron algunas veces a descuidar la primera obligación por la segunda. Pero estas debilidades ocasionales están más que compensadas por el vigor y la gracia que su talento era capaz de inyectar a las ideas, las cuales, en sus ensayos, a menudo, parecen los personajes vivos e

impredecibles de la balzaciana *Comedia humana* que tanto lo embelesó en su adolescencia. Contribuyó a humanizar su pensamiento esa vocación realista que, como en la gran tradición pictórica y literaria española, era inseparable de su vocación intelectual. Ni la filosofía en particular, ni la cultura en general, debían ser un mero ejercicio de acrobacia retórica, una gimnasia narcisista de espíritus selectos. Para este «elitista», la misión de la cultura no podía ser más democrática: inmiscuirse en la vida de todos los días y nutrirse de ella. Mucho antes de que los existencialistas franceses desarrollaran sus tesis sobre «el compromiso» del intelectual con su tiempo y su sociedad, Ortega había hecho suya esta convicción y la puso en práctica en todo lo que escribió. Lo cual no significa que escribiera sobre todo; por ejemplo, un silencio que se le reprocha es no haberse pronunciado con rotundidad sobre el resultado de la guerra civil y la dictadura de Franco. Pero ya he explicado las razones recónditas de aquel silencio.

Una de sus célebres frases fue: «La claridad es la cortesía del filósofo», máxima a la que siempre se ciñó a la hora de escribir. Yo no creo que ese esfuerzo por ser accesible, inspirado en el anhelo de Goethe de ir siempre «desde lo oscuro hacia lo claro», que él llamó «la voluntad luciferina», empobrezca su pensamiento y lo reduzca al mero papel de un divulgador. Por el contrario, uno de sus grandes méritos es haber sido capaz de llevar a un público no especializado, a lectores profanos, los grandes temas de la filosofía, la historia y la cultura en general, de modo que pudieran entenderlos y sentirse concernidos por ellos, sin trivializar ni traicionar por esto los asuntos que trataba. A ello lo indujo el periodismo, desde luego, y las conferencias en que se dirigía a vastos públicos heterogéneos, a los que se empeñaba en llegar, convencido de que el pensamiento confinado en el aula o el cónclave profesional, lejos del ágora, se marchitaba. Creía con firmeza que la filosofía ayuda a los seres humanos a vivir, a resolver sus problemas, a encarar con lucidez el mundo que los rodea, y que, por lo tanto, no debía ser patrimonio exclusivo de los filósofos sino llegar a la gente del común.

Este prurito obsesionante por hacerse entender de todos sus lectores es una de las lecciones más valiosas que nos ha legado, una muestra de su vocación democrática y liberal, de luminosa importancia en estos tiempos en que, cada vez más, en las distintas ramas de la cultura, se imponen, sobre el lenguaje común, las jergas o dialectos especializados y herméticos a cuya sombra, muchas veces, se esconde no la complejidad y la hondura científica, sino la prestidigitación verbosa y la trampa. Coincidamos o diverjamos de sus tesis y afirmaciones, con Ortega una cosa siempre es evidente: él no hace trampas, la transparencia de su discurso se lo impide.

La voluntad luciferina no le impidió ser audaz y proponer, antes que nadie, una interpretación de las tendencias dominantes de su época en la vida social y en el arte que parecían fantasiosas y que, luego, la historia ha refrendado. En *La rebelión de las masas* (1930) advirtió, con certera visión, que en el siglo XX, a diferencia de lo que había ocurrido antes, el factor decisivo de la evolución social y política no serían ya las élites, sino aquellos sectores populares anónimos, trabajadores, campesinos, parados, soldados, estudiantes, colectivos de toda índole, cuya irrupción —pacífica o violenta— en la historia revolucionaría la sociedad futura y trazaría una nítida frontera con la de antaño. Y en *La deshumanización del arte* (1925) describió con lujo de detalles y notable justeza el progresivo divorcio que, impulsado por la formidable renovación de las formas que introdujeron las vanguardias en la música, la pintura y la literatura, iría ocurriendo entre la obra de arte moderna y el público en general, un fenómeno sin precedentes en la historia de la civilización. Éstos son dos ejemplos importantes, pero no únicos, de la lucidez con que Ortega escudriñó su circunstancia y advirtió en ella, como un adelantado, la tendencia y la línea de fuerza dominantes en el porvenir inmediato. Su obra está salpicada de notables anticipaciones e intuiciones felices.

¿Qué fue, políticamente hablando? Librepensador, ateo (o, por lo menos, agnóstico), civilista, cosmopolita, europeo, adversario del nacionalismo y de todos los dogmatismos ideológicos, demócrata, su palabra favorita fue siempre radical. El análisis, la reflexión, debían ir siempre hasta la raíz de los problemas, no quedarse jamás en la periferia o superficie. Sin embargo, en política, en cierto modo, él se quedó a veces lejos del radicalismo que predicaba. Fue, por su talante abierto y su tolerancia para las ideas y posturas ajenas, un liberal. Pero un liberal limitado por su desconocimiento de la economía, un vacío que lo llevó a veces, cuando proponía soluciones para problemas como el centralismo, el caciquismo o la pobreza, a postular el intervencionismo estatal y un dirigismo voluntarista totalmente ajenos a esa libertad individual y ciudadana que con tanta convicción y buenas razones defendía.

Por otra parte, fue uno de los pocos intelectuales españoles de su tiempo en interesarse por América Latina. Fue a la Argentina por primera vez en 1916, donde permaneció cerca de seis meses. Y volvió luego en dos ocasiones, en 1928, cuando visitó también Chile, y vivió en ella entre 1939 y 1942, en exilio voluntario. Sus conferencias y clases universitarias en Buenos Aires, así como sus colaboraciones en *La Nación*, le dieron mucho prestigio y fue muy amigo de muchos escritores argentinos, como Victoria Ocampo; se dice que fue él quien sugirió el nombre de *Sur* para la célebre revista que aquélla dirigiría, con la ayuda de Jorge Luis Borges.

Sus ensayos de interpretación de la historia y la cultura argentinas provocaron, cómo no, apasionadas polémicas y, en ciertos sectores nacionalistas, una hostilidad declarada contra él lo que, sin duda, contribuyó a su regreso a Europa en 1942.

ORTEGA Y LA GUERRA CIVIL

El fracaso de la República y el baño de sangre de la guerra civil española traumatizaron los ideales políticos de Ortega y Gasset. Había apoyado y puesto muchas ilusiones en el advenimiento de la República, pero los desórdenes y crímenes que la acompañaron lo sobrecogieron. Luego, la sublevación franquista y la polarización extrema que aceleró la guerra lo arrinconaron en una especie de catacumba ideológica. A su juicio, la democracia liberal «es la forma que en política ha representado la más alta voluntad de convivencia» y la que ha mostrado un espíritu de tolerancia sin precedentes en la historia, ya que el liberalismo «es el derecho que la mayoría otorga a la minoría», «la decisión de convivir con el enemigo» (p. 130). ¿Era posible una posición de esta índole en medio de una guerra civil? Lo que él defendía —una sociedad ilustrada, libre, de coexistencia y legalidad, europea y civil— resultaba irreal en una Europa sacudida por el avance simétrico de los totalitarismos, que arrollaban a su paso hasta los cimientos de la civilización con la que él soñaba para España. Nunca superó Ortega el derrumbe de aquellas ilusiones.

Cuando uno frecuenta, por tanto tiempo como lo he hecho yo con Ortega, aunque sea a puchitos diarios, la obra de un escritor, se familiariza de tal modo con él —quiero decir, con su persona— que, luego de tanto leerlo y releerlo, tengo la sensación de haberlo tratado en la intimidad, de haber asistido a esas tertulias de amigos, que, según han descrito Julián Marías y otros discípulos, solían ser deslumbrantes. Debió de ser un extraordinario conversador, expositor, profesor. Leyendo sus mejores ensayos, uno escucha a Ortega: sus silencios efectistas, el latigazo sibilante del insólito adjetivo, la laberíntica frase que, de pronto, se cierra, redondeando un argumento, con un desplante retórico de matador. Todo un espectáculo.

A Ortega se le ha descalificado mucho, en los últimos años, desde la izquierda, acusándolo, como hace Gregorio Morán en *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*[26], de haber sido un discreto cómplice de los nacionales durante la guerra civil, afirmación que se apoya en deleznales argumentos, como el que dos hijos del filósofo pelearan en el bando rebelde, su amistad y correspondencia con algunos diplomáticos franquistas, o su empeño en publicar en *The Times*, de Londres, valiéndose de la ayuda de un delegado de los

nacionales en Gran Bretaña, un texto en el que criticaba a los intelectuales europeos por tomar partido por la República sin conocer a fondo la problemática española. No parece serio tampoco, y sí mera chismografía, la especie según la cual Ortega, en algún momento, valiéndose de un tercero, se ofreciera a Franco para escribirle los discursos. ¡Vaya estupidez! Jamás se ha presentado una prueba fehaciente de tal cosa y no hay en su correspondencia el menor indicio de que sea cierta. La verdad, y el libro de Morán lo demuestra hasta el cansancio, si Ortega hubiera querido formar parte del régimen franquista, éste, que, a la vez que lo atacaba o silenciaba, hizo múltiples intentos para sobornarlo, lo hubiera recibido por la puerta grande. Bastaba que se adhiriera a él públicamente. Nunca lo hizo.

Tampoco es un argumento para descalificarlo el que siguiera recibiendo el sueldo que le correspondía como profesor universitario cuando cumplió la edad de la jubilación —hombre de modestos recursos, se había ganado ese salario con su trabajo de muchos años—, pero, sin duda, hubiera sido preferible que nunca regresara a España y muriera en el exilio, o asumiera una posición frontal y sin equívocos contra la dictadura. Porque, entonces, cuántas confusiones sobre lo que fue, creyó y defendió, se hubiera evitado y qué fácil resultaría hacer de él, hoy, una figura políticamente correcta. La verdadera circunstancia de Ortega no era la de tomar partido, en el momento de estallar la guerra civil, por uno de los bandos; la opción que hizo suya quedó pulverizada en la contienda —antes de la contienda, en verdad, en los tumultos, asesinatos y la polarización política durante la República— y lo dejó a él en una tierra de nadie. A pesar de ello, y de saber lo vulnerable y aislado de su posición, fue leal a ella hasta su muerte. Esta postura era impracticable en aquella situación de violenta ruptura de la sociedad y de maniqueísmo beligerante, donde desaparecían los matices y la moderación, pero no era deshonesto. El régimen civil, republicano, democrático, plural, que había defendido en 1930 y 1931, en la Agrupación al Servicio de la República, en las Cortes y en la prensa, no coincidió para nada con lo que se instaló en España a la caída de la monarquía. Tampoco era esto una sublevación fascista, y por eso se abstuvo de tomar partido públicamente durante la guerra por ninguno de los dos bandos en pugna, y, luego, de adherirse al régimen que instaló el bando vencedor.

Cuando Ortega regresa a España, en 1945, lo hace convencido de que el fin de la guerra mundial traerá una transformación de la dictadura de Franco. Se equivocó y pagó carísimo este error, viviendo en España, con largas fugas a Portugal, entre corchetes, vilipendiado, por una parte, por los sectores más ultramontanos del régimen, que no le perdonaban su laicismo, y, por otra parte, escurriéndose como un gato de los intentos de recuperación de quienes querían instrumentalizarlo y convertirlo en un proto-ideólogo de la Falange. Estos intentos

llegaron a extremos de un subido ridículo con la semana de ejercicios espirituales que llevó a cabo la Facultad de Humanidades de la Universidad Complutense de Madrid por la «conversión de Ortega y Gasset», y las campañas sistemáticas organizadas desde los púlpitos para que el filósofo emulara a su colega Manuel García Morente, a quien sí tocó el espíritu santo y devolvió al redil católico. Ortega, pese a ese temperamento medroso que ciertos críticos le reprochan, resistió la inmensa presión de que era objeto —no sólo oficial, también de gentes que lo respetaban y que él respetaba— y no escribió una sola línea en que se desdijera de aquellas ideas que llevaron al régimen franquista, en vísperas de la muerte de Ortega, por boca del ministro de Información de Franco, Arias Salgado, a dar esta grotesca orden a la prensa española: «Ante la posible contingencia del fallecimiento de don José Ortega y Gasset este diario dará la noticia con una titulación máxima de dos columnas y la inclusión, si se quiere, de un solo artículo encomiástico, sin olvidar en él los errores políticos y religiosos del mismo, y, en cualquier caso, se eliminará siempre la denominación de “maestro”».

Los errores de Ortega no fueron los de un cobarde ni los de un oportunista; a lo más, los de un ingenuo que se empeñó en encarnar una alternativa moderada, civil y reformista en momentos en que ésta no tenía la menor posibilidad de concretarse en la realidad española. Sus tibiezas y dudas no son para arrojárseles a la cara, como una acusación. Manifiestan el dramático destino de un intelectual visceral y racionalmente alérgico a los extremos, a las intolerancias, a las verdades absolutas, a los nacionalismos y a todo dogma, religioso o político. De un pensador que, por ello mismo, pareció desfasado, una antigualla, cuando la coexistencia democrática se evaporó por el choque feroz de la guerra civil, y, luego, durante la noche totalitaria. No fue sólo Ortega, sino la postura democrática y liberal la que quedó aturrida y anulada en la hecatombe de la guerra civil. Pero ¿y ahora? ¿Esas ideas de Ortega y Gasset que fascistas y marxistas desdeñaban por igual no son en muchos sentidos una realidad viva, actualísima, en la España plural, libre y tronante que es la de hoy? En vez de disolverlo y borrarlo, la historia contemporánea ha confirmado a Ortega y Gasset como el pensador de mayor irradiación y coherencia que ha dado España en toda su historia a la cultura laica y democrática. Y, también, el que escribía mejor.

El pensamiento liberal contemporáneo tiene mucho que aprovechar de las ideas de Ortega y Gasset. Ante todo, redescubrir que, contrariamente a lo que parecen suponer quienes se empeñan en reducir el liberalismo a una receta económica de mercados libres, reglas de juego equitativas, aranceles bajos, gastos públicos controlados y privatización de las empresas, aquél es, primero que nada, una actitud ante la vida y ante la sociedad, fundada en la tolerancia y el respeto, en

el amor por la cultura, en una voluntad de coexistencia con el otro, con los otros, y en una defensa firme de la libertad como valor supremo. Una libertad que es, al mismo tiempo, motor del progreso material, de la ciencia, las artes y las letras, y de esa civilización que ha hecho posible al individuo soberano, con su independencia, sus derechos y sus deberes en permanente equilibrio con los de los demás, defendidos por un sistema legal que garantiza la convivencia en la diversidad. La libertad económica es una pieza maestra, pero de ningún modo la única, de la doctrina liberal. Debemos lamentar, desde luego, que muchos liberales de la generación de Ortega lo ignoraran. Pero no es menos grave reducir el liberalismo a una política económica de funcionamiento del mercado con una mínima intervención estatal. El fracaso en las últimas décadas de tantos intentos de liberalización de la economía en América Latina, África y la propia Europa ¿no es una prueba flagrante de que las recetas económicas por sí solas pueden fracasar estrepitosamente si no las respalda todo un cuerpo de ideas que las justifique y las haga aceptables para la opinión pública? La doctrina liberal es una cultura en la más ancha acepción del término y los ensayos de Ortega y Gasset la reflejan, de manera estimulante y lúcida, en cada una de sus páginas.

Si hubiera sido francés, Ortega sería hoy tan conocido y leído como lo fue Sartre, cuya filosofía existencialista del «hombre en situación» anticipó y expuso con mejor prosa en sus tesis sobre el hombre y su circunstancia. Si hubiera sido inglés, sería otro Bertrand Russell, como él un gran pensador y al mismo tiempo un notable divulgador. Pero era sólo un español, cuando la cultura de Cervantes, Quevedo y Góngora andaba por los sótanos (la imagen es suya) de las consideradas grandes culturas modernas. Hoy las cosas han cambiado y las puertas de ese exclusivo club se abren para la pujante lengua que él enriqueció y actualizó tanto como un Jorge Luis Borges o un Octavio Paz. Es hora de que la cultura de nuestro tiempo conozca y reconozca, por fin, como se merece, a José Ortega y Gasset.

Friedrich August von Hayek (1899-1992)

Si tuviera que nombrar a los tres pensadores modernos a los que debo más, políticamente hablando, no vacilaría un segundo: Karl Popper, Friedrich August von Hayek e Isaiah Berlin. A los tres comencé a leerlos entre los años setenta y ochenta del siglo pasado, cuando salía de las ilusiones y sofismas del socialismo y buscaba, entre las filosofías de la libertad, la que había desmenuzado mejor las falacias constructivistas (fórmula de Hayek) y la que proponía ideas más radicales para conseguir, en democracia, aquello que el colectivismo y el estatismo habían prometido sin poder alcanzarlo nunca: un sistema capaz de congeniar esos valores contradictorios que son la igualdad y la libertad, la justicia social y la prosperidad.

Entre esos pensadores tal vez ninguno haya ido tan lejos ni tan a fondo como Friedrich von Hayek, el viejo maestro nacido casi con el siglo (1899) en una familia acomodada, en Viena, capital del entonces imperio austro-húngaro. Estudiante apático pero lector voraz, caminante y escalador de montañas desde su adolescencia hasta su ancianidad, su primera vocación todavía niño fue, por influencia de su padre, la botánica, la elaboración de un herbario, el intento de escribir una pequeña monografía sobre una orquídea (*Orchis condigera*) que nunca llegó a ver. Plural y curioso, en su adolescencia se interesó en la paleontología, en la teoría de la evolución, en el teatro. Sólo años después, cuando servía en el Ejército como joven oficial de artillería en el frente italiano, durante la Primera Guerra Mundial, descubriría, gracias a un libro de Carl Menger, *Principios de economía política* (1871), su pasión por la economía, al mismo tiempo que la psicología. Esta lectura disiparía las veleidades socialistas de sus años mozos y lo convertiría en un defensor del individualismo, la empresa privada y el mercado. Aunque eligió estudiar la primera de estas dos ciencias, nunca perdió el interés por la segunda, sobre la que escribiría años más tarde un curioso ensayo: *The Sensory Order*[27].

De sus estudios en la Universidad de Viena, donde se doctoró en Leyes en 1921, recordó siempre a Carl Menger, quien, dice, fue el primero en concebir una idea, la generación espontánea de las instituciones, que sería más tarde uno de los pilares de su teoría económica y política. En su país natal, recién graduado, trabajó cerca de un lustro a las órdenes de otro gran pensador liberal, Ludwig von Mises, de cuyo famoso *Privatseminar* formó parte. De él llegó a decir «que era la persona de quien más había aprendido»[28]. Entre marzo de 1923 y mayo de 1924 estuvo en Nueva York. Fue por su cuenta, con muy poco dinero, y sobrevivió con sesenta dólares al mes aquellos quince meses en los que se dejó crecer la barba, trabajó de

asistente de Jeremiah Jenks, profesor de la New York University, y leyó sin descanso en la New York Public Library. Su pobreza era tan extrema que, contaría más tarde, sólo tenía dos pares de calcetines agujereados que se ponía al mismo tiempo por el frío.

Al retornar a Viena, se casó por primera vez, en 1926, con Hella Berta Maria von Fritsch, con quien tendría dos hijos: Christine Maria Felicitas (nacida en 1929) y Laurence Joseph Heinrich (nacido en 1934). Antes de partir a Nueva York enamoraba a una prima lejana, Helene Bitterlich, pero ella lo dejó y se comprometió con otro mientras él estaba en los Estados Unidos. La antigua relación sentimental resucitaría años más tarde.

En 1931 fue invitado a Londres a dar unas conferencias en la London School of Economics, donde al año siguiente, 1932, le concedieron la cátedra de Ciencia y Estudios Económicos, que mantendría hasta fines de 1949. Sus estudiantes, al principio, tenían dificultad en seguir su enrevesado inglés teñido de música germana, pero, luego de hacer el esfuerzo, solían quedar fascinados con sus clases. En Londres, el año 1935 conocería a Karl Popper, con quien lo unió desde entonces una sólida amistad, además de una coincidencia grande en sus ideas filosóficas y cívicas; a Popper dedicaría Hayek su libro *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (1967). Popper, que siempre agradeció la ayuda que le prestó Hayek cuando buscaba editor para *The Open Society and Its Enemies* (1945) y para obtener un lectorado en la London School of Economics, había dedicado a Hayek unos años antes *Conjectures and Refutations* (1963). Obtuvo la nacionalidad británica en 1938. Más tarde enseñaría en las universidades de Chicago (1950-1962), Friburgo (1961-1969) y Salzburgo (1969-1977). Fue un verdadero ciudadano del mundo. Murió en sus luminosos 93 años, en 1992, en Breisgau, Alemania.

A Hayek el destino deparó la mayor recompensa a que puede aspirar un intelectual: ver cómo la historia contemporánea —o, al menos, los gobiernos de Ronald Reagan en Estados Unidos y el de Margaret Thatcher en el Reino Unido— confirmaba buena parte de sus ideas y desautorizaba las de sus adversarios, entre ellos el famoso John Maynard Keynes (1883-1946). De sus tesis, la más conocida, y hoy tan comprobada que ha pasado a ser poco menos que un lugar común, es la que expuso en su pequeño panfleto (luego convertido en libro) de 1944, *The Road to Serfdom* (*Camino de servidumbre*): que la planificación centralizada de la economía socava de manera inevitable los cimientos de la democracia y hace del fascismo y del comunismo dos expresiones de un mismo fenómeno, el totalitarismo, cuyos virus contaminan a todo régimen, aun el de apariencia más libre, que pretenda «controlar» el funcionamiento del mercado.

HAYEK Y KEYNES

La famosa polémica de Hayek con Keynes de la que se habla tanto no fue nunca algo equitativo, aunque mantuvieran un breve pero intenso intercambio intelectual en 1931, luego de una muy severa crítica de Hayek al ensayo de Keynes *A Treatise on Money*, en *Economica*, la revista de la London School of Economics. Pero, como dice Robert Skidelsky, quien ha reseñado esta polémica en un persuasivo ensayo, «Hayek versus Keynes»[29], pese a sus diferencias había entre ambos un importante común denominador que se percibe ahora mejor que en aquella época, cuando casi todo el medio económico y político relevante compartía las ideas de Keynes. El alegato radical de Hayek fue entonces minoritario, transitoriamente inútil, la lucha quijotesca de un hombre con convicciones firmes contra la cultura dominante de su tiempo. Pero ambos eran liberales, aunque Keynes creía que cierta intervención estatal en la economía podía proteger mejor el capitalismo; Hayek rechazaba semejante idea. Según Skidelsky, en la célebre división que estableció Isaiah Berlin entre zorros y erizos en su ensayo sobre Tolstói, Hayek era el erizo (que sabe una sola gran cosa) y Keynes el zorro (que sabe muchas cosas). Ambos habían llegado a la economía a través de la filosofía y los dos creían en la importancia del elemento subjetivo en el quehacer intelectual, al que se negaban a subordinar a lo puramente científico. Ninguno fue un ardiente demócrata y ambos se declaraban admiradores de Hume, Burke y Mandeville. Y los dos creían que la civilización occidental era «precaria» pero discrepaban en la manera de salvarla. Aunque se conocieron y trataron con respeto, no fueron amigos y mantuvieron escasa correspondencia. Keynes leyó *The Road to Serfdom* cuando iba a la Conferencia de Bretton Woods en 1944; el 28 de junio de ese año escribió a Hayek felicitándolo por haber escrito «un gran libro». «Todos debemos estarle agradecidos por decir aquello que era necesario que se dijera», añadía. «Moral y filosóficamente estoy virtualmente de acuerdo con todo lo que usted dice, y no sólo de acuerdo, sino con un acuerdo muy sentido». Pero, a continuación, formula sus críticas: «Usted admite que el problema [de la planificación] estriba en dónde se marca el límite [...]. Pero no nos da una guía para saber dónde fijarlo. Es verdad que usted y yo, sin duda, lo fijaríamos en diferentes sitios. De acuerdo a mis ideas usted subestima el término medio [...]». En esto último no hay duda que Keynes tenía razón: Hayek detestaba los términos medios y las aguas tibias, era un hombre de extremos, lo que motivaba que, entre sus grandes aciertos, cometiera a veces errores garrafales. Pero, no hay duda, pese a sus diferencias, siempre tuvo un gran respeto por Keynes. Y así se lo dijo a su viuda, Lydia Lopokova, cuando aquél falleció en 1946: «[Su esposo es] el único gran hombre que conocí y por quien sentí siempre una ilimitada admiración»[30].

Las teorías intervencionistas del brillante John Maynard Keynes, según las cuales el Estado podía y debía regular el crecimiento económico y asegurar el pleno empleo supliendo las carencias y corrigiendo los excesos del *laissez-faire*, se convertirían con los años (probablemente yendo más lejos de lo que el mismo Keynes quería) en un axioma incontrovertible de socialistas, socialdemócratas, conservadores y aun de supuestos liberales del viejo y nuevo mundo. Ya lo eran cuando Hayek lanzó aquel formidable llamado de atención al gran público, que resumía lo que venía sosteniendo en sus trabajos académicos y técnicos desde que, en los años treinta, junto a Ludwig von Mises, inició en Austria la reivindicación y actualización del liberalismo clásico de Adam Smith.

Aunque *The Road to Serfdom* alcanzó una larga difusión en Gran Bretaña y Estados Unidos, donde el popular *Reader's Digest* dio una versión condensada del libro, fue prohibido en la Alemania de la posguerra por las potencias ocupantes que no querían enemistarse con la URSS. Sus ideas sólo tuvieron eco entonces en grupos marginales del mundo académico y político y, por ejemplo, el país en el que el libro fue escrito, Gran Bretaña, inició en esos años su marcha hacia el populismo laborista y el Estado benefactor, es decir, hacia la inflación y la decadencia que sólo vendría a interrumpir décadas más tarde el formidable (pero, por desgracia, trunco) sobresalto libertario de Margaret Thatcher. En lugar de merecerle el respeto de sus colegas economistas, *The Road to Serfdom* sirvió más bien para desprestigiarlo, desprestigio que iría desapareciendo en los años siguientes, sobre todo desde que obtuvo el Premio Nobel de Economía en 1974.

Como Von Mises, como Popper, como Berlin, Hayek no puede ser encasillado dentro de una especialidad, la economía, porque sus ideas son tan renovadoras en el campo económico como en la filosofía, el derecho, la sociología, la política, la psicología, la ciencia, la historia y la ética. En todos ellos hizo gala de una originalidad y un radicalismo que no tienen parangón entre los pensadores modernos. Y, siempre, manteniendo un escrupuloso respeto por la tradición clásica liberal y las formas rigurosas de la investigación académica. Pero sus trabajos están impregnados de fiebre polémica, irreverencia contra lo establecido, una creatividad intelectual que coincide con cierta fría rigidez analítica y, a menudo, de propuestas explosivas como la que hizo en 1950 de que Alemania Occidental se integrara a Estados Unidos y que luego otros países europeos la imitaran (pensaba sobre todo en los países escandinavos). O como su propuesta, no menos polémica, de privatizar y librar al mercado la fabricación del dinero de las naciones, una idea que el Gobierno de Margaret Thatcher estuvo a punto de proponer a la Unión Europea a través de su ministro de Economía, Nigel Lawson, según cuenta aquélla en sus memorias[31]. Podía defender, en nombre de la libertad individual, cosas

que le disgustaban, como el derecho a ser homosexual sin verse por ello perseguido o discriminado, y, al mismo tiempo, nunca renunció a un cierto pragmatismo como cuando, en lo que concierne a la venta libre de armas de fuego, defendió la idea de que sólo probadas personas de cierto nivel intelectual y moral pudieran ejercer ese comercio.

Pero algunas de sus convicciones son difícilmente compartibles por un auténtico demócrata como que una dictadura que practica una economía liberal es preferible a una democracia que no lo hace. Así, llegó al extremo de afirmar en dos ocasiones que bajo la dictadura militar de Pinochet había en Chile mucha más libertad que en el Gobierno democrático populista y socializante de Allende, lo que le ganó una merecida tempestad de críticas, incluso entre sus admiradores[32].

A partir de los años sesenta, luego de la aparición de *The Constitution of Liberty*, comenzó a sufrir períodos de depresión que por cierto tiempo paralizaban su quehacer intelectual. Estas caídas de ánimo se agudizaron en su vejez, sobre todo cuando los achaques de la edad le impedían trabajar.

En abril de 1947, convocados por Hayek, treinta y nueve eminentes pensadores, entre los que se encontraban Karl Popper, Milton Friedman, George Stigler, Ludwig von Mises, Lionel Robbins y Maurice Allais, además de otros prestigiosos economistas e investigadores de Estados Unidos y Europa, se reunieron en Vevey (Suiza), junto al lago de Ginebra, donde tuvieron diez días de debates y exposiciones. Así nació la Mont Pèlerin Society, cuyo objetivo era actualizar y defender el liberalismo clásico, y cuyo primer presidente fue el propio Hayek. Su influencia en el horizonte intelectual y político sería de largo alcance.

A fines del año 1949 experimentó un drama personal, que afectaría la relación que Hayek tenía con algunos amigos, entre ellos el más íntimo, su compañero de la London School of Economics Lionel Robbins. Ocurrió cuando Hayek abandonó a su primera mujer, Hella, y obtuvo un divorcio en Arkansas, adonde se trasladó para poder acogerse a las leyes de divorcio allí vigentes. Luego, se volvería a casar con aquella prima, Helene Bitterlich, su amor de adolescente. Esta ruptura indignó a varios de sus amigos, entre ellos Robbins, quien cortó su amistad y toda relación con Hayek por muchos años; sólo se reconciliarían once años después, según señala Alan Ebenstein, con ocasión del matrimonio del hijo de Hayek, Larry.

Su obra magna es *The Constitution of Liberty* (1960) (*La constitución de la libertad*), a la que vendrían a enriquecer los tres densos volúmenes de *Law*,

Legislation and Liberty (1973-1979) (*Derecho, legislación y libertad*) en la década de los setenta. En estos libros está explicado, con una lucidez conceptual que se apoya en un enciclopédico conocimiento de la praxis, lo que es el mercado, sistema casi infinito de relación entre los seres que conforman una sociedad, y de las sociedades entre sí, para comunicarse recíprocamente sus necesidades y aspiraciones, satisfacerlas y organizar la producción y los recursos en función de aquellas necesidades. Nadie, ni siquiera Von Mises, ha reseñado mejor que Hayek los beneficios en todos los órdenes que trajo al ser humano aquel sistema de intercambios que nadie inventó, que fue naciendo y perfeccionándose a resultas del azar y, sobre todo, de la irrupción de ese accidente en la historia humana que es la libertad.

¿Cuándo nace la idea socialista de organizar la sociedad según un plan premeditado para acabar con la explotación de los pobres por los ricos y reemplazar la lucha de clases con una supuesta fraternidad universal? Nace al mismo tiempo que la idea de abordar las cuestiones sociales con el mismo método científico con el que se estudia la naturaleza, algo que a Hayek le pareció siempre una astuta manera de justificar «el constructivismo», es decir, la planificación, enemiga de la libertad. Esta idea es anterior al «socialismo científico» de Marx y Engels, un producto decimonónico, el siglo de las grandes construcciones ideológicas, aquellas creaciones intelectuales empeñadas en fundar la sociedad perfecta o, en el vocabulario de la época, «traer el paraíso a la tierra». En un libro publicado por primera vez en 1952, que reúne estudios de distintas épocas discutiendo que los métodos científicos sean válidos para enfrentar las cuestiones sociales, Hayek demuestra que la idea de la «planificación socialista» tiene en verdad su origen en el sansimonismo y que esta doctrina es el antecedente más evidente e inequívoco del socialismo marxista-leninista y su obsesiva vocación planificadora[33].

Los ensayos que Hayek dedica al conde Henri de Saint-Simon, a Auguste Comte, a Barthélemy-Prosper Enfantin y, de paso, a Charles Fourier, Victor Considerant y Pierre-Joseph Proudhon, es decir, a sansimonianos, fourieristas y otros movimientos y sectas de ideólogos enfrentados entre sí pero todos empeñados en reconstruir la sociedad de pies a cabeza según modelos intelectuales prefijados, constituyen un animado mural de vidas trepidantes, atrevidas fantasías ideológicas y aventuras novelescas, en las que prevalece la convicción de que la realidad humana se puede edificar como una obra de ingeniería (recordemos que Stalin quería que los escritores fueran «ingenieros de almas»). El sansimonismo elimina todo lo que puede ser causa de división y desigualdad entre los seres humanos: la propiedad privada, el mercado, la competencia, y, en última palabra,

aquella libertad que es fuente de desigualdades, abusos y explotación en el mundo capitalista. La ciencia y el orden sustituirían de este modo a la anarquía y la codicia en el campo económico. La vida productiva estaría bajo la vigilancia de un Banco Central a través del cual el Estado ejercería su benevolente autoridad sustentada en la competencia de sus ingenieros, empresarios y técnicos, los héroes intelectuales del momento, sobre todo si egresaban de la École Polytechnique, a la que los sansimonianos veían como una verdadera fábrica de genios. Algo después Marx y Engels descartarían de manera un tanto despectiva lo que llamaban este «socialismo utópico». Hayek muestra que aquel ensoberbecido delirio de rehacer la sociedad para transformarla de perfectible en perfecta de acuerdo a un modelo que funcione como una máquina, que el socialismo marxista haría suyo, deriva sin equívoco del sueño sansimoniano gracias al cual el intrépido conde creyó que los seres humanos alcanzarían por fin la verdadera libertad.

Sólo para los ignorantes y para sus enemigos, empeñados en caricaturizar la verdad a fin de mejor refutarla, es el mercado únicamente un sistema de libres intercambios. La obra entera de Hayek es un prodigioso esfuerzo científico e intelectual para demostrar que la libertad de producir y comerciar no sirve de nada —como lo comprobaron la ex-Unión Soviética, las repúblicas ex socialistas de Europa Central y las democracias mercantilistas de América Latina— sin un orden legal estricto y eficiente que garantice la propiedad privada, el respeto de los contratos y un poder judicial honesto, capaz e independiente del poder político. Sin estos requisitos básicos, la economía de mercado es una retórica tras la cual continúan las exacciones y corruptelas de una minoría privilegiada a expensas de la mayoría de la sociedad, lo que los liberales llamamos «el mercantilismo».

Quienes, por ingenuidad o mala fe, esgrimen hoy como prueba del fracaso del liberalismo las dificultades que atraviesan Rusia y algunos de sus antiguos países satélites que pasaron de un régimen totalitario a intentar una democracia dotada de políticas de mercado, desconocen a Hayek o lo leyeron mal. Porque nadie insistió tanto como él en señalar que el liberalismo no consiste en liberalizar los precios y abrir las fronteras a la competencia internacional, sino en la reforma integral de un país, en su privatización y descentralización a todos los niveles, y en transferir a la sociedad civil —a la iniciativa de los individuos soberanos— las decisiones económicas esenciales. Y en la existencia de un consenso respecto a unas reglas de juego que privilegian siempre al consumidor sobre el productor, al productor sobre el burócrata, al individuo frente al Estado y al hombre vivo y concreto de aquí y de ahora sobre aquella abstracción con la que justifican todos sus desafueros los totalitarios: la humanidad futura.

El individualismo es un factor central de la filosofía liberal y, por supuesto, del pensamiento de Hayek. Individualismo no significa desde luego aquella visión romántica según la cual todos los grandes hechos históricos, así como los progresos definitivos en los ámbitos científicos, culturales y sociales, son producto de hazañas de individuos excepcionales —los héroes—, sino, más simplemente, que las personas individuales no son meros epifenómenos de las colectividades a las que pertenecen, las que los modelarían tal como hacen las máquinas con los productos industriales. El individuo goza de soberanía y, aunque parte de lo que es se explica por el medio en que nace y se forma, hay en él una conciencia y un poder de iniciativa que lo emancipan de esa placenta gregaria y le permiten actuar libremente, de acuerdo a su vocación y talento, y, a menudo, imprimir una huella en el entorno en el que vive. La ambición en el individuo es la fuerza que dinamiza la economía de mercado, lo que hace posible el progreso. Por eso, las fórmulas keynesianas de confiar al Estado la guía y orientación de la vida económica, mediante la planificación, le parece que embotan aquella «ambición» y producen hondas distorsiones en el funcionamiento del mercado.

Esta concepción deriva de la idea de la libertad que está en el corazón de la doctrina liberal. Los destinos humanos no están escritos, no se hallan trazados de manera fatídica. Individuos y sociedades pueden trascender los condicionamientos geográficos, sociales y culturales y alterar el orden de las cosas mediante actos, optando por ciertas decisiones y descartando otras. Por eso, porque gozan siempre de ese margen de libertad son responsables de su propio destino. Todo esto lo describe Hayek admirablemente en un ensayo dedicado a mostrar las semejanzas entre dos pensadores a quienes se creería muy alejados uno del otro: «Compte and Hegel»[34].

El respeto a la ley es en Hayek inseparable de su fe en el mercado libre; pero él distinguió siempre —y lo explicó con mucha claridad en los tres volúmenes de *Derecho, legislación y libertad*— entre ley y legislación: *kosmos*, el orden legal espontáneo, y *taxis*, la legalidad impuesta por el poder. La primera es aquella forma de legalidad natural, creada y perfeccionada por la costumbre y la tradición, en respuesta a la necesidad de crear un orden para resolver los litigios y evitar el caos y la violencia en el seno de una sociedad; y, la segunda, aquella justicia planeada y racionalmente sancionada por parlamentos y tribunales que, a veces, fractura y distorsiona a la primera y puede llegar a ser tan perjudicial, en el campo jurídico, como la planificación económica, algo que, en el ideario hayekiano, constituye siempre una amenaza contra la libertad.

El gran enemigo de ésta es el constructivismo, la fatídica pretensión —así se

titula el último libro de Hayek: *Fatal Conceit* (1989) (*La fatal arrogancia*) — de querer organizar, desde un centro cualquiera de poder, la vida de la comunidad, sustituyendo las instituciones surgidas sin premeditación ni control (la ley común, el *kosmos*) por estructuras artificiales y encaminadas a objetivos como «racionalizar» la producción, «redistribuir» la riqueza, imponer el igualitarismo y uniformar al todo social en una ideología, cultura o religión.

La crítica feroz de Hayek al constructivismo no se detiene en el colectivismo de los marxistas ni en el Estado-benefactor de socialistas y socialdemócratas, ni en lo que el socialcristianismo llama el «principio de supletoriedad», ni en esa forma degenerada del capitalismo que es el mercantilismo —las alianzas mafiosas del poder político y empresarios influyentes para, prostituyendo el mercado, repartirse dádivas, monopolios y prebendas—. No se detiene en nada, la verdad. Ni siquiera en el sistema del que fue uno de los más pugnaces valedores en nuestro tiempo: la democracia, a la que, en sus últimos años sobre todo, el indomable Hayek se dedicó a autopsiar de manera muy crítica, describiendo sus deficiencias y deformaciones, una de las cuales es el mercantilismo y, otra, la dictadura de las mayorías sobre las minorías. Este tema lo llevó a proclamar que temía por el futuro de la libertad en el mundo en los precisos momentos en que se celebraba, con la caída de los regímenes comunistas, lo que parecía el apogeo del sistema democrático en el planeta.

Para contrarrestar aquel monopolio del poder que las mayorías ejercen en las sociedades abiertas y garantizar la participación de las minorías en el Gobierno y en la toma de decisiones, Hayek imaginó un complicado sistema —que no vaciló en bautizar como «utopía»— llamado *demarquía*. En él, una asamblea legislativa, elegida por quince años entre ciudadanos de mayores de cuarenta y cinco, velaría por los derechos fundamentales. Al mismo tiempo, un Parlamento, semejante a los que existen en los países democráticos, se ocuparía de los asuntos corrientes y los temas de actualidad.

La única vez que conversé con Hayek, en Lima, en noviembre de 1979, durante una conferencia sobre «Democracia y economía de mercado», que fue un ventarrón de modernidad y liberación para un país que padecía ya once años de dictadura militar, alcancé a decirle que, leyéndolo, había tenido a ratos la impresión de que algunas de sus teorías parecían materializar aquel ambicioso fuego fatuo: el rescate, por el liberalismo, del ideal anarquista de un mundo sin coerción, de pura espontaneidad, con un mínimo de autoridad y un máximo de libertad, enteramente construido alrededor del individuo. Me miró con benevolencia e hizo una cita burlona de Bakunin, por quien, naturalmente, no

podía tener la menor simpatía.

Y, sin embargo, en algo se parecen el desmelenado príncipe decimonónico de vida aventurera que quería romper todas las cadenas que frenan los impulsos creativos del ser humano, y el metódico y erudito profesor de mansa vida que, poco antes de morir, afirmaba en una entrevista: «Todo liberal debe ser un agitador». Tenían en común la desconfianza que a ambos les merecía la razón humana ensoberbecida hasta el extremo de creerse capaz de remodelar la sociedad sin tener en cuenta a las instituciones creadas espontáneamente y la fe desmedida que los dos profesaron a esa hija del azar y la necesidad que es la libertad, la más preciosa creatura que el Occidente haya aportado a la civilización para dar solución a sus problemas y catapultar la aventura humana a nuevas y riesgosas hazañas.

LA FATAL ARROGANCIA

La fatal arrogancia (1989), el último ensayo que escribió Hayek cuando tenía ya ochenta años, es uno de los libros más importantes del siglo XX y, también, uno de los más originales y revolucionarios. No es un ensayo económico sino un tratado filosófico y moral, escrito por un pensador con una sólida formación económica, que, como Adam Smith y John Stuart Mill, sus antecesores y maestros, nunca creyó que la economía fuera capaz de resolver por sí sola todos los problemas humanos.

El tema central del libro son la civilización y el progreso, aquello que distingue al hombre del resto de los seres vivientes, siempre iguales a sí mismos, prisioneros de sus instintos o de una conformación biológica inamovible, incapaces por ello de transformarse.

En el otoño de su vida, una larga existencia dedicada a estudiar, investigar y enseñar, Hayek explica en este libro sin notas, de manera sencilla y al alcance de cualquier lector medianamente culto, su concepción de cómo y por qué los seres humanos a lo largo de su milenaria historia han ido cambiando el ambiente en que vivían y al mismo tiempo transformándose ellos mismos hasta alcanzar, en nuestros días, la civilización, palabra que en boca de Hayek quiere decir libertad, legalidad, individualismo, propiedad privada, mercado libre, derechos humanos, convivencia y paz. Que a la civilización nadie la inventó, que ella fue naciendo de a pocos y de manera más bien inesperada era una antigua idea de Hayek: «Pero en realidad nuestra civilización es en gran medida un resultado imprevisto y no pretendido de nuestro sometimiento a las reglas morales y legales que no fueron

nunca inventadas con un resultado prefijado, sino que crecieron porque las sociedades que poco a poco las fueron desarrollando se impusieron en cada caso sobre otros grupos que seguían reglas diferentes, menos favorables al desarrollo de la civilización»[35].

El proceso que ha permitido al ser humano salir de la vida animal de sus ancestros —la vida de la caverna y la tribu— y llegar a las estrellas y la democracia, fue posible, según Hayek, por lo que llama «los órdenes espontáneos» surgidos, como su nombre indica, de manera imprevista, no planeada ni dirigida, como un movimiento de grandes conjuntos sociales empeñados en superar sus condiciones de vida que descubren de este modo determinados instrumentos o tipos de relación capaces de facilitar aquella mudanza para mejorar la vida que llevan.

Típicos ejemplos de estos «órdenes espontáneos» son el lenguaje, la propiedad privada, la moneda, el comercio y el mercado. Ninguna de estas instituciones fue inventada por una persona, comunidad o cultura singulares. Fueron surgiendo de manera natural, en lugares distintos, como consecuencia de determinadas condiciones a las que la comunidad respondió creativamente, siguiendo más una intuición o un instinto que un razonamiento intelectual y que, luego, la experiencia vivida iría legitimando, modificando o eliminando y reemplazándola por otra distinta.

Estos órdenes espontáneos son, para Hayek, instituciones pragmáticas pero también morales porque, gracias a ellas, no sólo la realidad material, las condiciones de vida, han ido evolucionando, también las costumbres, la manera de comportarse con el prójimo, el civismo, la ética. En otras palabras, gracias a la aparición del comercio, de los contratos, de la legalidad, de la comunicación y el diálogo el hombre se fue des-barbarizando, desapareciendo la fiera que lo habitaba y reemplazándola el ciudadano respetuoso y solidario de los otros, iguales o distintos a él. Según Hayek, el factor clave de la civilización no es la razón, ni el conocimiento —siempre fragmentario, incompleto y disperso— sino cierto sometimiento de ambos a una tradición depurada por la experiencia vivida.

Los órdenes espontáneos no son todos buenos, desde luego. En el largo proceso de la civilización, los seres humanos han ido eligiendo aquellas instituciones que contribuían a su progreso real y abandonando aquellas que lo perjudicaban. La experiencia vivida fue la gran maestra y consejera a la hora de proceder a esta selección. Y también lo fueron las religiones, ayudando a los conjuntos sociales a entender con mayor claridad el carácter positivo o negativo de las instituciones creadas por el «orden espontáneo». Todo ello, claro está, sin tener

en cuenta la pretensión de todas las religiones de expresar una verdad última y definitiva, algo que ha hecho y sigue haciendo correr mucha sangre en la historia. Hayek, que se declaraba agnóstico e incapaz de aceptar el antropomorfismo de Dios que postula el cristianismo, juzgaba el papel positivo de las religiones en términos estrictamente históricos y sociales.

El gran adversario de la civilización es, según Hayek, el constructivismo o la ingeniería social, la pretensión de elaborar intelectualmente un modelo económico y político y querer luego implantarlo en la realidad, algo que sólo es posible mediante la fuerza —una violencia que degenera en dictadura— y que ha fracasado en todos los casos en que se intentó. Los intelectuales han sido, para Hayek, constructivistas natos y, por ello, grandes enemigos de la civilización. (Hay algunas excepciones a esta creencia extremista, desde luego, empezando por él mismo). Ellos no suelen creer en el mercado, ese sistema impersonal que aglutina dentro de un orden las iniciativas individuales y produce empleo, riqueza, oportunidades y, en última instancia, el progreso humano. Como el mercado es el producto de la libertad, los intelectuales son a menudo los grandes enemigos de la libertad. El intelectual está convencido de que, elaborando racionalmente un modelo justo y equitativo de sociedad, éste se puede *imponer* a la realidad. De ahí el éxito del marxismo en el medio intelectual. Esta creencia le parece a Hayek «la expresión de una soberbia intelectual que es lo contrario de la humildad intelectual que constituye la esencia del verdadero liberalismo, que considera con respeto aquellas fuerzas espontáneas a través de las cuales los individuos crean cosas más importantes que las que podrían crear intencionadamente»[36]. El efecto práctico de esta creencia es el socialismo (que Hayek identifica con la planificación económica y el dirigismo estatista), un sistema que, para imponerse, necesita la abolición de la libertad, de la propiedad privada, del respeto de los contratos, de la independencia de la justicia y la limitación de la libre iniciativa individual. El resultado son la ineficacia productiva, la corrupción y el despotismo.

La idea de la civilización de Hayek se ha erosionado profundamente desde su muerte. Las ideas que, para él, desempeñaban un papel tan importante en la vida de las naciones libres, se han deteriorado mucho y en el mundo moderno las imágenes han cobrado el protagonismo que antes tenían aquéllas. En cierto modo, las pantallas han reemplazado a los libros como la fuente primera del conocimiento y de la información para lo que se llama la opinión pública.

De otro lado, jamás pudo imaginar Hayek que el fenómeno de la corrupción se extendiera como ha ocurrido al penetrar en el seno de unas instituciones que, a causa de ello, han perdido mucha de la autoridad que antes tenían. Es el caso de la

justicia, propensa en muchos lugares a casos clamorosos de corrupción por obra del dinero o la influencia del poder.

Esto ha repercutido también en la empresa —pública y privada— y en el funcionamiento del mercado, que no sólo se ha visto afectado por el intervencionismo estatal, sino, a menudo, por tráficos e influencias que favorecen a determinadas empresas o particulares gracias al poderío político o económico de que disponen.

La moral pública, a la que Hayek concede tanta importancia, se ha resquebrajado también por doquier debido al apetito de lucro, que prima sobre todos los valores, y que lleva a muchas empresas y a particulares a jugar sucio, violentando las reglas que regulan la libre competencia.

La gran crisis financiera moderna ha sido una expresión dramática de ese desplome de las ideas y valores hayekianos.

CAMINO DE SERVIDUMBRE

Las ideas básicas de *Camino de servidumbre*, otro de los grandes alegatos a favor de la libertad en el siglo XX, que aparece en 1944, las tenía Hayek desde 1933, a juzgar por el Informe que escribe ese año sobre la subida al poder del nazismo en Alemania. Consisten en sostener que, pese a su odio recíproco, hay entre el comunismo y el nazismo un denominador común: el colectivismo. Es decir, su odio al individualismo y al pensamiento liberal basado en el respeto a la propiedad privada, a la coexistencia de ideas y creencias distintas en el seno de una sociedad democrática, a la libre empresa, a la economía de mercado y a la libertad política.

Para Hayek, sólo el individualismo, la propiedad privada y el capitalismo de mercado garantizan la libertad política. Lo contrario conduce a la corta o a la larga al fracaso económico, la dictadura y el totalitarismo. La idea de que hay una identidad básica entre comunismo, socialismo y nazismo, era revolucionaria cuando Hayek la esboza por primera vez, en 1933. Se equivocó en no dar la importancia que tenían, en el caso del nazismo, a su nacionalismo y su racismo, la delirante creencia de que la raza aria era superior a las otras y por lo tanto podía ejercer un dominio brutal sobre todas las demás. En esto existía una diferencia sustancial con el colectivismo comunista, que defendía el «internacionalismo proletario» y no alentaba prejuicios teóricos sobre una supuesta superioridad racial aria ni discriminaba a los judíos como raza inferior ni se proponía exterminarlos.

Las críticas de Hayek a la planificación por ser, en primer lugar, una tentativa de control económico de la sociedad condenada al fracaso y, en segundo lugar, un proceso que conduce inevitablemente a la desaparición de las libertades y a la instalación de una dictadura, son de una acerada lucidez. Novedosas por lo radicales, eran una deriva lógica de su desconfianza en las grandes construcciones racionales para transformar la sociedad y su defensa de los «órdenes espontáneos», como el mercado libre y el régimen de competencia que, según él, pusieron en movimiento el proceso de modernización en Occidente.

Hayek es muy perspicaz al señalar cómo en las democracias occidentales la idea de la planificación económica se ha ido abriendo paso, sin que quienes la alentaban comprendieran que sus consecuencias políticas serían, tarde o temprano, el recorte de las libertades en todos los ámbitos, no sólo el económico, también el político, el cultural, el individual. Por eso el libro está dedicado a «los socialistas de todos los partidos», es decir a aquellos que, creyéndose adversarios de los socialistas, aceptan una política económica intervencionista que a la corta o a la larga podría destruir la democracia. Hayek pone como ejemplo el caso de H. G. Wells, quien se declaraba decidido defensor de la planificación económica y al mismo tiempo escribía un libro en favor de los derechos del hombre: «Los derechos individuales que Mr. Wells espera salvar —lo amonesta Hayek— se verán obstruidos inevitablemente por la planificación que desea». Su caso es el opuesto al de Max Eastman, antiguo defensor del comunismo y la URSS, que, luego de visitar este país y descubrir la distancia que había entre la utopía colectivista y la realidad, comprendió que «la propiedad privada» dio al hombre «la libertad e igualdad que Marx esperaba hacer infinita aboliendo esta institución».

Se pueden hacer algunas matizaciones a las tesis de Hayek. El Estado de Derecho, que él defiende con argumentos sólidos, es una forma tenue de planificación, pues orienta las actividades sociales y económicas en determinada dirección y les pone ciertos límites. Este tipo de planificación —la legalidad— es indispensable, a condición, claro está, de que se respeten la propiedad privada, la libre competencia y se reduzca el intervencionismo estatal a lo mínimo indispensable para garantizar la seguridad de los ciudadanos y su coexistencia pacífica. Ese «mínimo indispensable» varía de país a país y, también, de época a época.

Un tema que Hayek no toca ni en éste ni en ninguno de sus otros ensayos, no, por lo menos, con la importancia que el asunto ha alcanzado en nuestros días, es la corrupción. Se trata de uno de los fenómenos que más debilita el Estado de

Derecho y, en general, el funcionamiento de una democracia; también, por supuesto, al mercado libre. El crecimiento inmoderado del Estado facilita la corrupción, sin duda, pero, en nuestros días, acaso la razón primordial por la que ha alcanzado la magnitud que tiene —algo que comparten países desarrollados y subdesarrollados, democráticos o autoritarios— es el desplome de los valores morales, sustentados en la religión o laicos, que en el pasado daban fuerza a la legalidad y que hoy día son tan débiles y minoritarios que, en vez de atajarla, estimulan la transgresión de las leyes en razón de la codicia. La última crisis financiera que ha sacudido a los Estados Unidos y a Europa desde 2008 resulta en buena parte de esa voluntad de lucro que llevó a bancos y empresas a groseras violaciones de la ley. Éstas precipitaron el colapso de las economías, aquéllos se arruinaron y debieron ser rescatados con dinero público, es decir, el dinero de sus víctimas. Lo cual ha hecho un daño enorme al capitalismo y a la economía de mercado y ha devuelto algo de vitalidad a lo que parecía un moribundo colectivismo. De ahí que sea conveniente recordar la vieja idea de los fundadores del pensamiento liberal, como Adam Smith, de que sin sólidas convicciones morales (él las creía inseparables de la religión) el liberalismo no funciona.

Tanto en *Camino de servidumbre* como en otros libros suyos, Hayek emplea la palabra *socialismo* en una acepción que se confunde con la de *comunismo*: un concepto que significa colectivismo, dirigismo económico o planificación, desaparición de las libertades y del pluralismo político, totalitarismo. ¿Por qué no estableció nunca una diferencia entre ese socialismo marxista-leninista y el socialismo democrático que, entre otros, practicaban los laboristas ingleses? Y que él pudo ver de cerca, pues vivió muchos años en Inglaterra, donde, precisamente, escribió este libro en los años de la Segunda Guerra Mundial.

La razón es muy simple y está explicada en *Camino de servidumbre*. Él creía —era uno de sus grandes errores— que la distinción entre socialismo totalitario y democrático es una ilusión, algo provisional y aparente que, en la práctica, se iría borrando a favor del primero. Según Hayek, todo socialismo, al poner en marcha la planificación económica, al acabar con la competencia y la propiedad privada, establece automáticamente un mecanismo que a la corta o a la larga liquida el pluralismo político y las libertades, lo quieran o no los planificadores.

¿Se equivocaba en semejante razonamiento? Si un Gobierno pone fin a la competencia en el dominio económico y no admite en este campo otra alternativa, se ve obligado tarde o temprano a ejercer la coerción, a imponer su política por sobre las críticas que ella pueda merecer, como ocurrió en la Unión Soviética. Sobre esto no hay duda posible. Pero Hayek no advirtió que un sector importante de los

socialistas —precisamente aquellos que querían preservar las libertades y por ello habían tomado distancia con los comunistas— renunció a la planificación económica y decidió respetar el mercado, la competencia y la empresa privada, buscando más bien la igualdad a través de la redistribución, medidas fiscales e instituciones de vocación social, como los seguros médicos y los subsidios. Así lo hicieron los socialistas suecos y, en general, los partidos socialdemócratas europeos. Es verdad que, en muchos países occidentales, este socialismo democrático lo es porque ya no es socialismo en el sentido tradicional de la palabra y está bastante más cerca del liberalismo que del marxismo. Pero que Hayek no lo señale y agrupe indistintamente a todos los socialismos en su dura crítica contra la planificación y los planificadores se presta a una confusión que puede hacerlo aparecer como un intolerante, algo que, en verdad, nunca fue.

El libro *Hayek on Hayek* (1994) es una buena prueba de la diversidad de opiniones que existen sobre temas económicos entre los propios liberales. Y de que esta doctrina es incompatible con toda forma de dogmatismo y sectarismo.

Reina la idea de que Hayek, Mises y Friedman son tres economistas liberales y sin duda lo son. Lo cual sólo quiere decir que hay entre ellos más cosas que los unen que aquellas que los separan. Pero sus divergencias son importantes y Hayek fue quien las manifestó más, con su característica y a veces tremebunda franqueza.

Él tenía mucha admiración por Ludwig von Mises (1881-1973), con quien trabajó de joven en Viena, al poco tiempo de graduarse. Como ya he recordado, dice de Mises que «probablemente es la persona de la que más aprendí», pese a que nunca fue su profesor. En 1921, Mises lo recomendó para un puesto en el Gobierno austriaco y en los siguientes ocho años estuvieron muy cerca. Hayek reconoce que Mises le dio cargos y responsabilidades que hubiera debido confiar a gente con más experiencia que él. Hayek, además, siguió el célebre seminario (*Privatseminar*) que daba Mises en su propia oficina de Viena dos veces al mes, desde 1920. Se reunían a las siete de la noche en un recinto espacioso donde cabían entre veinte y veintidós personas. Hablaban de economía, filosofía, sociología, lógica y «epistemología de la ciencia de la acción humana». Mientras lo hacían, Von Mises solía distribuir chocolates a los asistentes. Todos venían de manera voluntaria, como discípulos, y terminaban siendo amigos suyos. A las diez de la noche se iban a cenar a un restaurante italiano y algunos, luego, se quedaban en el café Küstler discutiendo hasta el amanecer[37]. Mises ayudó a Hayek de manera decisiva a fundar el Austrian Institute for Business Cycle Research, concebido por él, donde la esposa de Hayek también encontró empleo.

Hayek señala que sus diferencias se hicieron explícitas en 1937, cuando él publicó un artículo sobre «The Economics of Knowledge», tratando de persuadir a Mises de que se equivocaba cuando sostenía que la *markett theorie* era una prioridad. Lo prioritario, dice Hayek, es «la lógica de la acción individual». Añade que, aunque Mises era muy reacio a aceptar las críticas de sus discípulos, nunca quiso darse por enterado de la crítica que él le hizo con ese artículo.

Añade que, aunque era tan agnóstico como Mises, él creía, sin embargo, que el pensamiento liberal no hubiera sido posible sólo en función de un esfuerzo intelectual, sin una «tradición moral» (quiere decir religiosa y, sin duda, cristiana).

Por otra parte, acusa a Mises de ser «un utilitario», un estricto racionalista que cree que todo se puede «resolver como nos plazca» («*arrange according to our pleasure*»). Insiste luego en que un «estricto racionalista» está tan equivocado como un socialista.

En cuanto a Milton Friedman (algunos años más joven que Hayek, pues había nacido en 1912) dice que estaban «de acuerdo en todo salvo en política monetaria». Y le reprocha ser «un positivista lógico» desde el punto de vista de la metodología. Le reconoce, sí, un magnífico poder expositivo. Y lamenta no haber hecho una crítica en profundidad de la compilación de Friedman *Essays in Positive Economics* que le parece «un libro peligroso» (*Hayek on Hayek*, pp. 144-145). Friedman le devolvió aquellos puyazos. En diálogo con el biógrafo de Hayek, Alan Ebenstein, dijo que era un gran admirador de Hayek «salvo en economía» y que, aunque creía que *The Road to Serfdom* era «uno de los grandes libros de nuestro tiempo», la teoría del capital de Hayek expuesta en *Prices and Production* le resultaba «ilegible»[38].

¿No es ésta una prueba persuasiva de que el liberalismo es una amplia doctrina de corrientes diversas y, también, de que los liberales, no importa cuán sabios sean, son también humanos, es decir, susceptibles de envidias, quisquilloserías y vanidades, igual que el resto de los mortales?

En *Camino de servidumbre* Hayek insiste mucho en uno de los temas que volverán una y otra vez, con nuevos matices y precisiones, en muchos de sus ensayos futuros: cómo, con las mejores intenciones del mundo, la ignorancia lleva a muchos gobiernos demócratas y a partidos políticos que creen tener una clara vocación anti autoritaria a socavar las bases económicas sobre las que se asienta la sociedad abierta. Este intervencionismo en la economía pretende ser moderado y obtener resultados moralmente justos, atajar los excesos del mercado, crear una

igualdad de oportunidades que dé a los pobres las mismas ventajas de que gozan los ricos, impedir que surjan desigualdades económicas tan excesivas que provoquen estallidos de violencia social, y, sobre todo, garantizar una seguridad en el empleo o en las remuneraciones a los propios trabajadores. En nombre de esa seguridad, se ha justificado en muchos países un intervencionismo en la vida económica que ha ido mermando la libertad hasta a veces abolirla. Según Hayek, el intervencionismo estatal tiene una dinámica propia que, puesta en marcha, no puede detenerse ni retroceder y obliga al planificador a incrementar su intrusión en los libres intercambios hasta acabar con ellos y reemplazarlos por un sistema en el que el Estado termina fijando los precios de los productos, produciéndolos, comercializándolos, y hasta determinando el número de trabajadores con que debe contar cada industria. De este modo la libertad se va eclipsando poco a poco hasta desaparecer en el campo económico. Su desaparición, concluye Hayek, es el principio del fin de todas las otras libertades, el camino fatídico al autoritarismo. Esto ocurrió en 1933, afirma, cuando subió Hitler al poder en Alemania: la democracia ya estaba en buena parte corroída por el intervencionismo estatal en la vida económica y sólo hacía falta darle el puntillazo político.

Otro factor que Hayek no pudo tener en cuenta en su lucha tenaz contra el intervencionismo del Estado en la marcha de la sociedad y en la vida de los ciudadanos es el terrorismo. Aunque ha existido desde los tiempos más remotos, ha crecido de tal modo en nuestra época y provocado tales cataclismos como los de Nueva York, París, Madrid, Londres, Bruselas y Barcelona en los últimos años que en las sociedades modernas se ha agudizado el sentimiento de inseguridad y el miedo a un nuevo apocalipsis desatado por el islamismo fanático. Esto hace que la opinión pública vuelva los ojos al Estado, en el que ve la única institución que puede proteger al conjunto social de ese peligro, y, de este modo, sea menos reacia a aceptar un Estado «grande», e, incluso, vea con simpatía, como indicio de su voluntad de proteger a los ciudadanos, el intervencionismo estatal en la vida en general, incluida la economía.

Uno de los más brillantes capítulos de *Camino de servidumbre* es el undécimo: «El final de la verdad». No es económico, sino político y filosófico. Trata sobre la función primordial de las mentiras y la manera como se vuelven verdades en los regímenes totalitarios. Parte de una diferencia esencial entre los gobiernos dictatoriales y los totalitarios; a los primeros les interesa el ejercicio del poder autoritario y nada más que ejercitarlo (y a menudo robar); a los segundos, en cambio, aunque también suelen robar, les importan las ideas que ellos consideran verdades absolutas y por eso hacen esfuerzos inauditos para inculcárselas al público. ¿De qué manera? Convenciéndolo, a través de la propaganda, que

aquellas ideas son las suyas propias, las que el pueblo ha estado siempre anhelando aunque no lo supiera de una manera clara, algo que, ahora, el régimen, mediante su empeño pedagógico, le permitirá entender de modo diáfano. Y tanto más irrefutable cuanto que todas las ideas contrarias a aquellas que esgrime para justificar su política quedarán abolidas, sin vías de expresión posible, censuradas en los medios de comunicación, erradicadas de los planes pedagógicos, condenadas en las aulas universitarias, en los libros, revistas, periódicos, radios, canales de televisión. De este modo la «verdad» oficial —la del marxismo-leninismo, el nacional-socialismo, el fascismo, el maoísmo, el yihadismo— quedará entronizada, convertida en algo más importante que una mera idea: en una atmósfera cultural, el aire que se respira a través de todas las disciplinas y conocimientos, que asoma en las ciencias, las técnicas, las artes y las letras. La ideología y la religión alcanzan de este modo la condición del reverso y el anverso de una misma medalla; el conocimiento pasa a ser, como la teología, un acto de fe. Ésa es una deriva inevitable, según Hayek, de la planificación. Ésta jamás puede limitarse a prefijar una política económica; está obligada por su dinámica interna a proyectarse, a controlar y orientar todas las actividades sociales, incluido el dominio intelectual, las ideas. De ello se deriva no sólo una catástrofe económica, sino, también, una perversión y desnaturalización profunda de la verdad; ésta deja de ser algo independiente, un producto que resulta de la investigación científica o intelectual, y pasa a ser una verdad fabricada —en la mayoría de los casos, una mentira presentada como verdad por razones políticas de control del poder— difundida por los organismos oficiales, algo que llega a impregnar a todas las disciplinas, incluidas las más abstractas como las matemáticas o la metafísica. Sobre este tema, Hayek tiene una reflexión inapelable: «En cualquier sociedad, la libertad de pensamiento sólo tendrá, probablemente, significación directa para una pequeña minoría. Pero esto no supone que alguien esté calificado o deba tener poder para elegir a quienes se reserva esta libertad. Ello no justifica por cierto a ningún grupo de personas para pretender el derecho de determinar lo que la gente deba pensar o creer» (p. 203).

LA CONSTITUCIÓN DE LA LIBERTAD

El libro más importante de Hayek, *The Constitution of Liberty* (1960), al que debería añadirse, pues es algo así como su complemento, *Law, Legislation and Liberty* (1973-1979) no es fácil de leer. Hayek era riguroso y persuasivo como ensayista, pero su genio intelectual carecía de gracia y elegancia expositiva, era denso y un tanto rígido, y, a veces, como en este excepcional tratado, se enredaba en sus exposiciones, lo que dificulta la comprensión de sus ideas. (Una de las razones, sin duda, es que su lengua materna era el alemán y que muchos de sus

libros, como *La constitución de la libertad*, fueron escritos en inglés.) Sus argumentos se interrumpen a menudo con asfixiantes notas a pie de página que hacen perder el hilo del discurso principal. Su cultura económica, amplísima, con frecuencia lo lleva a caer en una erudición tan extrema en la que las ideas generales se estragan en minucias, como suele ocurrir con los grandes eruditos. Pese a todo ello, el libro es una obra maestra, uno de los pilares intelectuales del siglo XX, indispensable para entender la cultura de la libertad.

El esfuerzo que le demandó escribir este libro debió ser enorme; tanto que, al terminarlo, la fatiga acumulada y, también, sin duda la tensión nerviosa que le significó dejar de fumar, lo sumieron en una depresión que le duraría cerca de un año (1960-1961); más tarde, bromeando, diría que intentó salir de ese estado de ánimo empezando a fumar en pipa. Pero sólo lo consiguió después, cuando aprendió a sustituir el cigarrillo por el rapé.

The Constitution of Liberty debió ser, en el designio inicial de su autor, un estudio sobre la aparición de la libertad —el comienzo de la civilización— en la vida del Occidente y la manera como esta libertad se fue consolidando a través de tradiciones, costumbres y leyes, hasta impregnar todas las manifestaciones de la vida social, la economía, la política, la cultura, la religión, la familia, el trabajo, el individuo soberano, lo privado y lo público. El libro también es eso, desde luego. Pero resultó ser, sobre todo, lo que desarrolla su segunda parte, titulada «Freedom in the Welfare State»: cómo ha disminuido esa libertad y crecido el intervencionismo en nuestro tiempo con el nacimiento del Estado benefactor. Hayek toma sus ejemplos casi siempre de Gran Bretaña, aunque hace también frecuentes referencias a Alemania y Estados Unidos. El libro escudriña con abundante documentación y sólidos argumentos cómo las responsabilidades del individuo han ido siendo expropiadas por el estatismo y el colectivismo crecientes, reduciendo su margen de libertad y aumentando la capacidad del Estado de tomar decisiones en asuntos que conciernen esencialmente a la vida privada. Esta «estatización» se lleva a cabo en los países libres de manera discreta, a veces invisible y, a menudo, con el consentimiento de los individuos expropiados de aquellos márgenes de libertad individual, que ven estas medidas «liberticidas» como útiles o justificadas desde el punto de vista moral. Hayek analiza con cuidado todos los campos en que se produce esta paulatina estatización en la vida contemporánea: en lo que concierne al empleo, la salud, la política monetaria, la educación, la vivienda, la agricultura, etcétera.

La Seguridad Social y el seguro médico, servicios que, aunque en un momento fueron privados, ahora son cada vez más, en todo el mundo,

prestaciones del Estado, constituyen una prueba típica de que con las mejores intenciones se crean a veces problemas de imposible solución; por ejemplo, la financiación de esos servicios resulta a menudo fuera del alcance de esos mismos gobiernos. Y, a veces, mediante medidas como los impuestos progresivos — *progressive taxation* — que se dan con la intención de corregir excesivas desigualdades y estimular la igualdad de oportunidades, se obtienen efectos contraproducentes, desalentando las inversiones y la creatividad empresarial, anulando la competencia y abriendo las puertas a un control en la vida económica que empobrece a la nación y la sume en el letargo estatista.

En otro de los capítulos más lúcidos y brillantes del libro, el XXI, «The Monetary Framework», Hayek aborda los fenómenos negativos de la inflación y la deflación (el primero más nocivo que el segundo) y las limitadas posibilidades que para combatirlos tiene el Estado a través de un banco central, en una sociedad libre. Y explica que, quienes proponen políticas inflacionarias, por ejemplo, con el argumento de que con ellas se puede alcanzar el pleno empleo, son casi siempre quienes quieren un mayor control del Estado en la vida económica: «Aquellos que quisieran preservar la libertad deben reconocer, sin embargo, que la inflación es probablemente el más importante factor singular en ese círculo vicioso en el que una clase de acción gubernamental hace que sea más necesario mayor control gubernamental»[39].

En *The Constitution of Liberty* Hayek explica y defiende la desigualdad, refutando la vieja creencia democrática según la cual «todos los hombres nacen iguales». Esto no significa en absoluto que Hayek proponga un trato discriminatorio entre los seres humanos; por el contrario, sostiene de manera perentoria la necesidad de que todos los hombres «sean iguales ante la ley». Pero, precisamente, según Hayek, esa «igualdad ante la ley» hace que surjan esas diferencias entre los seres humanos que resultan de las desigualdades que hay entre ellos de talento, ambición, capacidad de trabajo, inventiva, imaginación, formación, etcétera. Todas estas diferencias, en una sociedad libre, significan una distinta participación en la producción y en los rendimientos que para la sociedad aporta el trabajo individual. Si el distinto nivel de ingreso corresponde a esa desigual contribución a la producción ello no afecta para nada el principio de la igualdad ante la ley, no hace más que premiar de manera equitativa y justa las distintas aportaciones.

De otro lado, la desigualdad que resulta de aquel sistema es un importante estímulo para el conjunto de la sociedad y para los individuos aislados, pues establece unas marcas o récords que es posible emular, superándose a sí mismo.

Hayek se refiere a los países subdesarrollados y dice que, por fortuna para ellos, los países occidentales han podido prosperar y avanzar gracias a su sistema, de modo que ahora tengan un modelo a seguir y también puedan recibir una ayuda de los países del primer mundo en su lucha por el progreso. Habría sido mucho peor si el progreso de Occidente hubiera sido limitado y anulado mediante una justicia distributiva e igualitarista que lo hubiera mantenido en el subdesarrollo obligándolo a repartir su riqueza. Repartir la pobreza no trae riqueza a nadie y sólo contribuye a universalizar la pobreza. La libertad, nos dice Hayek, es inseparable de una cierta desigualdad. Lo que cabe precisar es que, para ser éticamente aceptable, esa desigualdad sólo debería reflejar aquellas diferencias de talento y esfuerzo de las empresas humanas y no resultar en caso alguno del privilegio ni de cierta forma de discriminación o injusticia.

No siempre Hayek muestra en este libro la seguridad absoluta con la que da opiniones y hace afirmaciones sobre muchos asuntos. Una de estas excepciones es la educación pública (capítulo XXIV). En principio, Hayek acepta la idea de que exista una educación pública accesible a estudiantes de sectores sociales que, sin ella, no tendrían acceso a una buena formación que les permita luego trabajar, ganarse la vida, progresar y contribuir al bien común. Pero señala las dificultades para encontrar un sistema que garantice esa igualdad de oportunidades mediante una educación pública de alto nivel, sin que ello autorice al Estado a establecer un modelo único de educación ni que confunda el justo principio de la igualdad de oportunidades con una igualdad que homogenice de manera arbitraria al conjunto de la sociedad e impida el libre desarrollo de los individuos en función de sus propios méritos y de su esfuerzo. El ideal es que las diferencias no resulten del privilegio sino del trabajo y la creatividad de cada cual en un sistema de libre competencia. Hayek describe las dificultades y contradicciones de crear unas escuelas e institutos para una «élite intelectual» de estudiantes dotados sin establecer privilegios injustificados y propiciar sin quererlo una precoz diferenciación de clases, sin dar con una fórmula que resuelva este dilema.

Y algo similar ocurre en lo que se refiere a la investigación científica y los institutos científicos y técnicos de investigación creados o subsidiados por el Estado. Al respecto se limita a decir que es fundamental que en ellos no haya un criterio único impuesto sino se garantice la libertad para los investigadores que permita distintas y contradictorias orientaciones ideológicas. Con algunas limitaciones, por supuesto, como la de que «*Tolerance should not include the advocacy of intolerance*» («La tolerancia no debe incluir el derecho a predicar la intolerancia»). Añade que él cree, por eso, que no se debería dar permanencia en las Universidades a los profesores comunistas —algo no compatible con la libertad de

mercado que Hayek defendía— pero que, si se les concede, ellos deben ser respetados en todo lo que enseñen y en sus orientaciones ideológicas.

«POR QUÉ NO SOY UN CONSERVADOR»

Como colofón de *The Constitution of Liberty* figura un ensayo titulado «Why I Am Not a Conservative» («Por qué no soy un conservador»), que había leído el año 1957, en el décimo aniversario de la Mont Pèlerin Society. En él Hayek explica la diferencia entre un liberal y un conservador, algo imprescindible en nuestra época, cuando la izquierda suele empeñarse en confundirlos. Es un texto capital en el que se precisa cuál es la línea ideológica, moral y cívica en que, pese a compartir muchas cosas, el liberalismo está esencialmente distanciado del conservadurismo. Y en qué coinciden muchas veces, aunque están en extremos opuestos, los conservadores y los socialistas, que se creen adversarios incompatibles.

Un conservador, dice Hayek, no ofrece alternativa a la dirección en que avanza el mundo en tanto que para un liberal es esencial *hacia dónde nos movemos*.

El designio de un conservador está dictado por el miedo al cambio y a lo desconocido, por su tendencia natural proclive a «la autoridad» y que por lo general padece de un gran desconocimiento de las fuerzas que mueven la economía. Tiende a ser benévolo con la coerción y con el poder arbitrario al que puede llegar a justificar si, usando la violencia, cree que alcanza «buenos fines». Esto último establece un abismo insalvable con un liberal, para quien «ni los ideales morales ni los religiosos justifican nunca la coerción», algo que creen tanto socialistas como conservadores. Por otra parte, estos últimos suelen responsabilizar a «la democracia» de todos los males que padece la sociedad. Y, de otro lado, a diferencia de los liberales convencidos del poder de las ideas para transformar la historia, los conservadores, «maniatados por las ideas heredadas de un tiempo pasado», ven en la idea misma del cambio y la reforma una amenaza para sus ideales sociales. Por eso, los conservadores son frecuentemente oscurantistas, es decir, retrógrados en materia política. También suelen ser nacionalistas y no entender que las ideas que están cambiando la civilización no conocen fronteras y valen por igual en distintas culturas y geografías. Un conservador difícilmente entiende la diferencia que hacen los liberales entre nacionalismo y patriotismo, para él ambas cosas son idénticas. No así para un liberal. El patriotismo, según este último, es un sentimiento bienhechor, de solidaridad y cariño con la tierra en que nació, con sus ancestros, con la lengua que habla, con la historia que vivieron los suyos, algo perfectamente sano y legítimo, en tanto que el nacionalismo es una pasión negativa, una perniciosa afirmación y defensa de lo propio *contra* lo

foráneo, como si lo nacional constituyera de por sí un valor, algo superior, idea que es fuente de racismo, de discriminación y de cerrazón intelectual.

Liberales y conservadores comparten una cierta desconfianza en la razón y la racionalidad; un liberal es consciente de que «no tenemos todas las respuestas» y de que no es seguro que las respuestas que tengamos sean siempre las más justas y exactas, e, incluso, de que podamos encontrar todas las respuestas para las preguntas que nos hacemos sobre tantas cosas en tantos dominios diferentes. Los conservadores suelen gozar de una seguridad muy firme sobre todas las cosas, algo que les impide dudar de sí mismos. Y, según Hayek —igual en esto a Karl Popper— la duda constante y la autocrítica son indispensables para hacer avanzar el conocimiento en todos los campos del saber.

Un liberal suele ser «un escéptico», alguien que tiene por provisionales incluso aquellas verdades que le son más caras. Este escepticismo sobre lo propio es justamente lo que le permite ser tolerante y conciliador con las convicciones y creencias de los demás, aunque sean muy diferentes de las suyas. Este espíritu abierto, capaz de cambiar y superar las propias convicciones, es infrecuente y a menudo inconcebible para quien, como tantos conservadores, cree haber alcanzado unas verdades absolutas, invulnerables a todo cuestionamiento o crítica.

Los conservadores suelen estar identificados con una religión en tanto que muchos liberales son agnósticos. Pero esto no significa que los liberales sean enemigos de la religión. Muchos son creyentes practicantes, como lo era Adam Smith, el padre del liberalismo. Simplemente ellos creen que lo espiritual y lo terrenal son esferas diferentes y que es preciso que se mantenga esa independencia recíproca, porque, cuando ambas se confunden en una sola entidad, suele estallar la violencia, como muestra la historia de todas las religiones y lo confirma en estos últimos tiempos el islamismo extremista y sus asesinatos colectivos. Por eso, a diferencia de los conservadores, que creen que la verdadera religión podía imponerse a los paganos aunque fuera a la fuerza, los liberales tienden a no favorecer una religión sobre las otras en términos sociales y económicos y, sobre todo, rechazan que una religión se arrogue el derecho de imponerse a nadie por la fuerza. En el libro *Hayek on Hayek. An Autobiographic Dialogue* (1994), editado por Stephen Kresge y Leif Wenar, se reproduce una entrevista, probablemente de sus últimos años, en la que Hayek dice que «recientemente» ha descubierto que se siente más atraído por el budismo que por las «religiones monoteístas del Occidente» pues éstas son «aterradoramente intolerantes». Y le parece «admirable» que, en Japón, la gente pueda ser, al mismo tiempo, sintoísta y budista[40].

Hayek reconoce que la palabra «liberal» representa en nuestros días cosas diferentes —en Estados Unidos, por ejemplo, ha ido cambiando de sentido hasta querer decir «radical» e incluso «socialista»—, pero no ha encontrado otra que pueda reemplazarla. Y añade, con humor, que el término *Whig*, aunque bastante exacto, sería excesivamente inactual. Pero su contenido está muy claro cuando la emplean intelectuales como él, quien en toda su obra ha contribuido de manera tan decisiva a dar al liberalismo un contenido muy claro y fijarle unas fronteras muy precisas.

Sir Karl Popper (1902-1994)

UNA VIDA EN EL SIGLO

Sin Hitler y los nazis Karl Popper no hubiera escrito nunca ese libro clave del pensamiento democrático y liberal moderno, *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945), y probablemente su vida hubiera sido la de un oscuro profesor de filosofía de la ciencia confinado en su Viena natal. Muy poco se conocía de la infancia y juventud de Popper —su autobiografía, *Unended Quest* (1976), un testimonio exclusivamente intelectual, las escamotea casi por completo— antes de la aparición del libro de Malachi Haim Hacoen *Karl Popper. The Formative Years 1902-1945* (2000), exhaustiva investigación sobre aquella etapa de su vida en el marco deslumbrante de la capital del imperio austro-húngaro. La Viena de fines del XIX y los primeros años del XX era una ciudad multicultural y multirracial, cosmopolita, de efervescente creatividad literaria y artística, espíritu crítico e intensos debates intelectuales y políticos. Allí debió gestarse, en embrión, la idea popperiana de la «sociedad abierta» contrapuesta a las sociedades cerradas del totalitarismo.

Como desde la ocupación nazi de Austria en marzo de 1938 la vida cultural de este país entró en una etapa de oscurantismo y decadencia de la que nunca se recuperó del todo —sus mejores talentos emigraron, fueron exterminados o anulados por la censura y el terror— cuesta trabajo imaginar que la Viena en la que Popper hizo sus primeros estudios, descubrió su vocación por la investigación, la ciencia y la disidencia, aprendió el oficio de carpintero, fue maestro de escuela y militó en el socialismo, era acaso la ciudad más culta de Europa, un mundo donde católicos, protestantes, judíos integrados o sionistas, librepensadores, masones, ateos, coexistían, polemizaban y contribuían a revolucionar las formas artísticas, la música sobre todo, aunque también la pintura y la literatura, las ciencias sociales, las ciencias exactas y la filosofía. Un libro recién traducido al español de William Johnston, *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History 1848-1938* (1972) (*El genio austrohúngaro. Historia social e intelectual 1848-1938*), reconstruye con rigor esa Torre de Babel en la que precozmente Popper aprendió a detestar el nacionalismo; lo llamó una «horrible herejía» («a dreadful heresy») de la civilización occidental, una de sus bestias negras a la que siempre identificó como el enemigo mortal de la cultura de la libertad. En cambio, siempre fue un decidido defensor de las minorías, de los pobres y del «choque entre culturas», que, a su juicio, podía causar un enriquecimiento como el que produjo el «milagro griego» en la época de Pericles.

La familia de Popper, de origen judío, se había convertido al protestantismo

dos generaciones antes de que él naciera el 28 de julio de 1902. Su abuelo paterno tenía una formidable biblioteca de unos quince mil volúmenes en la que él, de niño, contrajo la pasión de la lectura y de los libros desde que, según confesión propia, leyó —o le leyeron— una historia de Selma Lagerlöf. Nunca se consoló de haber tenido que vender aquella biblioteca cuando se desplomaron las finanzas de su familia, que, durante su infancia, era todavía muy próspera. En su vejez, cuando por primera vez en su vida recibió algo de dinero por derechos de autor, trató ingenuamente de reconstruirla, pero no lo consiguió. Su educación fue protestante y estoica, puritana, y, aunque se casó con una católica, Hennie, su compañera de estudios en la Universidad, aquella moral estricta, calvinista, de renuncia de toda sensualidad y auto exigencia y austeridad extremas, lo acompañó toda su vida. Según los testimonios recogidos por Malachi Hacohen, lo que más reprochaba Popper a Marx y a Kennedy no eran sus errores políticos, sino haber tenido amantes.

En la Viena de su juventud —la Viena roja— prevalecía un socialismo liberal y democrático, que propiciaba el multiculturalismo, y muchas familias judías integradas, como la suya, ocuparon posiciones de privilegio en la vida económica, universitaria y hasta política. Su precoz rechazo de toda forma de nacionalismo — el regreso a la tribu— lo llevó a oponerse al sionismo y siempre pensó que la creación de Israel fue «un trágico error». En el borrador de su *Autobiografía*, escribió esta frase durísima que cita Haim Hacohen: «Inicialmente me opuse al sionismo porque yo estaba contra toda forma de nacionalismo. Pero nunca creí que los sionistas se volvieran racistas. Esto me hace sentir vergüenza de mi origen, pues me siento responsable de las acciones de los nacionalistas israelíes».

Pensaba entonces que los judíos debían integrarse a las sociedades en las que vivían, como había hecho su familia, porque la «idea del pueblo elegido» le parecía peligrosa; presagiaba, según él, las visiones modernas de la «clase elegida» del marxismo o la «raza elegida» del nazismo. Debió ser terrible para quien pensaba de este modo ver como, en la sociedad austriaca que creía abierta, el antisemitismo comenzaba a crecer como la espuma por la influencia ideológica que venía de Alemania, y sentirse de pronto amenazado, asfixiado y obligado a exiliarse. Poco después, ya en el exilio de la remota Nueva Zelanda, donde, gracias a sus amigos Friedrich von Hayek y Ernst Gombrich, había conseguido un modesto trabajo como lector en Canterbury College, en Christchurch, se iría enterando de que dieciséis parientes cercanos suyos —tíos, tías, primos, primas—, además de innumerables colegas y amigos austriacos de origen judío que, como él, se creían perfectamente integrados, serían aniquilados o morirían en los campos de concentración víctimas del racismo demencial de los nazis.

En una carta privada que, catorce años después de escrita, haría pública en 1984 con el título de «Against Big Words» («Contra las grandes palabras»), Popper sintetizó de este modo las creencias juveniles que lo fueron llevando del socialismo al liberalismo: «Comencé como socialista en la secundaria, pero no encontré el colegio muy estimulante. Lo dejé a los dieciséis años y sólo retorné al pasar el examen de ingreso a la Universidad. A los diecisiete años (1919) todavía era socialista, pero me había vuelto un opositor de Marx a consecuencia de algunos choques con los comunistas. Otras experiencias (con burócratas) me enseñaron, antes que el fascismo, que el creciente poder de la maquinaria estatal constituye el máximo peligro para la libertad individual y que por lo tanto debemos luchar siempre contra esa maquinaria. Mi socialismo no fue sólo teórico; aprendí carpintería (a diferencia de mis amigos intelectuales socialistas) y pasé el examen de operario; trabajé en hogares de niños abandonados y fui profesor de escuela primaria; antes de terminar mi primer libro [...] nunca imaginé que llegaría a ser profesor de Filosofía. *Logik der Forschung* fue publicada en 1934; acepté un trabajo en Nueva Zelanda en las Navidades de 1936 [...]. Soy anti marxista y liberal»[41].

El nazismo, el exilio y la guerra fueron el contexto que llevó a Popper a apartarse unos años de sus investigaciones científicas y prestar lo que llamaría su «contribución intelectual» a la resistencia contra Hitler y la amenaza totalitaria. Antes de abandonar Austria había publicado ya *Logik der Forschung* (1934) (*Lógica de la investigación científica*), que sólo se reeditaría, muy ampliada, un cuarto de siglo más tarde, en 1959. En este ensayo refutó el conocimiento inductivo —que una hipótesis científica pueda ser validada mediante la acumulación de observaciones que la confirman— y sostuvo que las verdades científicas, siempre impugnables, sólo lo son mientras resistan la prueba de la «falseabilidad», es decir, mientras no puedan ser objetivamente refutadas, tesis que iría elaborando y puliendo a lo largo de toda su vida.

LA SOCIEDAD ABIERTA Y SUS ENEMIGOS

En el exilio escribió primero *La miseria del historicismo* (1944-1945) y, luego, su obra magna: *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945). Malachi Haim Hacohen traza una minuciosa y absorbente historia de las condiciones poco menos que heroicas —debió aprender griego clásico para leer a Platón y a Aristóteles en su lengua original— en que Popper trabajó estos dos libros de filosofía política robando horas a las clases y obligaciones administrativas en la Universidad, pidiendo ayuda bibliográfica a sus amigos europeos y viviendo en una pobreza que por momentos se acercaba a la miseria. Su gran ayuda fueron la lealtad y la entrega de Hennie, que descifraba el manuscrito, lo dactilografiaba y, además, lo

sometía a críticas severas.

El libro rastrea, en sus orígenes y desenvolvimiento a lo largo de la historia, las ideas que dan impulso y sustento a las teorías y doctrinas enemigas de la libertad humana. Luego de cinco años de encarnizado trabajo, en 1945 apareció este ensayo que convertiría a Popper en el pensador liberal más atrevido de su tiempo. Se trata de una maciza descripción y un formidable alegato contra la tradición que llamó «historicista», que comienza con Platón, se renueva en el siglo XIX y se enriquece con Hegel y alcanza su pináculo con Marx. Popper ve en el corazón de esta corriente, madre de todos los autoritarismos, un inconsciente pánico a la responsabilidad que la libertad impone al individuo, que tiende por ello a sacrificar ésta para librarse de aquélla. De ahí ese nostálgico deseo de retornar al mundo colectivista, tribal, a la sociedad inmóvil y sin cambios, al irracionalismo del pensamiento mágico-religioso anterior al nacimiento del individuo, que se emancipó de la placenta gregaria de la tribu y rompió su inmovilismo mediante el comercio, el desarrollo de la razón y la práctica de la libertad. El sistemático cuestionamiento de todas las predicciones de Marx es devastador, pero éste es tratado en el libro por su más implacable adversario intelectual con respeto, y, a ratos, admiración. Sus buenas intenciones para eliminar la explotación y las injusticias sociales son reconocidas, al igual que su seriedad como investigador y su honestidad intelectual. Popper dice que haber librado a la sociología del «psicologismo» es uno de los mayores méritos de Marx y llega incluso a afirmar que, sin saberlo, el autor de *El Capital* fue un secreto defensor de la sociedad abierta. Su gran error fue sucumbir al *historicismo*, creer que la historia obedecía a leyes inflexibles y que podía ser prevista por el científico social. También pone en cuestión la tesis de Marx de que las «condiciones materiales de producción» (la estructura social) explican y preceden siempre las ideas (la superestructura cultural). Y muestra cómo, a veces, las ideas anticipan los cambios sociales y las condiciones materiales de producción. Pone como ejemplo la propia Revolución rusa que difícilmente hubiera ocurrido y tomado el rumbo que tomó sin las ideas marxistas que guiaron a Lenin, su conductor inicial. Aunque estas ideas se hubieran desviado ya, para entonces, del rumbo que concibió Marx, quien estaba convencido de que el comunismo llegaría primero a los países capitalistas más desarrollados, como Inglaterra y Alemania, y no a una sociedad atrasada y semi feudal como Rusia.

El gran malvado de *La sociedad abierta y sus enemigos* es Hegel, a quien Popper autopsia y descalifica con una dureza rara en él (lo llama «charlatán», «acomodaticio», «verboso» y «oscurantista», como lo había hecho antes Schopenhauer). Porque este hombre bondadoso y sencillo, de una delicada

humanidad, fue siempre intransigente en materia de libertad.

No sólo Platón es objeto de una crítica frontal en el libro. También lo es Aristóteles cuyo «esencialismo», dice Popper, es el vínculo más directo de la antigua Grecia con la filosofía de Hegel. Aristóteles, fundador del «verbalismo», la lengua pomposa que no dice nada, legó, según *La sociedad abierta y sus enemigos*, esta tradición a Hegel, quien la multiplicó a extremos pavorosos. Dentro de la telaraña de palabras con que Hegel armó su sistema, se encuentran los fundamentos de aquel Estado totalitario —colectivista, irracional, caudillista, racista y anti-democrático— concebido originalmente por Platón. E, incluso, perfeccionado y pervertido. Para Hegel, el Espíritu, fuente de la vida, siempre en movimiento, progresa con la historia encarnándose en el Estado, forma suprema de la modernidad. Este Estado, manifestación de la *esencia* de todo lo que existe, es superior al conjunto de seres humanos que forman la sociedad; el pináculo del Estado es el monarca, soberano absoluto al que se le debe obediencia y sumisión totales. El Estado se fortalece mediante la acción, como ha ocurrido con el Estado prusiano. Y la forma superior de la acción es la confrontación, la guerra contra los otros Estados, a los que aquél debe superar para justificarse a sí mismo. La victoria militar lo consagrará superior a los demás. El progreso humano está jalonado de héroes, hombres que llevan a cabo acciones gloriosas, a través de las cuales el Estado se realiza y engrandece. El monarca —líder o caudillo— es un ser superior. Puede engañar, mentir y manipular a las masas, como autorizaba Platón que hicieran los guardianes de *La República*, para mantenerlas sometidas, y ser implacable contra quienes osan rebelarse, pues el mayor crimen que puede cometer un ciudadano es alzarse contra el *espíritu* que encarna el Estado y del que, a su vez, es proyección quintaesenciada el soberano o supremo dictador. ¿No es ésta la mejor descripción de esos superhombres que fueron Hitler, Stalin, Mussolini, Mao, Fidel Castro?

Obra maestra absoluta, la gran novedad del libro fue que Popper encontrara el origen y raíz de todas las ideologías verticales y anti democráticas en Grecia y en Platón. Es decir, en la misma cultura que echó los cimientos de la democracia y la sociedad abierta. El miedo a la libertad nace, pues, con ella, y fue nada menos que Platón, el intelectual más brillante de su tiempo, el primero en poner la razón al servicio del irracionalismo (el retorno a la cultura cerrada de la tribu, a la irresponsabilidad colectivista y al despotismo político, esclavista y racista del jefe supremo). Entre racionalismo e irracionalismo, Popper hace una defensa cerrada del primero y afirma que el segundo conduce, a la corta o a la larga, al crimen, y que, aunque empezara con Platón, es la «más peligrosa enfermedad intelectual de nuestro tiempo».

¿Es exacto identificar lo irracional con el colectivismo y la nostalgia por la unidad perdida de la tribu? ¿Acaso no forman parte de lo irracional aspectos integrales de lo humano como el mundo del inconsciente, de los sueños, de la intuición, los instintos y las pasiones? Es verdad que de él resultan, como afirma Popper, manifestaciones destructivas, entre ellas el fanatismo y el dogmatismo políticos y religiosos que conducen a la opresión y el terror. Pero lo irracional produjo también, sublimado, creaciones artísticas extraordinarias como la poesía mística de San Juan de la Cruz y la modernista de Rimbaud y Lautréamont, y buena parte del arte moderno se nutre por lo menos parcialmente de esa fuente no racional de lo humano.

¿Fue la de Popper una interpretación fiel del pensamiento platónico? Muchos helenistas, filósofos y ensayistas políticos lo ponen en duda. Pero, aun si Popper hubiese cargado las tintas en su crítica a las ideas de Platón y Aristóteles, su libro quedará siempre como una certera autopsia de los mecanismos psicológicos y sociales que inducen al individuo soberano a rechazar los riesgos que implica la libertad y a preferir un régimen dictatorial.

Malachi Haim Hacohen debe haber trabajado tanto sobre el joven Popper como éste en su investigación sobre los orígenes del totalitarismo en la Grecia clásica. Pues, por momentos, da la impresión de que, en el curso de esos años de intensa dedicación, fue tornando la admiración devota y casi religiosa hacia Popper en desencanto, a medida que descubría en su vida privada los defectos y manías inevitables, sus intolerancias, su poca reciprocidad con quienes lo habían ayudado, sus depresiones, su escasa flexibilidad para aceptar la llegada de nuevas formas, ideas y modas de la modernidad. Algunas de estas críticas son muy injustas, pero ellas no están de más en un libro consagrado a quien sostuvo siempre que el espíritu crítico es la condición indispensable del verdadero progreso en la ciencia y la vida social, y que es sometiendo a la prueba del ensayo y del error —es decir, tratando de «falsearlas», de demostrar que son erróneas— como se conoce la verdad o la mentira de las doctrinas, teorías e interpretaciones que pretenden explicar al individuo aislado o inmerso en la amalgama social.

Por otra parte, Malachi Haim Hacohen deja claramente establecido, contra lo que se llegó a creer durante los años de la Guerra Fría, que Popper no era para nada el filósofo nato del conservadurismo, y que sus tesis sobre la sociedad abierta y la sociedad cerrada, el esencialismo, el historicismo, el mundo tercero, la ingeniería social fragmentaria, el espíritu tribal y sus argumentos contra el nacionalismo, el dogmatismo y las ortodoxias políticas y religiosas, cubren un amplio espectro filosófico liberal en el que pueden reconocerse por igual todas las

formaciones políticas democráticas, desde la social democracia hasta el conservadurismo a condición de que acepten la división de poderes, las elecciones, la libertad de expresión y de mercado. Véase, al respecto, el rescate social-demócrata que hace de Popper el filósofo laborista Bryan Magee en su libro *Popper*[42], secundado por Jeremy Shearmur, que fue asistente de Popper en la London School of Economics, en su libro *The Political Thought of Karl Popper*[43]. Y el mismo Popper, en su breve y esquemática autobiografía, *Unended Quest*, afirma que «si fuera concebible un socialismo combinado con la libertad individual, yo todavía sería socialista». Pero, añade, se trata de «un bello sueño».

El liberalismo de Popper es profundamente progresista porque está impregnado de una voluntad de justicia que a veces se halla ausente en quienes cifran el destino de la libertad sólo en la existencia de mercados libres, olvidando que éstos, por sí solos, terminan, según la metáfora de Isaiah Berlin, permitiendo que los lobos se coman a todos los corderos. La libertad económica que Popper defendió debía complementarse, a través de una educación pública de alto nivel y diversas iniciativas de orden social, como la creación de instituciones «para proteger al económicamente débil del económicamente fuerte» —la jubilación, seguros de desempleo y de accidentes de trabajo, educación gratuita en escuelas públicas, prohibición del trabajo infantil—, y una vida cultural intensa y accesible al mayor número, a fin de crear una *equality of opportunity* (igualdad de oportunidades) que combata, en cada generación, los dogmas religiosos y el espíritu tribal. En *The Open Society and its Enemies*, de donde proceden estas citas, Popper es meridianamente claro: «*economic power may be nearly as dangerous as physical violence*» («el poder económico puede ser casi tan peligroso como la violencia física»)[44].

En Nueva Zelanda escribió Popper sus dos grandes ensayos de filosofía política y en los años siguientes, ya de retorno en Europa, volvería a sus investigaciones científicas y reflexiones filosóficas sin abandonar nunca las preocupaciones sociales y políticas. Para ello fue decisivo su traslado a Inglaterra, en 1946: «Era en 1944. Mi esposa y yo acabábamos de pasar unos días de vacaciones esquiendo en las laderas del Mount Cook. Hacía un frío de lobos en el autobús en el que regresábamos a casa, cuando nos detuvimos, en pleno campo, en una de esas pequeñas oficinas del correo neozelandés perdidas en la nieve. Para mi gran sorpresa, escuché que alguien me llamaba por mi nombre; y me alcanzaron el telegrama que cambiaría nuestra vida. Estaba firmado por F. A. Hayek y me proponía un puesto de lector en la London School of Economics. El nombramiento tuvo lugar en 1945, y en 1949 me dieron la cátedra de Lógica y Método científico»[45].

En efecto, fue su amigo Hayek quien le consiguió aquel trabajo en la London School of Economics. En Inglaterra llevó una vida dedicada al estudio y la enseñanza y a escribir sus libros, artículos y conferencias. Pese a su discreción y modestia inveteradas —en Salzburgo, al abrir el Festival consagrado a Mozart dijo que, desde el año 1950, él y Hennie llevaban una vida de reclusos en Chiltern Hill, «sin televisión ni periódicos», pero sí oyendo buena música clásica— su genio fue siendo reconocido. En la que sería su patria de adopción recibió honores múltiples. Obtuvo la nacionalidad británica, fue ennoblecido por la Reina, incorporado a la British Academy y a la Royal Society. Su prestigio llegó a ser tan grande como el que adquiriría en el mundo académico su compatriota Ludwig Wittgenstein.

POPPER Y WITTGENSTEIN

Estos dos eminentes pensadores se encontraron cara a cara una sola vez en la vida, el 25 de octubre de 1946, apenas por unos diez minutos, y la esgrima verbal y casi física que sostuvieron fue tan intensa que ha alcanzado proporciones míticas. ¿Qué ocurrió realmente? ¿Cuáles fueron los antecedentes y las secuelas de ese encuentro en el que, al cabo de los años, muchos ven la simbólica línea divisoria de las dos corrientes centrales de la filosofía moderna?

Quien tenga curiosidad por conocer el mar de fondo que arrastraba ese duelo de gigantes, debe leer *Wittgenstein's Poker (El atizador de Wittgenstein)* subtítulo «La historia de la disputa de diez minutos entre dos grandes filósofos», de David Edmonds y John Eidinow, dos periodistas culturales de la BBC. Su libro se lee como una novela policial. Los autores consiguen convencer al lector de que para entender cabalmente lo sucedido en esos diez minutos esenciales hay que rastrear la vida cultural en la capital austriaca pre hitleriana, las intimidades y rencillas del Círculo de Viena, las biografías, tesis y trabajos de Wittgenstein y Popper, las tendencias dominantes de la filosofía en Gran Bretaña y, sobre todo, en Cambridge, y el gran debate en Occidente, iniciado en los años que vieron el ascenso del fascismo y continuado durante toda la Guerra Fría, sobre la función de la cultura en la vida política de las naciones.

Los dos rivales tenían muchas cosas en común. Ambos habían nacido en Austria, en el seno de familias judías conversas (al catolicismo y al protestantismo) y el antisemitismo y el nazismo los trasplantaron, después de peripecias que llevaron a Wittgenstein a Noruega y a Popper a Nueva Zelanda, a Inglaterra, que les concedió a ambos la ciudadanía. El primero pertenecía a una familia riquísima, pero había cedido toda su herencia a sus hermanos, y el segundo a una clase media acomodada, aunque ambos tuvieron siempre una predisposición compulsiva a la

vida frugal y retirada, tendencia que en Wittgenstein se acentuaba a los rigores del ascetismo. Pese a su pasión por las ideas, ambos fueron grandes promotores y practicantes del trabajo manual —Wittgenstein jardinero y Popper carpintero— que consideraban profiláctico para la vida intelectual. El puritanismo del medio en que nacieron marcó la vida sexual de ambos, caracterizada por la sobriedad y el auto control, tanto en las precarias relaciones homosexuales de Wittgenstein como en el austerísimo matrimonio de Popper con Hennie, la única mujer de su vida (El filósofo confesó a un amigo, en su vejez, que su madre nunca le había dado un beso y que él jamás besó a su mujer en los labios). Ambos eran deudores de Bertrand Russell —testigo y participante del encuentro del 25 de octubre de 1946—, que se había multiplicado para conseguir que el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein fuera publicado en Gran Bretaña y para que la Universidad de Cambridge le diera a éste la cátedra que desempeñaba; y había sido asimismo un entusiasta defensor de *La sociedad abierta y sus enemigos* de Popper, publicada el año anterior en Inglaterra. Y ambos eran geniales, insobornables, de una arrogancia luciferina y de largos rencores, aunque probablemente en este campo los arrebatos de histeria de Wittgenstein (como se vio en aquella memorable ocasión) enanizaban los de Popper.

Las diferencias eran de personalidad y, sobre todo, de filosofía. La tesis de Wittgenstein según la cual no había problemas filosóficos propiamente hablando, sólo acertijos o adivinanzas (*puzzles*), y que la misión primordial del filósofo no era «proponer sentencias sino clarificarlas», purgar el lenguaje de todas las impurezas psicológicas, lugares comunes, mitologías, convenciones religiosas o ideológicas que enturbiaban el pensamiento, le parecía a Popper una frivolidad intolerable, algo que podía llevar a la filosofía a convertirse en una rama de la lingüística o en un ejercicio formal desprovisto de toda significación relacionada con los problemas humanos. Para él, éstos eran la materia prima de la filosofía y la razón de ser del filósofo buscar respuestas y explicaciones a las más acuciantes angustias de los seres humanos. Así lo había hecho él, refugiado en Nueva Zelanda, en *La sociedad abierta y sus enemigos*, ensayo en el que aparecían muchas críticas a la filosofía de Wittgenstein —llegaba a acusarlo de contradictorio y confuso, y a su teoría de ser falsa— y donde hacía una afirmación que sólo podía exasperar al autor del *Tractatus*: «Hablar claro es hablar de tal manera que las palabras no importen»[46].

Estas dos versiones contradictorias de la filosofía se enfrentaron aquel viernes 25 de octubre de 1946, en el Club de Ciencia Moral de la Universidad de Cambridge, que presidía Wittgenstein, y que había invitado a Popper —llegado a Inglaterra hacía pocos meses— a hacer una exposición sobre el tema: «¿Hay problemas filosóficos?».

El asunto había sido elegido con toda la intención de provocar un debate entre las dos luminarias y por eso, aquel anochecer, en lugar de la decena de estudiantes y profesores que habitualmente asistían a las reuniones del Club de Ciencia Moral, había una treintena, apretados hasta la asfixia en el desvencijado salón H3 del segundo piso del antiquísimo King's College. Popper llegó a Cambridge a comienzos de la tarde y antes de ir al Club tomó té con Bertrand Russell, lo que ha llevado a algunos maliciosos —una de las mil conjeturas que proliferan en torno a la sesión— a sostener que este último habría incitado a Popper a arremeter sin eufemismos contra la teoría de los *puzzles* del autor del *Tractatus*. Pero la verdad es que no hacía ninguna falta. Popper confiesa en su autobiografía de 1974, *Unended Quest*, que desde hacía tiempo ardía de impaciencia por probarle a Wittgenstein que sí existían, y de qué modo, los problemas filosóficos. Así que fue aquella noche a la reunión del Club de Ciencia Moral de Cambridge con la espada desenvainada.

Popper comenzó su exposición, a partir de notas, negando que la función de la filosofía fuera resolver adivinanzas y empezó a enumerar una serie de asuntos que, a su juicio, constituían típicos problemas filosóficos, cuando Wittgenstein, irritado, lo interrumpió, alzando mucho la voz (solía hacerlo con frecuencia). Pero Popper, a su vez, lo interrumpió también, tratando de continuar su exposición. En ese momento, Wittgenstein cogió el atizador de la chimenea y lo blandió en el aire para acentuar de manera más gráfica su airada refutación a las críticas de Popper. Un silencio eléctrico cundió entre los apacibles filósofos británicos presentes, desacostumbrados a semejantes manifestaciones de tropicalismo austriaco. Bertrand Russell intervino, con una orden perentoria: «¡Wittgenstein, suelte usted inmediatamente ese atizador!». Según una de las versiones del encuentro, a estas alturas, todavía con el atizador en la mano, Wittgenstein aulló, en dirección a Popper: «¡A ver, deme usted un ejemplo de regla moral!». A lo que Popper respondió: «No se debe amenazar con un atizador a los conferenciantes». Se escucharon algunas risas. Wittgenstein, verde de ira, arrojó el atizador contra las brasas de la chimenea y salió de la habitación dando un portazo. Según otra versión, la broma de Popper sólo fue dicha cuando Wittgenstein había ya salido de la habitación y tanto Russell como otro filósofo presente, Richard Braithwaite, trataban de aquietar las aguas.

David Edmonds y John Eidinow han leído todos los testimonios escritos sobre este episodio, cotejado la correspondencia de protagonistas y testigos, sometido las distintas versiones a un análisis minucioso, a veces despiadado, y su encuesta —lo más instructivo de su libro— en vez de establecer definitivamente la verdad de lo sucedido en aquellos acalorados diez minutos, sólo demuestra que

nunca se sabrá con certeza lo que ocurrió. Los diez u once sobrevivientes que asistieron a aquella sesión tienen recuerdos que no coinciden y que, a veces, disienten de manera radical. Unos oyeron y otros no la frase de Bertrand Russell; unos aseguran que la broma de Popper tuvo lugar antes, y otros después, de que Wittgenstein partiera como enfurecido ventarrón. Y nadie está muy seguro de los detalles de las frases y exclamaciones que se cruzaron entre los dos polemistas. El propio estudiante encargado de llevar el acta de la sesión, paralizado por el inesperado giro del debate, se hizo un verdadero lío y redactó una versión tan general e incolora que permite las interpretaciones más antojadizas.

Wittgenstein's Poker se proponía ser un reportaje sobre un suceso cultural de indudables proyecciones y lo consiguió. Pero los dos periodistas de la BBC lograron también, sin quererlo, abonar con un ejemplo sobresaliente una vieja sospecha: que el componente ficticio —imaginario o literario— en la historia es tan inevitable como necesario. Si un hecho ocurrido hace tan poco tiempo y muchos de cuyos actores se hallan todavía entre los vivos puede escurrirse de ese modo entre las mallas de la investigación objetiva y científica y metamorfosearse por obra de la fantasía y la subjetividad en algo muy distinto —un discípulo fidelísimo de Wittgenstein, presente en la sesión del Club de Ciencia Moral aquella noche, ha llegado a negar de manera categórica que allí ocurriera nada— qué no sucederá con la relación histórica de los hechos pretéritos, a los que a lo largo de los siglos las ideologías y las religiones, los intereses creados, las pasiones y los sueños humanos han ido inyectándoles más y más dosis de fantasía hasta acercarlos a los dominios de la literatura y, a veces, confundirlos con ella. Esto no niega la existencia de la historia, por supuesto; sólo subraya que es una ciencia cargada de imaginación.

LA VERDAD SOSPECHOSA

Para Karl Popper la verdad no se descubre: se va descubriendo y este proceso no tiene fin. Ella es, por lo tanto, siempre, verdad provisional, que dura mientras no es refutada. La verdad está en el empeño de la mente humana por descubrirla, escondida como un tesoro en las profundidades de la materia o el abismo estelar, aguardando al explorador zahorí que la detecte y exhiba al mundo como una diosa imperecedera. La verdad popperiana es frágil, continuamente bajo el fuego graneado de las pruebas y experimentos que la sopesan, intentan socavarla —«falsearla», según su vocabulario— y sustituirla por otra, algo que ha ocurrido y seguirá ocurriendo de manera inevitable en la mayoría de los casos, en el curso de ese vasto peregrinar del hombre por el tiempo que llamamos progreso, civilización.

La forma como la verdad aparece está muy bien descrita en una alegoría de que se vale Popper en *Logik der Forschung*, su primer libro, para explicar en qué consiste la ciencia: «[ella] no está cimentada sobre roca; por el contrario, podríamos decir que la atrevida estructura de sus teorías se eleva sobre un terreno pantanoso, es como un edificio levantado sobre pilotes. Éstos se introducen desde arriba en la ciénaga, pero en modo alguno hasta alcanzar ningún basamento natural o *dado*: cuando interrumpimos nuestros intentos de introducirlos hasta un estrato más profundo, ello no se debe a que hayamos topado con terreno firme: paramos simplemente porque nos basta que tengan firmeza suficiente para soportar la estructura, al menos por el momento»[47].

La verdad es, al principio, una hipótesis, una teoría que pretende resolver un problema. Salida de las retortas de un laboratorio, de las elucubraciones de un reformador social o de complicados cálculos matemáticos es propuesta al mundo como conocimiento objetivo de determinada provincia o función de la realidad. La hipótesis o teoría es —debe ser— sometida a la prueba del ensayo y del error, a su verificación y negación por quienes ella es incapaz de persuadir. Éste es un proceso instantáneo o larguísimo, en el curso del cual aquella teoría vive —siempre en la capilla de los condenados, como esos reyezuelos primitivos que subieron al trono matando y saldrán de él matados— y genera consecuencias, influye en la vida, provocando cambios sea en la terapia médica, la industria bélica, la organización social, las conductas sexuales o la moda. Hasta que, de pronto, otra teoría irrumpe, «falseándola», y desmorona lo que parecía su firme consistencia como un ventarrón a un castillo de naipes. La nueva verdad entra entonces en el campo de batalla, a lidiar contra las pruebas y desafíos a que la mente y la ciencia quieran someterla, es decir, a vivir esa agitada, peligrosa existencia que tienen la verdad, el conocimiento, en la filosofía popperiana.

Esta tesis comenzó a esbozarse en los años treinta del siglo pasado, en Viena, con la *Logik der Forschung* (1934), y Popper la iría perfeccionando el resto de su vida. El libro nació como un intento de demarcación entre lo que es una genuina investigación científica y lo que no lo es. Al reflexionar sobre la frontera que separaría una de otra Popper descubrió una idea que luego desarrollaría hasta convertirla en la columna vertebral de su filosofía: sólo constituye una teoría científica (distinta en esencia de una metafísica) aquella que puede ser «falseada», refutada; la que puede ser sometida a la crítica, a verse desmenuzada analíticamente, sopesando sus más íntimos aspectos, auscultada en sus motivaciones, supuestos, desarrollos. Si resiste a todo este asalto crítico y se sostiene, ella hace avanzar el conocimiento de la naturaleza y la sociedad. Por lo menos hasta que otra teoría o hipótesis no la descalifique impulsando el

conocimiento en una dirección que aquélla excluía o no permitía entrever. En *La lógica de la investigación científica* ya está descrito el método de «el ensayo y el error» que Popper, en adelante, iría reelaborando y extendiendo del ámbito de la ciencia al de las cuestiones sociales y políticas.

Cierto, nadie ha refutado todavía con éxito que la tierra sea redonda. Pero Popper nos aconseja que, contra todas las evidencias, nos acostumbremos a pensar que la tierra, en verdad, sólo *está* redonda, porque de algún modo, alguna vez, el avance de la racionalidad y de la ciencia podría desplomar aquéllas, como lo ha hecho ya con tantas verdades que parecían incommovibles.

Sin embargo, el pensamiento de Popper no es relativista ni propone el subjetivismo generalizado de los escépticos. La verdad tiene un pie asentado en la realidad objetiva, a la que Popper reconoce una existencia independiente de la mente humana, y este pie es, según una definición del físico polaco Alfred Tarski que él hace suya, la coincidencia de la teoría con los hechos.

Que la verdad tenga, o pueda tener, una existencia relativa, no significa que la verdad *sea* relativa. Mientras dura, mientras otra no la «falsea», reina todopoderosa. La verdad es precaria porque la ciencia es falible, ya que los humanos lo somos. La posibilidad del error está siempre allí, detrás de los conocimientos que nos parecen más sólidos. Pero esta conciencia de lo falible no significa que la verdad sea inalcanzable. Significa que para llegar a ella debemos ser encarnizados en su verificación y en la crítica, en los experimentos que la ponen a prueba; y prudentes cuando hayamos llegado a certidumbres, dispuestos a revisiones y enmiendas, flexibles ante quienes impugnan las verdades establecidas.

Popper se declaró siempre un optimista, convencido de que el mundo actual, con todas sus limitaciones y defectos, era el mejor que había tenido la humanidad: «Desde un punto de vista histórico vivimos, a mi juicio, en el mejor mundo que ha existido nunca. Naturalmente que es un mundo malo, porque hay otro mejor y porque la vida nos incita a buscar mejores mundos. Y a nosotros nos toca continuar esa búsqueda de un mundo mejor. Pero ello no significa que el nuestro sea malo. En realidad, el mundo no sólo es hermoso, sino que los jóvenes tienen hoy día la posibilidad de contemplarlo como no hubieran podido hacerlo nunca»[48]. Y, en su discurso inaugurando el Festival de Salzburgo consagrado a Mozart, declaró: «Soy un optimista. Soy un optimista en un mundo en el que la *intelligentsia* ha decidido que uno debe ser un pesimista si quiere estar a la moda»[49]. Por eso, y por la propensión de tantos intelectuales de su tiempo a defender las ideologías totalitarias, Popper les manifestó siempre el mismo

desprecio que Hayek.

Que la verdad existe está demostrado por el progreso que ha hecho la humanidad en tantos campos: científicos y técnicos, y también sociales y políticos. Errando, aprendiendo de sus errores, el hombre ha ido conociendo cada vez más a la naturaleza y conociéndose mejor a sí mismo. Éste es un proceso sin término del que no están excluidos ni el retroceso ni el zigzag. Hipótesis y teorías, aunque falsas, pueden contener dosis de información que acercan al conocimiento de la verdad. ¿No se ha progresado así en medicina, en astronomía, en física? Algo semejante puede decirse de la organización social. A través de errores que supo rectificar, la cultura democrática ha ido asegurando a los hombres, en las sociedades abiertas, mejores condiciones materiales y culturales y mayores oportunidades para decidir su destino. Éste es el *peacemeal approach* que postula Popper, expresión que equivale a opción gradual o reformista, antagónica de la revolucionaria, hacer *tabula rasa* de lo existente.

Aunque para Popper la verdad sea siempre sospechosa, como en el maravilloso título de la comedia de Juan Ruiz de Alarcón, durante su reinado la vida se organiza en función de ella, dócilmente, experimentando a causa suya menudas o trascendentales modificaciones. Lo importante, para que el progreso sea posible, para que el conocimiento del mundo y de la vida se enriquezca en vez de empobrecerse, es que las verdades reinantes estén, siempre, sujetas a críticas, expuestas a pruebas, verificaciones y retos que las confirmen o reemplacen por otras, más próximas a esa verdad definitiva y total (inalcanzable y acaso inexistente) cuyo señuelo alienta la curiosidad, el apetito del saber humano, desde que la razón desplazó a la superstición como fuente de conocimiento.

Popper hace de la crítica —del ejercicio de la libertad— el fundamento del progreso. Sin crítica, sin posibilidad de «falsear» todas las certidumbres, no hay avance posible en el dominio de la ciencia ni perfeccionamiento de la vida social. Si la *verdad*, si todas las verdades no están sujetas al examen del «ensayo y del error», si no existe una libertad que permita a los hombres cuestionar la validez de todas las teorías que pretenden dar respuesta a los problemas que enfrentan, la mecánica del conocimiento se ve trabada y éste puede ser pervertido. Entonces, en lugar de verdades racionales, se entronizan mitos, actos de fe, magia, metafísica. El reino de lo irracional —del dogma y el tabú— recobra sus fueros, como antaño, cuando el hombre no era todavía un individuo racional y libre, sino ente gregario y esclavo, apenas *una parte* de la tribu. Este proceso puede adaptar apariencias religiosas, como en las sociedades fundamentalistas cristianas o islámicas —las naciones católicas en la Edad Media o el Irán y la Arabia Saudí de nuestros días, por

ejemplo— en las que nadie puede impugnar las «verdades sagradas», o una apariencia laica, como en las sociedades totalitarias en las que la verdad oficial es protegida contra el libre examen en nombre de la «doctrina científica» del marxismo-leninismo. En ambos casos, sin embargo, como en los del nazismo y el fascismo, se trata de una voluntaria o forzada abdicación de ese derecho a la crítica —al ejercicio de la libertad— sin el cual la racionalidad se deteriora, la cultura se empobrece, la ciencia se vuelve mistificación, hechizo, y bajo la chaqueta y la corbata del civilizado renacen el taparrabos y las incisiones mágicas del bárbaro.

No hay otra manera de progresar que tropezándose, cayéndose y levantándose, una y otra vez. El error estará siempre allí, porque el acierto se halla, en cierto modo, confundido con él. En el gran desafío de separar a la verdad de la mentira —operación perfectamente posible y, acaso, la más humana de todas— es imprescindible tener presente que en esta tarea no hay, nunca, logros definitivos que no puedan ser impugnados más tarde, conocimientos que no deban ser revisados. En el gran bosque de desaciertos y de engaños, de insuficiencias y espejismos por el que discurrimos, la única posibilidad de que la verdad se vaya desbrozando un camino es el ejercicio de la crítica racional y sistemática a todo lo que es —o simula ser— conocimiento. Sin esa expresión privilegiada de la libertad, el derecho de crítica, el hombre se condena a la opresión y a la brutalidad y, también, al oscurantismo.

Probablemente ningún pensador ha hecho de la libertad una condición tan imprescindible para el ser humano, como Popper. Para él, la libertad no sólo garantiza formas civilizadas de existencia y estimula la creatividad cultural; ella es el requisito básico del saber, el ejercicio que permite al hombre aprender de sus propios errores y por lo tanto superarlos, el mecanismo sin el cual viviríamos aún en la ignorancia y la confusión irracional de los ancestros, los comedores de carne humana y adoradores de tótems. «Frente a esto, creo que el avance de la ciencia depende de la libre competición del pensamiento y, por ello, de la libertad»[50]. Por eso Popper siempre se opuso a una enseñanza exclusivamente estatal, como proponía Platón en *La República*, y defendió una enseñanza privada que compitiera con aquélla.

La teoría que Popper comienza a esbozar sobre el conocimiento en *Logik der Forschung* (1934) es la mejor justificación filosófica del valor ético que caracteriza, más que ningún otro, a la cultura democrática: esa tolerancia que, por ejemplo, es el rasgo capital de toda la obra de Isaiah Berlin. Si no hay verdades absolutas y eternas, si la única manera de progresar en el campo del saber es equivocándose y rectificando, todos debemos reconocer que nuestras verdades pudieran no serlo y

que lo que nos parecen errores de nuestros adversarios pudieran ser verdades. Reconocer ese margen de error en nosotros y de acierto en los demás es creer que discutiendo, dialogando —coexistiendo— hay más posibilidades de identificar el error y la verdad que mediante la imposición de un pensamiento oficial único, al que todos deben suscribir so pena de castigo o descrédito.

No deja de ser una paradoja que alguien como Popper, que más tarde defendería con tanta pasión la sencillez y la claridad expositiva y criticara con tanta severidad a los intelectuales que utilizan un lenguaje oscuro, enredado y abstruso, escribiera un libro tan difícil de leer como *La lógica de la investigación científica* y sus muchos añadidos y *postscripts*. No me refiero exclusivamente a la dificultad que representa para alguien no familiarizado con las ciencias —la física, las matemáticas, el cálculo de probabilidades, la teoría de la relatividad, los teoremas o la teoría cuántica— un libro con tantas referencias a estos asuntos especializados. Porque, incluso un científico de alto nivel que se mueva con desenvoltura en estas materias tiene que hacer grandes esfuerzos para no extraviarse en un libro que se desvía tan a menudo en sus exposiciones con notas a pie de página —algunas escritas cuando Popper corregía las pruebas de la edición austriaca de 1934-1935— que complican, matizan o refutan lo que ha venido sosteniendo, o lo amplían con apostillas, anexos y *postscripts* de muchos años después, hasta crear verdaderos laberintos. En muchas de sus páginas es inevitable desorientarse por falta de un desarrollo expositivo más coherente. La explicación por lo menos en parte de esta maraña verbal es que la primera edición de *La lógica de la investigación científica*, de 1934, fue escrita en alemán; la segunda, en inglés, es de un cuarto de siglo más tarde, intervalo en el que Popper había seguido investigando —fortaleciendo o rectificando las ideas de este ensayo— y que añadió en notas a pie de página o anexos muy amplios. Las ideas sobre la sencillez y la claridad que defendería con tanta convicción están más logradas (aunque no siempre) en sus ensayos posteriores.

LA SOCIEDAD CERRADA Y EL MUNDO TERCERO

En el principio de la historia humana no fue el individuo sino la tribu, la sociedad cerrada. El individuo soberano, emancipado de ese todo gregario celosamente cerrado sobre sí mismo para defenderse de la fiera, del rayo, de los espíritus malignos, de los miedos innumerables del mundo primitivo, es una creación tardía de la humanidad. Se delinea con la aparición del espíritu crítico — el descubrimiento de que la vida, el mundo, son problemas que pueden y deben ser resueltos— es decir, con el desarrollo de la racionalidad y el derecho de ejercerla independientemente de las autoridades religiosas y políticas.

La teoría de Karl Popper, esbozada en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1945) según la cual este momento fronterizo de la civilización —el paso de la sociedad cerrada a la sociedad abierta— se inicia en Grecia, con los presocráticos —Tales, Anaximandro, Anaxímenes— y alcanza con Pericles y Sócrates el impulso decisivo, ha sido también objeto de controversias. Pero, fechas y nombres aparte, lo sustancial de su tesis sigue vigente: en algún momento, por accidente o a resultas de un complejo proceso, para ciertos hombres el saber dejó de ser mágico y supersticioso, un cuerpo de creencias sagradas protegidas por el tabú, y apareció el espíritu crítico, que sometía las verdades religiosas —las únicas aceptables hasta entonces— al análisis racional y al cotejo con la experiencia práctica. De ese tránsito, al mismo tiempo que el comercio rompía el confinamiento tribal, resultaría un prodigioso desarrollo de las ciencias, las artes y las técnicas, de la creatividad humana en general, y, asimismo, el nacimiento del individuo singular, des-colectivizado, y los fundamentos de una cultura de la libertad. Para su bien o para su mal, pues no hay manera de probar que esta mudanza haya traído la felicidad a los hombres, la destribalización de la vida intelectual cobraría desde entonces un ritmo acelerado y catapultaría a ciertas sociedades hacia un desarrollo sistemático en todos los dominios. La inauguración en la historia de una era de racionalidad y de espíritu crítico —de verdades científicas— significó que, a partir de ese momento, no fue el primero ni el segundo, sino el *mundo tercero* el que pasó a tener influencia determinante en el acontecer social.

Dentro de la casi infinita serie de nomenclaturas y clasificaciones que han propuesto los locos y los sabios para describir la realidad, la de sir Karl Popper es la más transparente: el *mundo primero* es el de las cosas u objetos materiales; *el mundo segundo*, el subjetivo y privado de las mentes, y *el mundo tercero*, el de los productos del espíritu. La diferencia entre el segundo y el tercero radica en que aquél se compone de toda la subjetividad privada de cada individuo, las ideas, imágenes, sensaciones o sentimientos intransferibles de cada cual, en tanto que los productos del *mundo tercero*, aunque nacidos de la subjetividad individual, han pasado a ser públicos: las teorías científicas, las instituciones jurídicas, los principios éticos, los personajes de las novelas, la filosofía, el arte, la poesía, y, en suma, todo el acervo cultural.

No es descabellado suponer que en el estadio más primitivo de la civilización, es el *mundo primero* el que regula la existencia. Ésta se organiza en función de la fuerza bruta y los rigores de la naturaleza —el rayo, la sequía, las garras del león— ante los cuales el hombre es impotente. En la sociedad tribal, la del animismo y la magia, la frontera entre los mundos segundo y tercero es muy tenue y se evapora continuamente pues el jefe o autoridad religiosa (casi siempre

la misma persona) hace prevalecer su subjetividad, ante la cual sus súbditos abdicar de la suya. De otro lado, el *mundo tercero* permanece casi estático; la vida de la tribu transcurre dentro de una estricta rutina, de reglas y creencias que velan por la permanencia y la repetición de lo existente. Su rasgo principal es, como en *La República* platónica, el horror al cambio. Toda innovación es percibida como amenaza y anuncio de la invasión de fuerzas exteriores de las que sólo pueden venir el aniquilamiento, la disolución en el caos de esa placenta social a la que el individuo vive asido, con todo su miedo y desamparo, en busca de seguridad. El individuo es, dentro de esa colmena, irresponsable y esclavo, una pieza que se sabe irreparablemente unida a otras, en la máquina social que le preserva la existencia y lo defiende contra los enemigos y peligros que lo acechan fuera de esa ciudadela erizada de prescripciones reguladoras de todos sus actos y sus sueños: la vida tribal.

El nacimiento del espíritu crítico resquebraja los muros de la sociedad cerrada y expone al hombre a una experiencia desconocida: la responsabilidad individual. Su condición ya no será la del súbdito sumiso, que acata sin cuestionar todo el complejo sistema de prohibiciones y mandatos que norman la vida social, sino la del ciudadano que juzga, analiza por sí mismo y eventualmente se rebela contra lo que parece absurdo, falso o abusivo. La libertad, hija y madre de la racionalidad y del espíritu crítico, pone sobre los hombros del ser humano una pesada carga: tener que decidir por sí mismo qué le conviene y qué lo perjudica, cómo hacer frente a los innumerables retos de la existencia, si la sociedad funciona como debería ser o si es preciso transformarla. Se trata de un fardo demasiado pesado para muchos hombres. Y, por eso, dice Popper, al mismo tiempo que despuntaba la sociedad abierta —en la que la razón reemplazó a la irracionalidad, el individuo pasó a ser protagonista de la historia y la libertad comenzó a sustituir a la esclavitud de antaño— nacía también, y de la mano de pensadores tan notables como Platón y Aristóteles, un empeño contrario, para impedirla y negarla, y para resucitar o conservar aquella vieja sociedad tribal donde el hombre, abeja dentro de la colmena, se halla exonerado de tomar decisiones individuales, de enfrentarse a lo desconocido, de tener que resolver por su cuenta y riesgo los infinitos problemas de un universo emancipado de los dioses y demonios de la idolatría y la magia y trocado en permanente desafío a la razón de los individuos soberanos.

Desde aquel misterioso momento, la humanidad cambió de rumbo. El *mundo tercero* empezó a prosperar y a multiplicarse con los productos de una energía creativa espiritual desembarazada de frenos y censuras y a ejercer cada vez más influencia sobre los mundos *primero* y *segundo*, es decir, sobre la naturaleza, la vida social y la mente de los individuos particulares. Las ideas, las verdades

científicas, la racionalidad, el comercio, fueron haciendo retroceder —no sin reveses, detenimientos e inútiles rodeos que devolvían al hombre al punto de partida— a la fuerza bruta, al dogma religioso, a la superstición, a lo irracional como instrumentos rectores de la vida social y sentando las bases de una cultura democrática —la de unos individuos soberanos e iguales ante la ley— y de una sociedad abierta. La larga y difícil marcha de la libertad en la historia significaría desde entonces el imparable desarrollo de Occidente hacia ese progreso bifronte, hecho de naves que viajan a las estrellas y de medicinas que derrotan a las enfermedades, de derechos humanos y Estados de Derecho. Pero, también, de armas químicas, atómicas y bacteriológicas —y de terroristas suicidas— capaces de reducir a escombros el planeta y de una deshumanización de la vida social y del individuo al compás de la prosperidad material y el mejoramiento de los niveles de existencia.

El miedo al cambio, a lo desconocido, a la ilimitada responsabilidad que es consecuencia de la aparición del espíritu crítico —de la racionalidad y de la libertad— ha hecho que la sociedad cerrada, adoptando las apariencias más diversas —y, entre ellas, la del «futuro», la de un mundo sin clases, la de «la ciudad de Dios encarnada»— sobreviva hasta nuestros días y, en muchos momentos de la historia, se haya antepuesto a la otra, sumiéndola en formas equivalentes al oscurantismo y gregarismo de la sociedad primitiva.

La batalla no está ganada ni lo estará, probablemente, nunca. La llamada de la tribu, la atracción de aquella forma de existencia en la que el individuo, esclavizándose a una religión o doctrina o caudillo que asume la responsabilidad de dar respuesta por él a todos los problemas, rehúye el arduo compromiso de la libertad y su soberanía de ser racional, toca, a todas luces, cuerdas íntimas del corazón humano. Pues este llamado es escuchado una y otra vez por naciones y pueblos y, en las sociedades abiertas, por individuos y colectividades que luchan incansablemente por cerrarlas y cancelar la cultura de la libertad.

Contra lo que cabría suponer, entre los beneficiados más directos del espíritu crítico y la libertad de pensamiento y creación, se hallan quienes han hecho la más implacable oposición intelectual al desarrollo de la sociedad abierta, postulando, bajo máscaras y con argumentos diversos, el retorno al mundo mágico y primitivo de los entes gregarios, de esos individuos «felices e irresponsables» que, en vez de seres soberanos, dueños de su destino, serían instrumentos de fuerzas ciegas e impersonales, conductoras de la marcha de la historia. El más serpentino y eficaz enemigo de la cultura de la libertad, dice Popper, es el *historicismo*.

HISTORICISMO Y FICCIÓN

En la primera edición inglesa de *The Poverty of Historicism* (1957) Popper explicó que la tesis central de este libro, según la cual no puede predecirse el curso de la historia humana mediante método científico o racional alguno, comenzó a esbozarse en su cabeza en el invierno de 1919-1920; completó el primer borrador en 1935; leyó este texto en enero o febrero de 1936 en una sesión privada en casa de su amigo Alfred Braunthal en Bruselas y algún tiempo después en el seminario que dictaba F. A. von Hayek en la London School of Economics. La publicación demoró algunos años porque el libro original fue rechazado por la revista filosófica a la que lo envió. Finalmente, se publicó en tres partes en *Economica* —números 42, 43 y 46 (1944-1945)— y sólo apareció en libro en Gran Bretaña en 1957, con revisiones, adiciones, un nuevo prólogo y una dedicatoria que dice: «En memoria de los incontables hombres y mujeres de todos los credos, naciones y razas que cayeron víctimas de la creencia fascista y comunista en Las Leyes Inexorables del Destino Histórico»[51].

Si usted cree que la historia está escrita antes de hacerse, que ella es la representación de un libreto preexistente, elaborado por Dios, por la naturaleza, por el desarrollo de la razón o por la lucha de clases y las relaciones de producción (como sostienen los marxistas); si usted cree que la vida es una fuerza o mecanismo social y económico al que los individuos particulares tienen escaso o nulo poder de alterar; si usted cree que este encaminamiento de la humanidad en el tiempo es racional, coherente y por tanto predecible; si usted, en fin, cree que la historia tiene un sentido secreto que, a pesar de su infinita diversidad episódica, da a toda ella coordinación lógica y la ordena como un rompecabezas a medida que todas las piezas van casando en su lugar, usted es, según Popper, un «historicista».

Sea usted platónico, hegeliano, comteano, marxista, o seguidor de Maquiavelo, Vico, Spengler o Toynbee, usted es un idólatra de la historia y, consciente o inconscientemente, un temeroso de la libertad, un hombre asustado de asumir la responsabilidad que significa concebir la vida como permanente creación, como una arcilla dócil a la que cada sociedad, cultura, generación, pueden dar las formas que quieran, asumiendo por eso la autoría, el crédito total, de lo que, en cada caso, los seres humanos logran o pierden.

La historia no tiene orden, lógica, sentido y mucho menos una dirección racional que los sociólogos, economistas o ideólogos podrían detectar por anticipado, científicamente. A la historia la organizan los historiadores; ellos la hacen coherente e inteligible, mediante el uso de puntos de vista e interpretaciones

que son, siempre, parciales, provisionales, y, en última instancia, tan subjetivas como las construcciones artísticas. Quienes creen que una de las funciones de las ciencias sociales es «pronosticar» el futuro, «predecir» la historia, son víctimas de una ilusión, pues aquél es un objetivo inalcanzable.

¿Qué es, entonces, la historia? Una improvisación múltiple y constante, un animado caos al que los historiadores dan apariencia de orden, una casi infinita multiplicación contradictoria de sucesos que, para poder entenderlos, las ciencias sociales reducen a arbitrarios esquemas y a síntesis y derroteros que resultan en todos los casos una ínfima versión e incluso una caricatura de la historia real, aquella vertiginosa totalidad del acontecer humano que desborda siempre los intentos racionales e intelectuales de aprehensión. Popper no recusa los libros de historia ni niega que el conocimiento de lo ocurrido en el pasado pueda enriquecer a los hombres y ayudarlos a enfrentar mejor el futuro; pide que se tenga en cuenta que toda historia escrita es parcial y arbitraria —una mera selección— porque refleja un átomo del universo inacabado que es el quehacer y la vivencia social, ese «todo» siempre haciéndose y rehaciéndose que no se agota en lo político, lo económico, lo cultural, lo institucional, lo religioso, etcétera, sino que es la suma de todas las manifestaciones de la realidad humana, sin excepción. Esta historia, la única real, no es abarcable ni describible por el conocimiento humano. Por eso, afirma Popper, «*History has no meaning*» («La historia no tiene sentido»)[52].

Estas ideas de Popper, delineadas en *The Poverty of Historicism* (1944-1945), ampliadas en *The Open Society and its Enemies* (1945), y a las que alude en muchos ensayos, están lúcidamente resumidas en un texto de 1961 «Emancipation through Knowledge», en el que niega que la historia tenga un sentido secreto, pero afirma que nosotros podemos darle una significación que de por sí carece[53].

Lo que entendemos por historia —pero esto, dice Popper en *The Open Society and its Enemies*, resulta «una ofensa contra cualquier concepción decente de la humanidad»—, es por lo general «la historia del crimen internacional y los asesinatos colectivos (aunque, también, la de algunos intentos por suprimirlos)»[54]. La historia de las conquistas, crímenes y otras violencias ejercidas por caudillos y déspotas a los que los libros han transformado en héroes no puede sino dar una pálida idea de la experiencia integral de todos aquellos que los padecieron o gozaron, y de los efectos y reverberaciones que el quehacer de cada cultura, sociedad, civilización tuvo en las otras, sus contemporáneas, y todas ellas, reunidas, en las que las sucedieron. Si la historia de la humanidad es una vasta corriente de desarrollo y progreso con abundantes meandros, retrocesos y detenimientos (tesis que Popper no niega), ella, en todo caso, no puede ser nunca

abarcada en su infinita diversidad y complejidad.

Quienes han tratado de descubrir, en este inabarcable desorden, ciertas leyes a las que se sujetaría el desenvolvimiento humano, han perpetrado lo que para Popper es el más grave crimen que puede cometer un político o intelectual (no un artista, en quien esto es un legítimo derecho): una «construcción irreal». Una artificiosa entelequia que aspira a presentarse como verdad científica cuando no es otra cosa que acto de fe, propuesta metafísica o mágica. Naturalmente, no todas las teorías historicistas se equivalen: alguna, como la de Marx, tienen una sutileza o gravitación mayores que, digamos, la de un Arnold Toynbee, quien redujo la historia de la humanidad a veintiún civilizaciones, ni una más ni una menos.

El futuro no se puede predecir. La evolución del hombre en el pasado no permite deducir una direccionalidad en el acontecer humano. No sólo en términos históricos, también desde el punto de vista lógico, aquélla sería una pretensión absurda. Pues, dice Popper, aunque no hay duda que en el desarrollo de los conocimientos influye la historia, no hay manera de predecir, por métodos racionales, la evolución del conocimiento científico. Por lo tanto, no es posible anticipar el curso futuro de una historia que será, en buena parte, determinada por hallazgos e inventos técnicos y científicos que no podemos conocer con antelación.

Los sucesos internacionales de nuestros días son un buen argumento a favor de la imprevisibilidad de la historia. ¿Quién hubiera podido hace algunos años anticipar la irresistible decadencia del comunismo en el mundo, la desaparición de la URSS y la conversión de China en un país capitalista? ¿Y, quién, el golpe mortal que ha dado a las políticas de censura y control del pensamiento el progreso de los medios de comunicación audiovisuales a los que cada día es más difícil oponer controles o simples interferencias?

Ahora bien; que no existan *leyes* históricas no significa que no haya ciertas *tendencias* en la evolución humana. Y que no se pueda predecir el futuro, tampoco significa que *toda* predicción social sea imposible. En campos específicos, las ciencias sociales pueden establecer que, bajo ciertas condiciones, ciertos hechos inevitablemente ocurrirán. La emisión inorgánica de moneda traerá consigo siempre inflación, por ejemplo. Y no hay duda, tampoco, de que en ciertas áreas, como las de la ciencia, el derecho internacional, la libertad, se puede trazar una línea más o menos clara de progreso hasta el presente. Pero sería imprudente suponer, incluso en estos campos concretos, que ello asegura en el futuro una irreversible progresión. La humanidad puede retroceder y caer, renegando de aquellos avances. Jamás hubo en el pasado matanzas colectivas semejantes a las

que produjeron las dos guerras mundiales y es improbable que el terrorismo haya desatado en el pasado tragedias humanas peores que las del presente. ¿Y el holocausto judío llevado a cabo por los nazis o el exterminio de millones de disidentes por el comunismo soviético o chino no son pruebas inequívocas de cómo la barbarie puede rebrotar con fuerza inusitada en sociedades que parecen haber alcanzado elevados niveles de civilización? ¿El fundamentalismo islámico y casos como el de Irán no prueban, acaso, la facilidad con que la historia puede transgredir toda precisión, seguir trayectorias históricas y experimentar retrocesos en vez de avance?

Pero aunque la función de los historiadores está en referir acontecimientos singulares o específicos, y no en descubrir leyes o generalizaciones del acontecer humano, no se puede escribir ni entender la historia sin un punto de vista, una perspectiva e interpretación. El error historicista, dice Popper, está en confundir una «interpretación histórica» con una teoría o una ley. La «interpretación» es relativa y, si se admite así, útil para ordenar —parcialmente— lo que de otro modo sería una acumulación caótica de anécdotas. Interpretar la historia como resultado de la lucha de clases, de razas, de ideas religiosas, o de la pugna entre la sociedad abierta y la cerrada, puede resultar ilustrativo, a condición de que no se atribuya a ninguna de estas interpretaciones validez universal y excluyente. Porque la historia admite muchas interpretaciones coincidentes, complementarias o contradictorias, pero ninguna «ley» en el sentido de decurso único e inevitable. Lo que invalida las interpretaciones de los «historicistas» es que éstos les confieren valor de leyes a las que los acontecimientos humanos se plegarían dócilmente, como se someten los objetos a la ley de la gravedad y las mareas a los movimientos de la luna.

En este sentido, en la historia no existen «leyes». Ella es, para bien y para mal —Popper y los liberales creemos lo primero— «libre», hija de la libertad de los hombres, y, por lo tanto, incontrolable, capaz de las más extraordinarias ocurrencias. Desde luego que un observador zahorí advertirá en ella ciertas tendencias. Pero éstas presuponen multitud de condiciones específicas y variables, además de ciertos principios generales y regulares. El «historicista», por lo general, al destacar las «tendencias» omite aquellas condiciones específicas y cambiantes y trastoca de este modo las tendencias en leyes. Procediendo así desnaturaliza la realidad y presenta una totalización abstracta de la historia que no es reflejo de la vida colectiva en su desenvolvimiento en el tiempo sino, apenas, de su propia invención —a veces, de su genio— y también de su secreto miedo a lo imprevisible. «Ciertamente —dice el párrafo final de *The Poverty of Historicism*— parece como si los *historicistas* estuvieran intentando compensar la pérdida de un

mundo inmutable aferrándose a la creencia de que el cambio puede ser previsto porque está regido por una ley inmutable»[55].

La concepción de la historia escrita que tiene Popper se parece como una gota de agua a otra a lo que siempre he creído es la novela: una organización arbitraria de la realidad humana que defiende a los hombres contra la angustia que les produce intuir el mundo, la vida, como un vasto desorden.

Toda novela, para estar dotada de poder de persuasión debe imponerse a la conciencia del lector como un orden convincente, un mundo organizado e inteligible cuyas partes se engarzan unas en otras dentro de un sistema armónico, un «todo» que las relaciona y sublima. Lo que llamamos el genio de Cervantes, de Tolstói, de Conrad, de Proust, de Faulkner, no sólo tiene que ver con el vigor de sus personajes, la morosa psicología, la prosa sutil o laberíntica, la poderosa imaginación, sino, también, de modo sobresaliente, con la coherencia arquitectónica de sus mundos ficticios, lo sólidos que lucen, lo bien trabados que están. Ese orden riguroso e inteligente, donde nada es gratuito ni incomprensible, donde la vida fluye por un cauce lógico e inevitable, donde todas las manifestaciones de lo humano resultan asequibles, nos seduce porque nos tranquiliza: de manera inconsciente lo superponemos al mundo real y éste, entonces, deja de manera transitoria de ser vértigo, behetría, inconmensurable absurdo, caos sin fondo, desorden múltiple, y se cohesiona, racionaliza y ordena a nuestro alrededor, devolviéndonos aquella confianza a la que no se resigna el ser humano a renunciar: saber qué somos, dónde estamos y, sobre todo, adónde vamos.

No es casual que los momentos de apogeo novelístico hayan sido aquellos que preceden a las grandes convulsiones históricas, que los tiempos más fértiles para la ficción sean aquellos de quiebra o desplome de las certidumbres colectivas —la fe religiosa o política, los consensos sociales e ideológicos—, pues es entonces cuando el hombre común se siente extraviado, sin un suelo sólido bajo sus pies, y busca en la ficción —en el orden y la coherencia del mundo ficticio— abrigo contra la dispersión y la confusión, esa gran inseguridad y suma de incógnitas que se ha vuelto la vida. Tampoco es casual que sean las sociedades que viven períodos de desintegración social, institucional y moral más acusados los que por lo general han generado los «órdenes» narrativos más estrictos y rigurosos, los mejor organizados y lógicos: los de un Kafka, Proust, Joyce, Thomas Mann, Dostoievski o Tolstói. Esas construcciones en las que se ejerce de manera radical el libre albedrío, son desobediencias imaginarias de los límites que impone la condición humana. Semejantes deicidios simbólicos secretamente constituyen, como *Los*

nueve libros de la historia, de Herodoto; la *Histoire de la Révolution Française*, de Michelet, o *The Decline and Fall of the Roman Empire*, de Gibbon —esos prodigios de erudición, ambición, buena prosa y fantasía—, testimonios del miedo pánico que produce a los seres humanos la sospecha de que su destino es una «hazaña de la libertad», como dijo Benedetto Croce, y de las formidables creaciones intelectuales que tratan de negarlo. Afortunadamente, el miedo a reconocer su condición de seres libres no sólo ha fabricado tiranos, filosofías totalitarias, religiones dogmáticas, «historicismo»; también, grandes novelas.

EL REFORMISMO O LA INGENIERÍA GRADUAL

The Poverty of Historicism y *The Open Society and its Enemies* son importantes no sólo por su refutación de las tesis según las cuales la historia está escrita y sigue un guion concebido por Dios o determinado por fuerzas sociales y económicas sobre las que no pueden prevalecer las acciones individuales; también porque en estos ensayos Popper defiende con argumentos lúcidos el método reformista — democrático y liberal— de transformación gradual y consensuada de la sociedad contra la pretensión revolucionaria de cambiarla de manera inmediata, total y definitiva. Él llama método reformista a «la ingeniería gradual» («*the piecemeal engineering*») y al revolucionario «utópico u holístico» («*utopic engineering*»).

Su demostración es clara y convincente. La ingeniería fragmentaria hecha «con pequeños ajustes y reajustes que pueden mejorarse continuamente» es pacífica, busca amplios consensos y está siempre expuesta a la crítica que fiscaliza sus acciones y las acelera o demora de acuerdo a lo posible. La ingeniería utópica u holística, que prescinde de buscar aquellos consensos, tiende a arrollar a sus críticos como obstáculos inaceptables a sus fines mesiánicos explicando que de este modo quema etapas; en verdad, de manera insensible o abrupta, va sustituyendo los fines por los medios, desapareciendo la crítica (y a veces a los críticos) e imponiendo una dictadura en la que el fin utópico, de continuo postergado, sirve sólo para justificar unos medios que, a medida que van identificando a la sociedad con el Estado, recortan las libertades hasta acabar con ellas.

«Sin embargo, una vez que nos damos cuenta de que no podemos traer el cielo a la tierra, sino sólo mejorar las cosas *un poco*, también vemos que sólo podemos mejorarlas *poco a poco*», afirma en *La miseria del historicismo*. Poco a poco: mediante continuos reajustes a las partes, en vez de proponer la reconstrucción total de la sociedad. Avanzar de esta manera tiene la ventaja de que a cada paso se puede evaluar el resultado conseguido y rectificar el error a tiempo, aprender de él. El método revolucionario —historicista y holístico— se cierra esta posibilidad

pues, en su desprecio de lo particular, en su obsesiva fijación por el todo, muy pronto se aparta de lo concreto. Se convierte en un quehacer desconectado de lo real, que obedece sólo a un modelo abstracto, ajeno a la experiencia, al que por querer hacer coincidir con la realidad social, termina sacrificando lo demás, desde el racionalismo hasta la libertad, e, incluso, a veces, el simple sentido común.

La noción de *planificación*, tan detestada por Hayek, resulta también otra bestia negra de Popper. Ella transpira «historicismo» por todos sus poros pues supone que la historia no sólo se puede predecir, sino, también, dirigir y proyectar, como una obra de ingeniería. Utopía peligrosa, pues, emboscado en sus entrañas, acecha el totalitarismo. No hay manera de centralizar todos los conocimientos desperdigados en la multitud de mentes individuales que conforman una sociedad, ni de averiguar los apetitos, ambiciones, necesidades, intereses, cuyo tramado y coexistencia van a determinar la evolución histórica de un país. La planificación, llevada a sus últimas consecuencias, conduce a la centralización del poder. Éste, progresivamente va sustituyendo al anormal desenvolvimiento de todas las fuerzas y tendencias de la vida social e imponiendo un control autoritario al comportamiento de instituciones e individuos. La *planificación*, que es, en lo que se refiere a la orientación controlada y científica de la evolución social, una quimera, desemboca, siempre que se la quiera imponer, en la destrucción de la libertad, en regímenes totalitarios en los que el poder central, con el argumento de «racionalizar» provechosamente el uso de los recursos, se arroga el derecho de privar a los ciudadanos de iniciativa y del derecho a la diversidad y de imponerles mediante la fuerza unas formas determinadas de conducta.

Popper muestra que el «historicismo» y el «utopismo social» van siempre de la mano. El fascismo y el comunismo pretendían interpretar las leyes de la historia con sus políticas encaminadas a establecer sociedades perfectas y ambos regímenes practicaban una «ingeniería utópica» que era más un acto de fe, una religión, que una filosofía racional, es decir, algo esencialmente anticientífico.

The Poverty of Historicism sigue el método de «el ensayo o el error» de una manera perifrástica, presentando de la manera más coherente posible al «historicismo», para luego refutarlo mejor. Popper muestra cómo cierta corriente historicista trata de diferenciar este método de los métodos científicos, explicando que las acciones sociales no obedecen siempre a idénticas causas ni experimentan los ajustes y reajustes constantes que afectan a aquéllos; pero que, sin embargo, estos hechos sociales obedecen también a leyes que, una vez descubiertas, permiten anunciar los hechos históricos futuros. Éste es, según Popper, el pecado original del «historicismo»: creer que hay leyes que regulan la vida social

equivalentes a las que se han descubierto en el orden natural y científico. No las hay; lo único que se puede identificar en el ámbito histórico y social son propensiones o desarrollos que no tienen la perennidad ni la exactitud de los movimientos de los astros en el espacio, es decir, la constancia y el rigor fatídico de la ley de gravedad descubierta por Newton.

Los «malos» de este libro de Popper —los historicistas más criticados— no son Marx ni Engels, mencionados sólo de paso, sino Karl Mannheim, cuyo libro *Man and Society in an Age of Reconstruction* le sirve para ilustrar los peores errores del historicismo, así como John Stuart Mill y Auguste Comte, historicistas a quienes Popper atribuye haber continuado las tendencias ideológicas anti democráticas nacidas con Platón, quien, al establecer una evolución fatídica, predeterminada, para la evolución histórica, negó la libertad humana y sentó las bases de todas las ideologías totalitarias.

Popper cita con frecuencia a Hayek para expresar sus profundas coincidencias con él y, sin duda, *The Poverty of Historicism* es un libro complementario de *The Road to Serfdom*, que apareció poco antes de aquel ensayo.

Las ideas centrales de este libro Popper las desarrollaría con mayor robustez y claridad en *The Open Society and its Enemies*. La «free competition of thought» (la libre competencia de ideas) es, con la ingeniería fragmentaria o gradual, la más sólida base de sustentación del orden democrático, contra la tiranía de las ideologías mesiánicas y utópicas que identifican al Estado con la sociedad y creen detectar un *common purpose* (un fin común) en la historia, algo que conduce inevitablemente al abandono del pensamiento racional y a la tiranía política.

Es verdad que en muchas sociedades libres hay institutos de planificación y que su existencia no ha acabado con las libertades públicas. Pero eso ocurre porque estos institutos no «planifican», sino de manera muy relativa y simbólica; por lo común se limitan a dar orientaciones e informaciones sobre la actividad económica, sin imponer políticas o metas de manera compulsiva. Esto no es, *stricto sensu*, planificar, sino investigar, aconsejar, asesorar: acciones perfectamente compatibles con el funcionamiento del mercado competitivo y de la sociedad democrática.

A diferencia del «ingeniero utópico u holístico» —el revolucionario— el «ingeniero fragmentario» —o reformista— admite que no se puede conocer el «todo» y que no hay manera de prever ni de controlar los movimientos de la sociedad, a menos de someterla a un régimen dictatorial en el que, mediante el uso

de la censura y de la fuerza, todas las conductas se ajusten a una horma decidida de antemano por el poder. El «ingeniero fragmentario» antepone la parte al todo, el fragmento al conjunto, el presente al porvenir, los problemas y necesidades de los hombres y mujeres de aquí y de ahora a ese incierto espejismo: la humanidad futura.

El reformista no pretende cambiarlo todo ni actúa en función de un designio global y remoto. Su empeño es perfeccionar las instituciones y modificar las condiciones concretas desde ahora a fin de resolver los problemas de modo que haya un progreso parcial, pero efectivo y constante. Él sabe que sólo a través de este continuo perfeccionamiento de las partes se mejora el todo social. Su designio es reducir o abolir la pobreza, la desocupación, la discriminación, abrir nuevas oportunidades de superación y de seguridad a todos y estar siempre atento a la compleja diversidad de intereses contradictorios y de aspiraciones cuyo equilibrio es indispensable para evitar los abusos y la creación de nuevos privilegios. El «reformista» no aspira a traer la *felicidad* a los hombres, pues sabe que este asunto no incumbe a los Estados sino a los individuos y que en este campo no hay manera de englobar en una norma esa multiplicidad heterogénea —en todo, incluidos los deseos y aspiraciones personales— que es una comunidad humana. Su designio es menos grandioso y más realista: hacer retroceder objetivamente la injusticia y las causas sociales y económicas del sufrimiento individual.

¿Por qué prefiere el reformista modificar o reformar las instituciones existentes en vez de reemplazarlas, como el revolucionario? Porque, dice Popper en uno de los ensayos de su libro *Conjeturas y refutaciones*[56], el funcionamiento de las instituciones no depende nunca sólo de la naturaleza de éstas —es decir, de su estructura, reglamentación, tareas o responsabilidades que le han sido asignadas o las personas a su cargo— sino, también, de las tradiciones y costumbres de la sociedad. La más importante de estas tradiciones es el «marco moral», el sentido profundo de justicia y de la sensibilidad social que una sociedad ha alcanzado a lo largo de su historia. De ello no se puede hacer *tabula rasa*. Esta delicada materia que forma la psicología, la estructura anímica profunda de una sociedad, no puede ser abolida ni reemplazada abruptamente, como quisiera el revolucionario. Y es ella, en última instancia, por su concordancia o antagonismo íntimo con aquellas tradiciones, la que asegura el éxito o el fracaso de las instituciones sociales. Éstas, por inteligentemente que hayan sido concebidas, sólo cumplirán los fines propuestos si sintonizan de manera cabal con ese contexto inefable, no escrito, pero decisivo en la vida de una nación que es el «marco moral». Esa sintonización constante de las instituciones con ese fondo tradicional y ético —que evoluciona y cambia con mucha más lentitud que las instituciones— sólo es posible mediante

esa «ingeniería fragmentaria» que, por su manera gradual de reformar la sociedad, puede ir haciendo a cada paso los reajustes y correcciones que eviten la perpetuación de los errores (algo para lo que la metodología «holística» utópica no tiene remedio).

El reformismo es compatible con la libertad. Más aún, depende de ella, pues el examen crítico constante es su principal instrumento de acción. El reformismo puede mantener siempre, gracias al ejercicio de la crítica, ese equilibrio entre individuo y poder, que impida a éste crecer hasta arrasar con aquél. En cambio, la «ingeniería utópica u holística» conduce, a la corta o a la larga, a la acumulación del poder y a la supresión de la crítica. El camino que lleva a este resultado — muchas veces de manera insensible — es el de los *controles*, complemento inevitable de toda política «planificadora» que intente, de veras, «planificar» la marcha de la sociedad. Los *controles* económicos, sociales, culturales, van recortando las iniciativas y libertades hasta abolir la soberanía individual y hacer del ciudadano un mero títere. Hay, claro, estadios intermedios entre una democracia intervenida por una determinada política parcial o atenuada de controles y una sociedad totalitaria o policial donde el Estado controla prácticamente el cien por ciento de las actividades sociales. Pero es importante tener en cuenta que, aunque es evidente que aun en la sociedad más libre, una cierta intervención del poder que ponga ciertos límites y condicionantes a la iniciativa individual es indispensable — de otro modo la sociedad se deslizaría hacia la anarquía o hacia la ley de la jungla —, también es cierto que toda política de controles debe ser continuamente vigilada y contrapesada, pues ella incuba siempre los gérmenes del autoritarismo, los rudimentos de una amenaza contra la libertad individual.

El Estado, dice Popper, es «un mal necesario». Necesario, porque sin él no habría coexistencia ni aquella redistribución de la riqueza que garantiza la justicia —ya que la sola libertad por sí misma es fuente de enormes desequilibrios y desigualdades— y la corrección de los abusos. Pero un «mal» porque su existencia representa, en todos los casos, aun en los de las democracias más libres, un recorte importante de la soberanía individual y un riesgo permanente de que crezca y sea fuente de abusos que vayan socavando las bases —frágiles, a fin de cuentas— sobre las que fue erigiéndose, en el curso de la evolución social —difícil saber si para aumentar la felicidad o la desdicha de los hombres— la más hermosa y misteriosa de las creaciones humanas: la cultura de la libertad.

LA TIRANÍA DEL LENGUAJE

Desde muy joven, Popper se enfrentó a una moda que, entonces, ni siquiera

había nacido: la distracción lingüística. Buena parte del pensamiento occidental contemporáneo tomaría, luego de la Segunda Guerra Mundial sobre todo, una obsesiva preocupación por las limitaciones y poderes connaturales al lenguaje, al extremo de que, en algún momento —la década del sesenta— se tuvo la impresión de que todas las ciencias humanas, desde la filosofía hasta la historia, pasando por la antropología y la política, se estaban convirtiendo en ramas de la lingüística (manes de Heidegger). Y la perspectiva formal —las palabras organizadas entre sí y disociadas de su referente, el mundo objetivo, la vida no dicha ni escrita sino vivida—, recurrentemente utilizada en todas las disciplinas, acabaría por convertir a la cultura occidental en una suerte de protoplasmática especulación filológica, semiológica y gramatical. Es decir, en un gran fuego de artificio retórico en el que las ideas e inquietudes sobre «los grandes temas» habrían poco menos que desaparecido, barridas por la excluyente preocupación por la expresión en sí, por las estructuras verbales de cada ciencia y saber.

Popper nunca compartió esta postura y ello explica en parte, sin duda, que en ningún momento de su larga trayectoria intelectual fuera un filósofo de moda y que su pensamiento permaneciera confinado durante mucho tiempo dentro de círculos académicos. En *The Open Society and its Enemies* él había criticado muchísimo a Aristóteles por su «verbalismo», la tendencia a desviar en el palabrerío la discusión de los asuntos importantes, algo que, según Popper, Hegel heredó y agravó hasta infectar de oscurantismo retórico la filosofía. Para él el lenguaje «comunica» cosas ajenas a él mismo y hay que tratar de usarlo funcionalmente, sin demorarse demasiado en averiguar si las palabras expresan a cabalidad lo que quien las usa pretende hacerles decir. Distraerse explorando el lenguaje en sí mismo, como algo disociado de ese contenido que es la realidad a la que las palabras tienen la misión de expresar, no sólo constituye una pérdida de tiempo. Es, también, frívolo, un descuido de lo esencial, la búsqueda de esa verdad que para Popper está siempre *fuera* de las palabras, algo que éstas pueden comunicar pero no producir por sí mismas, nunca. «*In my view, aiming at simplicity and lucidity is a moral duty of all intellectuals: lack of clarity is a sin, and pretentiousness is a crime*» («Desde mi punto de vista, buscar la simplicidad y la lucidez es un deber moral para todos los intelectuales; la falta de claridad es un pecado, y la pretensión es un crimen»), escribió en su ensayo «Two Faces of Common Sense»[57]. La sencillez significa para Popper utilizar el lenguaje de tal modo que las palabras importen poco, que sean transparentes y dejen pasar a través de ellas las ideas sin imprimirles un rasgo peculiar. «Nuestras “definiciones operativas” tienen la ventaja de ayudarnos a llevar el problema a un campo en el que nada, o casi nada, depende de las palabras. “Hablar claro es hablar de tal modo que las palabras no importen”»[58], frase que recuerda la expresión famosa de Ortega y

Gasset: «La claridad es la cortesía del filósofo». Es difícil imaginar una convicción que contradiga de manera más flagrante ese mandamiento de la cultura occidental moderna que ordena desconfiar de las palabras ya que ellas son capaces de jugar las peores burlas a quien no las maneja con prudencia ni les presta atención suficiente.

Igual que Hayek, Popper pensaba muy mal de los intelectuales. Pero, a diferencia de aquél, no les reprochaba sobre todo el ser «constructivistas» natos, sino su propensión a escribir de manera confusa, creyendo que la tiniebla lingüística era sinónimo de profundidad, algo que había convertido a la filosofía contemporánea poco menos que en una indescifrable logomaquia. Y de otro lado, les censuraba haber sembrado el pesimismo y la crítica más injusta sobre la sociedad occidental de nuestro tiempo, «el mejor mundo que ha existido», inoculando en los jóvenes ese desánimo y desprecio sobre la «sociedad abierta»[59] de nuestros días, la más libre, próspera y justa que haya conocido la humanidad.

En otra ocasión, Popper recordó que ésta era una idea que lo perseguía desde joven: «Más o menos corría el año 1930 cuando hice el siguiente comentario jocoso: “Muchos estudiantes acuden a la universidad no con la idea de que entran en un gran reino del saber, del cual acaso ellos también logren arrancar una pequeña parcela, sino que van a la universidad para aprender a *hablar de manera incomprensible y que cause sensación. Tal es la tradición del intelectualismo*”. En aquel momento hablaba en broma. Más tarde, sin embargo, cuando llegué a profesor universitario, me di cuenta, para mayor espanto mío, de que ésa era la realidad. Por desgracia es así»[60].

No es extraño, pues, que Popper, hiciera críticas durísimas contra algunos intelectuales contemporáneos suyos, como Adorno y Horkheimer, destacados miembros de la llamada Escuela de Francfort. Adorno le parecía un mal imitador de Karl Kraus, alguien «que no tiene nada que decir» y lo dice muy mal, imitando el «oscurantismo hegeliano». Lo califica de esnob cultural, enemigo de la claridad pues pedía «más oscuridad» a la cultura y era un desesperado que despotricaba contra el mundo actual sin ofrecer alternativa alguna. Considera a Horkheimer más serio, pero negativo, ya que se oponía «a reformar el sistema actual». Añade que los escritos de la Escuela de Frankfort son «el opio de los intelectuales de Raymond Aron»[61].

Pese a todo ello, piensa que los intelectuales podrían prestar un servicio a la humanidad si rectificaran radicalmente su manera de ser: «*Why do I think that we, the intellectuals, are able to help? Simply because we, the intellectuals, have done the most*

terrible harm for thousands of years. Mass murder in the name of an idea, a doctrine, a theory, a religion —that is all our doing, our invention: the invention of intellectuals. If only we would stop setting man against man —often with the best intentions— much would be gained. Nobody can say that it is imposible for us to stop doing this» («¿Por qué pienso que los intelectuales podríamos ayudar? Simplemente porque nosotros, los intelectuales, hemos hecho daños terribles por miles de años. Asesinatos colectivos en nombre de una idea, de una doctrina, de una teoría, de una religión, ésa es nuestra obra, nuestra invención: la invención de los intelectuales. Si sólo dejáramos de enfrentar a los hombres entre sí —a veces con las mejores intenciones— ganaríamos mucho. Nadie puede decir que sea imposible dejar de hacerlo»)[62].

Popper fue víctima de este grave error: el menosprecio de la forma expresiva. Es verdad, su creencia de que el lenguaje no puede ser un fin en sí mismo, ni siquiera una preocupación hegemónica, sin que se produzca una distorsión profunda en el contenido de una ciencia, algo que es razonable no identificar absolutamente con el lenguaje en que ella se expresa, no puede ser más atinada. Esta identidad forma-contenido no existe ni siquiera donde parecería que es inevitable, en la literatura, pues, como escribió el poeta catalán Gabriel Ferrater, no se puede confundir la *terza rima* dantesca con los tormentos del infierno. Y es verdad, también, que esta creencia inmunizó a Popper contra la tentación, a la que sucumbieron muchos intelectuales ilustres de su tiempo, de relegar los grandes temas por los accesorios —que es lo que son, en última instancia, los asuntos relativos a la expresión formal de una ciencia o filosofía. El pensamiento de Popper siempre ha girado en torno a lo fundamental, las grandes cuestiones, la verdad y la mentira, el conocimiento objetivo y el mágico o religioso, la libertad y la tiranía, el individuo y el Estado, la metafísica y la ciencia, como en los grandes clásicos. Pero, no hay duda, este pensamiento se vio afectado por esa subestimación de la naturaleza de las palabras, por el temerario supuesto de que se las puede usar como si ellas no tuvieran importancia.

Las palabras siempre importan. Si se las subvalora, pueden vengarse, introduciendo la ambigüedad, la anfibología, el doble o triple sentido en ese discurso que aspira a ser aséptico y unívoco. La reticencia de Popper a considerar el lenguaje como una realidad autónoma, con sus propios impulsos y tendencias, ha tenido consecuencias negativas en su obra, la que, a ratos, a pesar de su trascendencia conceptual, adolece de imprecisión y aún de confusión. Sus nomenclaturas y fórmulas no son siempre felices, pues se prestan a malentendidos. Llamar «historicismo» a la visión totalitaria de la historia o al simple ideologismo es discutible, ya que sugiere una recusación de la historia a secas, o poco menos, algo que está lejos de la filosofía popperiana. Aún más objetable es el empleo de las

expresiones «ingeniería fragmentaria» e «ingeniería utópica u holística» para lo que, más sencillamente, podría llamarse «reformismo» y «radicalismo» (o «actitud liberal» y «actitud totalitaria»). Hayek, por ejemplo, criticó el uso de la palabra «ingeniero» para señalar al reformador social por la asociación inconsciente con el vocabulario comunista ya que Stalin definía a los escritores como «ingenieros de almas». Y, sin duda, hay una contradicción evidente en que llame «ingeniero» al reformador social el filósofo que ha criticado de manera tan persuasiva la idea de «planificación», es decir, aquella ilusión de organizar desde un poder central la sociedad, algo que conduce, a la corta o a la larga, al recorte y desaparición de las libertades. Y no menos confusa resulta la defensa del *protectionism* que hace Popper en *The Open Society and its Enemies* (vol. I, cap. VI) pues parecería estar justificando el intervencionismo estatal en la vida económica; claro que no es el caso ya que él explica que es a la «defensa de la libertad» a lo que se refiere, pero el peligro de confusión no existiría si hubiera usado una palabra más apropiada que aquélla.

Es bueno que una filosofía, o una ciencia, no se agoten en el análisis de los lenguajes que utilizan, porque ese camino lleva por lo general a un bizantinismo estéril. Pero es imprescindible que todo pensador conceda al instrumento en que se expresa la atención necesaria a fin de ser, en cada uno de sus textos, el dueño de las palabras, el gobernante de su propio discurso, y no un servidor pasivo del lenguaje. La obra de Popper, una de las más sugestivas y renovadoras de nuestro tiempo, tiene esa mácula: las palabras, desdeñadas por él, enmarañan y tergiversan a veces las ideas que el autor no supo expresar siempre con el rigor y los matices que su hondura y originalidad exigían.

Alguien que estaba en las antípodas de Popper, en lo que a concepción del discurso se refiere, Roland Barthes, escribió: «En el orden del saber, para que las cosas se vuelvan lo que ellas son, lo que ellas han sido, hace falta ese ingrediente, la sal de las palabras. Es el gusto de las palabras lo que hace que el saber sea profundo, fecundo»[63]. En el lenguaje funcional de Popper no hay esa sal de las palabras, ese perfecto ajuste entre el contenido y el continente del discurso que era, paradójicamente, lo que él pretendía con su ideal del lenguaje «sencillo y lúcido» en el que las palabras no importaran. En sus libros, aun en aquellos donde es más evidente la hondura de su reflexión y su sabiduría, se advierte siempre un desfase entre la riqueza de un pensamiento que nunca acaba de llegar a nosotros en toda su esplendor, sino frenado, mermado y hasta embarullado por la relativa indigencia y el enrevesamiento de la escritura. A diferencia de un Ortega y Gasset cuya buena prosa vestía tan bien a sus ideas que las mejoraba, la opaca y zigzagueante de Popper a menudo desmerece a las suyas.

La aproximación de Popper a Roland Barthes no es del todo caprichosa. En lo que concierne al lenguaje, ambos representan dos extremos punibles, dos excesos que se pagan caro. A diferencia de Popper, quien creía que el lenguaje no importaba, Barthes consideró que, a fin de cuentas, lo único que importaba era el lenguaje, ya que éste es el *centro del poder*, de *todo poder*. Ensayista de un talento inmenso, pero frívolo, que se contemplaba y gozaba de sí mismo, que se exhibía y se desvanecía en aquella palabrería —el discurso, el texto, el lenguaje, la lengua, etc.— que describía con tanta brillantez y tantos sofismas, Barthes llegó a afirmar —a «demostrar»— que no eran los hombres los que hablaban sino el lenguaje el que hablaba a través de ellos, modelándolos y sometiéndolos a una sinuosa e invisible dictadura: «... la lengua [...] no es ni reaccionaria, ni progresista; ella es, muy simplemente, fascista; porque el fascismo no consiste en impedir decir, sino en obligar a decir»[64]. De esta dictadura sólo se emancipan, de modo transitorio, aquellas obras literarias que rompen con el lenguaje entronizado y entronizan uno nuevo. La libertad, según Barthes, sólo puede existir *hors du langage*. (¿Los hombres más libres serían, pues, los autistas y los sordomudos?). Cuando uno extracta el pensamiento de Barthes, apartándolo de los hermosos textos que escribía, su superficialidad, su ligereza, su carácter provocador y juguetón, su humor, muy a menudo su vacío, saltan a la vista. Pero cuando uno se enfrenta a él en los textos originales, embellecidos por la elegancia de la prosa, la maestría en la matización, la sutileza hechicera de la frase, tiene la sensación de la profundidad, de la verdad trascendente: bello espejismo retórico.

Porque no es verdad que el asiento de todo poder sea el lenguaje. ¡Vaya tontería! El verdadero poder mata y las palabras, a lo más, aburren, hipnotizan o escandalizan. La buena prosa, el iridiscente estilo que tenía dio al pensamiento fugaz de Roland Barthes una apariencia de penetración y permanencia, en tanto que el ambicioso y profundo sistema de ideas de Karl Popper se ha visto de algún modo constreñido y rebajado por una expresión que nunca estuvo a la altura de aquello que expresaba. Porque, aunque las ideas no están hechas sólo de palabras, como creía Barthes, sin las palabras que las encarnen y comuniquen debidamente, las ideas no serán nunca todo lo que ellas pueden ser.

LA VOZ DE DIOS

Si alguien confeccionara un libro de idiotismos contemporáneos para uso de intelectuales políticamente correctos, semejante al *sottissier* del siglo XIX que compuso Flaubert, dos mandatos deberían encabezarlo: a) atacar la sociedad de consumo, y b) señalar a la televisión como fuente de incultura, violencia y estupidez masificadas.

Desde luego, es un derecho inalienable de todo el mundo condenar el consumismo, pero, a condición de ser coherentes, los condenadores deben aceptar que esa sociedad austera que proponen, donde la gente sólo compraría lo indispensable para su supervivencia, sin productos superfluos —es decir, casi sin industrias— sería un mundo primitivo, de muchedumbres desocupadas y hambrientas, a merced de las plagas y la ley del más fuerte, en el que la precariedad de la existencia no dejaría mucho tiempo para la vida espiritual ni intelectual a la inmensa mayoría de los mortales. El retorno a la tribu se habría consumado. Porque la escueta verdad es que, mientras más consuman los ciudadanos los productos industriales —si son superfluos o indispensables es algo que en una sociedad abierta sólo corresponde decidir al propio consumidor— habrá más puestos de trabajo, educación más extendida y mejor, y más ocio, pues sin ellos no hay vida espiritual o intelectual que valga.

El tema de la televisión es infinitamente más espinoso que el del consumismo. No hay duda que representa un poder colosal en la sociedad de nuestros días y que ella ha contribuido de manera decisiva a crear la «sociedad del espectáculo» que yo mismo he criticado con alarma[65]. Popper creía que, en nuestros días, la televisión es el poder «más importante de todos», al extremo de que parecería «que ella haya reemplazado a la voz de Dios». Estas afirmaciones aparecen en uno de los últimos textos que escribió, comentando los análisis del psicólogo John Condry sobre el efecto que en los niños de Estados Unidos tenía la televisión. Ambos fueron reunidos en un libro por la editorial Anatolia, en Francia, con este título beligerante: *La Télévision: un danger pour la démocratie (La televisión: un peligro para la democracia)*[66].

Diré rápidamente, como espero que haya quedado documentado en estas páginas, que tengo a Karl Popper por el pensador más importante de nuestra época, que he pasado buena parte de los últimos treinta años leyéndolo y estudiándolo y que si me pidieran señalar el libro de filosofía política más fecundo y enriquecedor del siglo XX no vacilaría un segundo en elegir *La sociedad abierta y sus enemigos*. Diré también que mi admiración por ese intelecto extraordinario hizo que me temblaran las piernas el día que Pedro Schwartz, su discípulo, me llevó a visitarlo a su ordenada casita de Kensley, en las afueras de Londres, donde lo escuché, conmovido, hablar con entusiasmo de Kant y del siglo XXI. Aunque confesaré que la emoción cedió a la sorpresa cuando pasamos de la filosofía y la historia a la literatura y oí a sir Karl despotricar de Kafka y de sus compatriotas Musil y Roth y explicarnos que, a esa literatura enfermiza y aburrida, él prefería las novelas sanas y amenas de Trollope. Una de mis mejores experiencias intelectuales fue participar en un «Encuentro con Karl Popper» en Santander, en agosto de 1991,

cuando el filósofo celebraba sus 89 años, y, durante una mesa redonda, cambiar algunas ideas con él.

Un gran filósofo tiene todo el derecho del mundo a sus gustos literarios, pero ¿es concebible que el más intransigente defensor de la libertad individual contra los abusos e intromisiones del Estado proponga, como remedio para los males que acarrea la televisión a la sociedad abierta, un sistema corporativo de licencias y controles a fin de evitar que los productores de programas y películas sigan alimentando la pequeña pantalla con tres venenos: «la violencia, el sexo y el sensacionalismo»?

Popper sostiene que la democracia no sobrevivirá si no somete la televisión a un control efectivo que reduzca el poderío ilimitado que hoy ejerce en la forja del medio ambiente cultural y moral. Su diagnóstico se apoya en las investigaciones del profesor Condry, que, desde luego, ponen los pelos de punta: los niños norteamericanos ven un promedio de cuarenta horas de televisión semanales — cuatro a cinco de lunes a viernes y siete a ocho sábados y domingos— y esta dependencia provoca en ellos múltiples trastornos físicos, morales e intelectuales: baja del metabolismo, obesidad, pasividad, anomia ética, conducta agresiva, visión estereotipada de los valores, indiscriminación entre fantasía y realidad, solipsismo vital. Entre todos estos efectos, Popper destaca el que le parece más pernicioso: la incitación a la violencia. Y, recordando que la civilización consiste esencialmente en reducirla, propone atacar el mal de raíz.

Su receta va contra todos los postulados liberales antiestatistas y anticontrolistas y coincide a pie juntillas con las teorías constructivistas e intervencionistas de socialdemócratas, socialistas y comunistas (ésas que *La sociedad abierta y sus enemigos* demolió). Ella consiste en impartir una formación profesional obligatoria a todos los aspirantes a producir programas televisivos, que permitiría al Estado aleccionarlos «sobre el rol fundamental de la educación» y la manera «como los niños reciben las imágenes, como absorben lo que la televisión les presenta y como tratan de adaptarse a un ambiente marcado por la televisión». Así instruidos, recibirían «una patente, brevete o licencia», sin lo cual no podrían trabajar en la televisión y que les sería suspendido o cancelado si violaran, en el ejercicio de su profesión, ese «juramento ético», semejante al de Hipócrates de los médicos, que harían al inicio de su actividad profesional. Una «orden» o corporación igual a la que agrupa a los notarios o a doctores en medicina se encargaría de velar por la correcta aplicación de este código de consulta.

Uno siente escalofríos imaginando lo que ocurriría si la propuesta de Popper

prosperara y todas las sociedades abiertas la hicieran suya. A partir de ese momento, ellas serían bastante menos abiertas, desde luego. Acaso, en sus programas televisivos habría menos dosis de esa violencia que personifican las películas de Tarantino o la serie de James Bond. Pero ¿y qué de la *otra* violencia que vendría a reemplazarla? La de la mediocridad y la asfixia del talento que acarrea toda burocratización de una actividad creativa, la de la exclusión de todo espíritu contestatario o rebelde y la censura para todo experimento o búsqueda de lo nuevo. La televisión resultante sería, acaso, tan sana y pacífica como las que campean en China Popular, Cuba o Corea del Norte, o la que distraía a los televidentes de la España franquista o el Chile de Pinochet, donde sólo profesionales debidamente acreditados por el Estado —a través de una «orden» corporativa, siempre— podían producir películas y programas que debían ser confeccionados según un código estricto, a fin de defender a la sociedad contra sus enemigos. ¿Resolvería esto el problema o resultaría el remedio peor que la enfermedad?

El problema existe, desde luego, y no hay duda que se ha agravado con el desarrollo formidable de las nuevas tecnologías de la comunicación, porque es verdad que la televisión, y ahora el internet y las llamadas redes sociales, ejercen una influencia sin precedentes en la vida moderna. Y es imprescindible tomar ciertas precauciones para que, por ejemplo en lo que concierne a los niños, aquélla no sea nefasta. Es legítimo que se establezcan horarios para la difusión de determinadas películas o programas cuyo contenido puede ser nocivo para televidentes de pocos años y que ellos vengan etiquetados de modo que los padres de familia puedan decidir la conveniencia o inconveniencia de que sus hijos los vean, aunque, de hecho, con la revolución audiovisual de nuestros días esas precauciones pueden resultar inútiles. En todo caso, si aquellas limitaciones fueran hasta el extremo de proveer al Estado de una coartada para controlar los medios audiovisuales, el resultado sería, inevitablemente, la instrumentalización de éstos por quien ejerce el poder en derecho propio, es decir, una violencia tan destructiva para el espíritu y la moral como la que se quiere erradicar.

Nos guste o no, la televisión, el internet y las redes sociales están aquí y tienen para rato. Carece de sentido preguntarse si hubiera sido mejor que todo ello no fuera inventado. Digan lo que digan las estadísticas, yo tengo la sospecha de que, como ocurre con los libros, la tan mentada violencia aparece en las pantallas más como un efecto que como una causa de la violencia que hace estragos en la sociedad y que, por lo tanto, no es cerrándole el acceso a las pantallas, sino cegando sus raíces en la vida verdadera y mediante la educación, como se la combatirá eficazmente. Éste es un tema complejo, desde luego, y acaso tenga que

ver mucho más con esos fondos sucios y violentos de que —pese a lo que creía ese hombre bueno y sabio que fue sir Karl Popper— también está hecha el alma humana, que con los malos ejemplos que acarrearán las ficciones de la literatura, el cine, la televisión y el internet.

En todo caso, no es el exceso de competencia sino su escasez lo que impide que la televisión produzca programas más originales y creativos y que abunden en ella la estupidez y la chatura. Si hubiera en ella la diversidad y los matices que existen en los libros, las revistas, los periódicos y (en algunos países) en las estaciones de radio, los espíritus refinados, exquisitos, exigentes y extravagantes encontrarían en la pequeña pantalla lo que ahora brilla en ésta por su ausencia. La desaparición de las fronteras mediáticas y el reinado de las grandes autopistas de la información (y del entretenimiento y la ficción) podrían tal vez ir acercándonos a ese ideal.

Raymond Aron (1905-1983)

Era un hombre bajito y narigón, de orejas grandes, ojos azules y mirada melancólica, sumamente cortés. Había nacido en una familia judía laica, integrada y bastante próspera; pasó su infancia en Versalles, en una casa con cancha de tenis, actividad que practicó con cierto éxito en sus años mozos, hasta que su vocación intelectual lo alejó de los deportes. Pero siguió siendo un entusiasta del rugby, aunque sólo por la televisión. En la École Normale, donde estudió en los años veinte, sacaba las mejores notas de su promoción, pero era tan discreto y prudente en las discusiones que su amigo y condiscípulo Jean-Paul Sartre un día lo apostrofó así: «*Mon petit camarade, pourquoi as-tu si peur de déconner?*» («Compañerito, ¿por qué tienes tanto miedo de meter la pata?»). Sartre no conoció nunca ese temor y, a lo largo de su vida, la metió muy a menudo, con toda la fuerza de una inteligencia que disfrazaba de verdades los peores sofismas. Raymond Aron, en cambio, persistió hasta el final de esa fecunda existencia que terminó a fines de septiembre de 1983, en el Palacio de Justicia de París, donde había ido a defender a su amigo Bertrand de Jouvenel en un juicio de difamación, opinando siempre con el mismo tino y la buena crianza de su juventud, salvo, tal vez, durante la Revolución estudiantil de Mayo de 1968, el único acontecimiento que lo exasperó hasta sacarlo de sus casillas.

Muy joven se interesó por la filosofía alemana, aprendió el alemán, y en 1930, al terminar sus estudios en la École Normale, partió a la tierra de Goethe. Estuvo de lector en Colonia un par de años, y luego, otros dos, en la Französische Akademiker-Haus en Berlín. Allí se encontraba en 1932, el año del triunfo electoral de Hitler. Algún tiempo después, le tocó presenciar junto a su amigo el historiador Golo Mann el auto de fe en el que los nazis quemaron millares de libros «degenerados» en las puertas de la Universidad de Humboldt. Estos traumáticos acontecimientos políticos no lo distrajeron de su trabajo intelectual, del que resultarían, a su vuelta a París, dos libros claves de filosofía y sociología que introdujeron en Francia a pensadores como Dilthey, Simmel, Husserl, Heidegger y Max Weber: *Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine* y, sobre todo, su tesis doctoral, *Introduction à la philosophie de l'histoire* (ambos de 1938).

Fue un pensador algo excéntrico en la tradición cultural de Francia, que idolatra los extremos: liberal y moderado, un adalid de esa virtud política sajona, el sentido común, un amable escéptico que sin mucha fortuna, pero con sabiduría y lucidez, defendió durante más de medio siglo, en libros, artículos y conferencias — en la cátedra y en los periódicos —, la democracia liberal contra las dictaduras, la tolerancia contra los dogmas, el capitalismo contra el socialismo y el pragmatismo

contra la utopía. En una época fascinada por el exceso, la iconoclasia y la insolencia, la sensatez y urbanidad de Raymond Aron resultaban tan poco vistosas, tan en contradicción con el torbellino de las modas frenéticas, que incluso algunos de sus admiradores parecían secretamente de acuerdo con esa fórmula malévola acuñada por alguien en los años sesenta según la cual «era preferible equivocarse con Sartre que tener razón con Aron». Durante los años cincuenta y sesenta, en medio de los tumultos intelectuales de Francia, donde la izquierda ejercía el monopolio de la vida cultural, Raymond Aron fue una especie de exiliado interior en su propio país; luego, a partir de los setenta, cuando sus predicciones y análisis sobre el comunismo, la URSS y sus países satélites se confirmaron, fue siendo reconocido hasta obtener con sus *Memoires* (1983) un éxito poco menos que unánime. Pero pasajero. Aunque esta reivindicación debió complacerle, no lo mostró: estaba demasiado concentrado en la redacción de su última obra maestra: los dos gruesos volúmenes de *Penser la guerre: Clausewitz* (1976).

Era un intelectual desapasionado, de inteligencia penetrante aunque sin brillo, de prosa clara y fría, capaz de reflexionar serenamente sobre los temas más candentes y comentar la actualidad con la misma lucidez y distancia con que disertaba en su cátedra de la Sorbona sobre la sociedad industrial o sus maestros Montesquieu y Tocqueville. Pero, a veces, podía ser un mago de la ironía y del sarcasmo, como en su conferencia con motivo del 150 aniversario del nacimiento de Marx, pronunciada en la UNESCO en plena Revolución de Mayo de 1968, donde dijo que los estudiantes berlineses preparaban la sociedad pacífica del futuro marxista «defenestrando a sus profesores». Lo único que solía impacientarlo era, como al Monsieur Teste, de Valéry, la *bêtise* o estupidez humana. Una vez, comentando la demagogia populista del movimiento de Poujade, escribió: «*Quand ça devient trop bête, je cesse de comprendre*» («Cuando la idiotez prevalece, yo dejo de entender»)[67].

Con él desapareció uno de los últimos grandes intelectuales europeos, y uno de los más accesibles a los profanos, un moralista, filósofo y sociólogo del más alto nivel que, al mismo tiempo, ejercía el periodismo y tuvo el talento —hoy rarísimo entre los intelectuales— de elevar el comentario de actualidad a la categoría de ensayo creativo y de dotar al tratado universitario y la reflexión sociológica o histórica de la claridad de una buena cuartilla periodística. Profesor del Collège de France, el articulista que por más de medio siglo comentó el acontecer político semanal primero en *Combat*, luego en *Le Figaro* y después en *L'Express*, constituyó una viviente negación de la supuesta incompatibilidad entre el especialista y el divulgador. Los intelectuales son hoy, y escriben para, especialistas: entre su saber enclaustrado tras retóricas a menudo esotéricas y el producto intelectual cada vez

más barato e insolvente que llega al gran público a través de los medios de comunicación, el abismo parece insalvable. Una proeza de Raymond Aron fue haber sido a lo largo de su vida un puente tendido entre ambas orillas de ese precipicio que crece de manera pavorosa.

Hubo en él un incansable trabajador al que la vida obligó continuamente a hacer pasar sus ideas por la prueba de la realidad. Intelectual germanófilo desde sus años de estudiante, le tocó vivir en un país donde, a la vez que se familiarizaba con la sociología y filosofía alemanas, el desarrollo del nazismo y su captura del poder lo llevaron a descubrir su propia situación de judío de la que apenas había sido consciente. El judaísmo de Raymond Aron requiere párrafo aparte. Al igual que sir Isaiah Berlin, a quien lo unen tantas posiciones y actitudes, sus ideas al respecto son aleccionadoras en un tema distorsionado con frecuencia por la pasión y el prejuicio. Nacido y educado en una familia que había dejado de practicar la religión, asimilada, agnóstico él mismo (sus padres no lo llevaron nunca a una sinagoga), Aron censuró a menudo la intolerancia religiosa y el extremismo nacionalista de quienes llamaba, no sin humor, sus «correligionarios» judíos. Siempre descreyó del «pueblo elegido» y «la historia sagrada» del Antiguo Testamento. Pero cuando, en 1967, en una conferencia de prensa el general De Gaulle llamó a los judíos «pueblo de élite, orgulloso, seguro de sí mismo y dominador», Aron respondió con un libro que es una de las más inteligentes descripciones de la condición judía y la problemática israelí: *De Gaulle, Israel et les Juifs* (1968).

Entre los homenajes que se le tributaron a su muerte, *Libération* afirmó que «Raymond Aron salvó a la derecha de naufragar en la cojudez (*la connerie*)». Ah, la manía clasificatoria de los franceses y su izquierdismo a veces tan barato... Clasificar así borra el matiz, que en Aron se confundía con la esencia de lo que pensaba. Citando a Ortega y Gasset, dijo alguna vez que la derecha y la izquierda eran «dos hemiplejias equivalentes». Considerado un derechista, lo fue de una manera muy particular, es decir, muy liberal. Luego de la derrota de Francia en 1939, fue uno de los primeros intelectuales en partir a Londres a afiliarse en las Fuerzas Francesas Libres, pero el general De Gaulle no lo dejó ser un combatiente, como pretendía, y lo hizo director en jefe de la revista de la resistencia, *La France Libre*. Su adhesión a De Gaulle resultó siempre independiente, recelosa y crítica; a menudo, se convirtió en un censor severo de la Quinta República y del propio general, a los que acusaba de autoritarios. Luego de la Revolución estudiantil de 1968, a la que se opuso con un apasionamiento raro en él, escribió, en *La Révolution introuvable* (1969): «... no soy gaullista, y continuó sin serlo y gozando de la antipatía particular del general De Gaulle...»[68].

De otro lado, fue el primer intelectual que se atrevió a afirmar que la independencia de Argelia era inevitable, en *La Tragédie algérienne* (1957), libro escrito en una época en que casi toda la izquierda francesa, incluido el partido socialista, guardaba una posición reaccionaria y nacionalista sobre el tema. Michel Winock ha reseñado el escándalo que provocó, en la prensa de derecha, esta toma de posición de Raymond Aron en contra del nacionalismo patrioter que reclamaba en Francia, del socialismo a la extrema derecha, el mantenimiento de Argelia dentro de la soberanía francesa y el exterminio del FLN insurrecto[69]. Las ideas de Aron eran coherentes e indiscutibles: no es idóneo defender, de un lado, el liberalismo y la democracia, y, de otro, una política imperialista y colonial contra un pueblo que reclama su derecho a ser independiente. Es verdad que, cuando Francia invadió y ocupó Argelia, en el siglo XIX, la Francia más progresista (toda Europa, en verdad) creía que «colonizar» era asegurar el progreso a sociedades que vivían en el oscurantismo feudal, luchar contra la esclavitud, llevarles la filosofía de las luces, la alfabetización, la técnica y la ciencia modernas, en fin, todos los mitos que servían para dar buena conciencia a las potencias coloniales. Pero, en el siglo XX, aquellas patrañas habían sido desmentidas por una realidad cruel y flagrante —la explotación cruda y dura de los colonizados por la política racista, discriminadora y abusiva de los colonos— y Aron lo explicaba con su objetividad e inteligencia habituales: Francia, campeona de las libertades, no podía negar a los argelinos su derecho a crear un Estado propio y a elegir sus gobiernos.

Prácticamente toda la derecha en Francia se sintió traicionada por quien creía su mejor vocero intelectual. Los insultos llovieron sobre Aron, llamándolo «un intelectual cerebral desprovisto de humanidad» (D. Arlon), condenando «su estoicismo estadístico de corte glacial» (Jules Monnerot), su «realismo disecado» (G. Le Brun Keris) y su «claridad helada» (François Mauriac). Otros lo acusaron de haberse convertido en «el portavoz del gran capital» norteamericano y no faltaron los ataques antisemitas, como el de *Réveil de la France*, que, comparándolo con Mendès France y Servan-Schreiber (también de origen judío) se lamentaba «de esos franceses que todavía no se acostumbran a Francia»[70].

EL OPIO DE LOS INTELECTUALES

Pero Raymond Aron estuvo sobre todo enfrentado a los pensadores radicales de izquierda de su generación. Fue un impugnador tenaz y, durante muchos años, casi solitario, de las teorías marxistas y existencialistas de Sartre, Merleau-Ponty y Louis Althusser, como lo prueban sus polémicas, ensayos y artículos reunidos en los volúmenes *Polémiques* (1955)[71] y *D'une sainte famille à l'autre* (1969)[72] y su espléndido análisis del marxismo y la cultura de 1955, *El opio*

de los intelectuales, que François Furet definió muy bien como «un libro de combate y de filosofía».

En él, este «liberal incorregible», como se llama a sí mismo, pasa revista a las actitudes de los intelectuales frente al poder y al Estado desde la Edad Media y describe las cercanías y diferencias entre el intelectual sometido en la Unión Soviética a los dogmas del partido comunista y el intelectual «escéptico», su manera característica de decir «libre»: «Hagamos votos por la venida de los escépticos si son ellos quienes apagarán el fanatismo»[73].

Para Aron, el marxismo es, como lo fue el nazismo, una típica «religión secular» de nuestro tiempo, definición que él usó por primera vez en unos artículos publicados en *La France Libre* en 1944. Entre las páginas más interesantes está la minuciosa explicación que hace de la dogmática en la que se ha convertido el marxismo, cuyo mentor había llamado a la religión «el opio de los pueblos». Sus semejanzas con la Iglesia católica son grandes, por lo menos en la apariencia: ambos comparten el mesianismo optimista —la sociedad sin clases será el fin de la historia e iniciará una era paradisíaca de paz y justicia para toda la humanidad—, el dogma ideológico según el cual la historia es obra de la lucha de clases y el partido comunista su vanguardia, guerra en la que el proletariado representa a los justos, salvadores del bien y el instrumento gracias al cual la burguesía explotadora será derrotada y los últimos pasarán a convertirse en los primeros. El libro fue escrito cuando los «curas obreros», que habían tendido un puente entre el catolicismo y el comunismo, acababan de ser llamados al orden por el Vaticano y Raymond Aron hace una descripción sutil de esos creyentes, cuyo vocero principal era la revista *Esprit*, que creían compatible el marxismo y el cristianismo y figurarían entre los más activos «compañeros de viaje» de los comunistas. Su alianza, según Aron, implicaba una contradicción insoluble porque la Iglesia, lo quisiera o no, siempre «consolida la injusticia establecida» y «el opio cristiano vuelve al pueblo pasivo» en tanto que «el opio comunista lo incita a rebelarse» (p. 300). Pero, por lo menos en algo las dos religiones —la sagrada y la secular— se parecen, pues «la religión estalinista», como la cristiana, justifica todos los sacrificios, excesos y abusos en nombre del paraíso, «un porvenir que se aleja a medida que se avanza hacia él, momento en que el pueblo recogerá el fruto de su larga paciencia» (p. 301).

Dicho todo esto, conviene precisar que *El opio de los intelectuales*, más que contra los comunistas, está escrito contra los criptocomunistas, compañeros de viaje o tontos útiles representados en la Francia de la posguerra por los cristianos de izquierda y los existencialistas, sobre todo Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-

Ponty, contra los cuales las críticas del ensayo son incisivas.

Aron muestra que tanto la derecha como la izquierda viven en su seno tantas divisiones que es irreal hablar de una izquierda unida, heredera de la gran revolución del 1789, laica y a favor de una cultura igualitarista y liberal. Y que, entre las fuerzas de izquierda, el problema está centrado en el tema de la libertad. Recuerda que en Inglaterra, los laboristas, en el Gobierno desde 1945, han hecho grandes reformas sociales «arruinando a los ricos» sin por ello arrasar con las libertades públicas, en tanto que el estalinismo las desapareció al extender el control del Estado sobre toda la vida económica.

Describe el fracaso de la IV República, en la que el gaullismo fue derrotado en las urnas. El mito de la revolución, encarnado en la URSS, había seducido a un grupo numeroso de intelectuales, como demuestra la polémica de 1952 entre Sartre y Francis Jeanson de un lado y, del otro, Albert Camus, sobre los campos de concentración en la Unión Soviética. La posición de Aron, muy próxima a la de este último, es muy crítica con Sartre, quien no negaba que existiera el Gulag — todavía no se había hecho pública esta denominación que difundiría años después Alexandr Solzhenitsyn— pero lo justificaba, pues, a su juicio, la URSS, pese a todo, representaba la defensa del proletariado en su lucha a muerte con la burguesía. Aron subraya la paradoja de cómo la violencia seduce cada vez más profundamente a la clase intelectual, al mismo tiempo que, en la realidad política de Francia, la revolución se va alejando y eclipsando. Y se pregunta si esta pasión por la violencia no tiene mucho de común con el atractivo que ella ejerció siempre sobre el extremismo de la derecha europea, es decir, el fascismo y el nazismo.

El más persuasivo y brillante de los temas desarrollados en *El opio de los intelectuales* es el de «El mito del proletariado», a quien Marx atribuía la función de salvar a la humanidad de la injusticia y la explotación y de establecer una sociedad sin clases, justa y libre de contradicciones. Aron señala el origen mesiánico, judeo-cristiano, de esta convicción, acto de fe que carece de fundamento científico. ¿Por qué sería la clase obrera la única capaz de salvar a la humanidad? Por lo pronto, la condición obrera en el año 1955 es muy distinta de la de los obreros en la juventud de Marx de mediados del siglo XIX, y, de otra parte, los niveles de vida y los derechos de los trabajadores industriales en países como los Estados Unidos, Suecia, Gran Bretaña, diferentes entre sí, son también enormemente superiores si se los compara con los de los países atrasados y del tercer mundo.

Tampoco es cierto que, al llegar al poder en la URSS, los obreros se hayan «liberado»: siguen siendo esclavos, ya no de los capitalistas, pero sí de los

dirigentes políticos autoproclamados representantes de la Historia, que les pagan salarios misérrimos, no les admiten sindicatos independientes y reprimen cualquier protesta obrera como un crimen político. Aron ironiza sobre los intelectuales existencialistas y cristianos, muchos de los cuales no habían visto un obrero en su vida y vivían en las sociedades libres y afluentes del Occidente, difundiendo el mito del proletariado luchador y revolucionario en países donde la mayoría de los obreros aspiraba a cosas menos trascendentes y más prácticas: tener casa propia, un coche, seguridad social y vacaciones pagadas, es decir, aburguesarse. Las verdaderas víctimas de la injusticia social en el presente, afirma, son los judíos y otras minorías víctimas del prejuicio racial, los semiesclavos de los países africanos y del Medio Oriente, los campesinos y siervos de los latifundios en el tercer mundo.

Capítulo soberbio del *Opio de los intelectuales* es también el titulado «Hombres de Iglesia y hombres de fe», que estudia al comunismo como una religión secular, con sus ortodoxias y heterodoxias, sus sectas, desviaciones y su inquisición. Es de singular relevancia su interpretación de los «juicios estalinistas» de los años treinta en los que Kamenev, Bukharin, Zinoviev y otros compañeros de Lenin fueron obligados a declararse «agentes de Hitler y de la Gestapo» antes de ser ejecutados. Resulta increíble que filósofos respetables, como Merleau-Ponty en su libro *Humanisme et terreur*, validaran esas monstruosidades jurídicas — verdaderos asesinatos legales — en nombre de la «verdad esencial» de la lucha de clases y del partido comunista como representante y vanguardia del proletariado. Hay que señalar que, a diferencia de Sartre, Merleau-Ponty cambió luego de opinión y rompería con aquél precisamente a raíz de su perseverante defensa del marxismo como «el horizonte insuperable de la historia de nuestro tiempo». Su libro, *Les aventures de la dialectique* (1955), es una crítica severísima del ensayo de Sartre sobre *Les communistes et la paix*, al que Simone de Beauvoir respondió con un panfleto no menos virulento: *Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme* (1955). Aron hace una implacable autopsia de la falacia que es considerar al partido comunista — «la historia sagrada» la llama —, con sus idas y venidas, sus contradicciones y cambios de conducta política, sus abjuraciones y represiones, el eterno representante de la verdad histórica y la justicia social.

En «El sentido de la historia» refuta la idea de «los hombres de Iglesia» y «los hombres de fe» de que la historia tenga un sentido unívoco y que desaparecerá con la lucha de clases, cuando no exista más la explotación del hombre por el hombre. El «fin de la historia», afirma, es una idea religiosa, y, de otro lado, es simplista creer que el motor de la historia sea sólo el conflicto entre burguesía y proletariado, ignorando la multiplicidad de factores sociales,

culturales, tradicionales, religiosos, costumbristas, psicológicos, familiares y personales, aparte de los económicos, sin los cuales sería imposible entender hechos históricos como la batalla de Austerlitz o el ataque de Hitler a la URSS en 1941. Sólo «un acto de fe» puede llevar a un filósofo —se refiere siempre a Merleau-Ponty—, una vez que el partido comunista toma el poder, a aceptar lo que antes condenaba: la falta de libertad electoral o de prensa y los atropellos a los derechos humanos, incluida la tortura: «El fin sublime excusa los medios horribles».

Aron critica «la idolatría de la Historia», negando que ésta encierre la explicación absoluta del fenómeno humano. Uno de los mayores aciertos de este ensayo es fundir la sabiduría filosófica y política, el razonamiento sereno y meditado con la actitud polémica y hasta por momentos panfletaria, en relación a la vez con el pasado y la actualidad. Sus páginas siguen siendo un llamado de alerta contra el dogmatismo ideológico destinado a legitimar los mitos marxistas del proletariado, de la revolución y del partido comunista y las supuestas omnisciencia y omnipotencia del Comité Central y el secretario general, introducidas por Lenin y usadas, sobre todo, por Stalin.

Este libro y otros suyos, como *Los marxismos imaginarios* (1969), se empeñaban en ofrecer un contrapeso valiente y razonable a la fiebre ideologizante de la época, mostrando el relativismo y los mitos de las teorías que pretenden respuestas definitivas y absolutas sobre la sociedad y el hombre. Su repercusión, por desgracia, no fue tan grande como merecía, sobre todo entre los jóvenes, porque estos ensayos, como otros que escribió Aron dictados por la actualidad —por ejemplo *La república imperial* y su crítica a los alborotos y la supuesta Revolución estudiantil de Mayo de 1968 en Francia, *La revolución inhallable* (1969)—, se limitaban a desarticular las ideologías en boga, sin oponerles como alternativa una teoría totalizadora, en la que no creía. También en esto era un genuino liberal. En nuestros días, en que una saludable revisión crítica reemplaza a las ilusiones utópicas de los años cincuenta y sesenta, el realismo pragmático y las tesis reformistas y liberales de Raymond Aron deberían encontrar un auditorio más propicio.

LA REVOLUCIÓN INHALLABLE

En mayo de 1968 ocurrieron en Francia unos alborotos estudiantiles en la Universidad de Nanterre, que se extendieron luego a la Sorbona, al resto de universidades del país y a institutos y colegios. Así comenzó «La revolución estudiantil», que tuvo corolario en distintos lugares, por lo que se le dio en el

mundo entero una extraordinaria importancia, algo que, medio siglo después, parece excesivo en comparación con lo que realmente significó: cierta liberación de las costumbres, sobre todo la libertad sexual, la desaparición de las formas de la cortesía, la multiplicación de las palabrotas en las comunicaciones, y no mucho más. No sólo la sociedad francesa siguió igual a lo que era, sino, la propia universidad, en lugar de democratizarse, se volvió más rígida, se desplomaron sus niveles académicos de antaño y sus problemas siguen sin resolverse.

En un primer momento, los sucesos de Mayo del 68 tuvieron el cariz de una revolución libertaria —en todo caso, antiestalinista— en la sociedad francesa, encabezada por los estudiantes. Asistentes y catedráticos, así como empleados universitarios, se sumaron a la rebelión, se ocuparon locales universitarios donde se establecieron comunas, se levantaron barricadas, hubo asambleas casi diarias, tumultuosas, en las que se votaban propuestas simpáticas pero delirantes (los eslóganes más populares eran «la imaginación al poder» y «prohibido prohibir»), y se tomaron teatros y centros culturales. Hasta el Festival de Cannes llegaron los ecos de la movilización provocando un incidente en el que el cineasta Jean-Luc Godard, demolido de un puñetazo en el mentón, fue una de las escasas víctimas de la revuelta. Los esfuerzos de los estudiantes por conectar con el mundo obrero y arrastrarlo a la acción, pese a que los sindicatos comunistas se resistían a ello, tuvieron cierto éxito pues una ola de huelgas paralizó muchas fábricas en diversos lugares de Francia, obligando al partido comunista, que era muy reticente al principio, a declarar una huelga general. En esta curiosa revolución no hubo muerto alguno y sí, en cambio, intensos debates en que trotskistas, marxistas-leninistas, maoístas, fidelistas, guevaristas, anarquistas, cristianos progresistas y toda suerte de grupos y grupúsculos de extrema izquierda (con excepción de lo que Cohn-Bendit, uno de los líderes de Mayo 1968, llamaría «*la crapule stalinienne*», «la crápula estalinista») intercambiaron ideas, proyectos y proclamas incendiarias sin irse a las manos. Todo ello, sin embargo, se eclipsó de manera inesperada cuando, en las elecciones convocadas en plena efervescencia revolucionaria, el partido gaullista arrasó en los comicios y obtuvo su más resonante victoria, confirmando con creces la mayoría absoluta de que ya gozaba en el Parlamento. La famosa revolución se desinfló como por arte de magia, confirmando, una vez más, la tesis de Raymond Aron de que, al igual que en el siglo XIX, también en el XX todas las crisis revolucionarias francesas «son seguidas, después de la fase de las barricadas o de las ilusiones líricas, por una vuelta aplastante del partido del orden»[74].

Ni qué decir que la «Revolución de Mayo», en la que se quiso ver la materialización de las tesis sociológicas de Herbert Marcuse, contó con el apoyo

prácticamente unánime de la clase intelectual, encabezada por Sartre, Simone de Beauvoir, Althusser, Foucault, Lacan, con manifiestos, conferencias, visitas a las barricadas y hasta el asalto simbólico de un grupo de escritores a un hotel. La excepción fue Raymond Aron que, desde el primer momento, se pronunció de manera terminante —y, por única vez en su vida, enfurecida— en contra de lo que le parecía no una revolución sino su caricatura, una comedia bufa de la que no iba a resultar cambio alguno en la sociedad francesa y sí, más bien, la destrucción de la universidad y de los progresos económicos que estaba haciendo Francia. Recibió tan duras críticas de Sartre por esto que un grupo de intelectuales encabezados por Kostas Papaioannou difundió un manifiesto defendiéndolo.

En el libro que publicó luego, *La révolution introuvable. Réflexions sur les événements de mai* (1969), compuesto de una larga entrevista con Alain Duhamel, un ensayo propio y una recopilación de todos los artículos que escribió en *Le Figaro* en mayo y junio de 1968, Aron declara su hostilidad desde el primer momento a lo que le parece un movimiento caótico que conducirá a la «latino-americanización» de la universidad francesa. Encuentra el suceso cargado de «pasión y de delirio» y a punto de ser controlado por grupos y grupúsculos extremistas que se proponen utilizarlo para revolucionar la sociedad según modelos inspirados en distintas variantes del marxismo —el trotskismo, el fidelismo, el maoísmo—, algo que, a la corta o a la larga, sólo servirá para «aumentar la confusión reinante» y, en el peor de los casos, sumir a Francia en una dictadura. Esta deriva, sin embargo, le parece improbable y en sus análisis, acompañados de citas del escepticismo y la frustración que mereció a su maestro Alexis de Tocqueville la Revolución de 1848, Raymond Aron señala la paradoja de que en su voluntad de crear una «democracia directa» los estudiantes revolucionarios, pese a declararse marxistas, resultaban más antisoviéticos que anticapitalistas.

En este ensayo se defiende de haberse pasado a «la reacción» y recuerda la frecuencia con que ha reclamado una reforma integral de la universidad en Francia, que la modernice en vez de retrocederla, descongestionándola, liberándola del estatismo asfixiante, estableciendo un mayor control en el ingreso de estudiantes pues su masificación actual conspira contra su rendimiento académico y la formación que puede dar a los jóvenes para luego permitirles entrar con éxito al mercado de trabajo. Las proclamas de los rebeldes contra la sociedad de consumo revelan, dice, su ceguera y su dogmatismo pues la «sociedad de consumo es lo único que permite mantener a decenas de miles de estudiantes dentro de la universidad» (p. 207). También descarta que esta revolución sea democrática: «¿Quién se va a creer que las votaciones a mano alzada de las asambleas plenarios o generales son la libre voluntad de profesores y estudiantes?» (p. 210). Afirmar que

una mayoría de jóvenes comprometidos en el movimiento son pacíficos y reformistas, pero que están neutralizados por los grupos y grupúsculos revolucionarios seducidos por los ejemplos de la China maoísta y la Cuba fidelista a los que, afirma, hay que enfrentarse con resolución sin temer la impopularidad. Es cierto que esta postura le ganó a Raymond Aron en aquellos días muy duras críticas, pero el tiempo terminaría dándole la razón también en este caso: la Revolución de Mayo no mejoró un ápice la situación de la universidad en Francia, que sigue en nuestros días sumida en una crisis caótica e insoluble.

Aunque desconfió siempre de los grandes entusiasmos políticos, el espectador comprometido que, según propia definición, fue Aron, creyó sin embargo en el progreso. Para él, aunque sin hacerse demasiadas ilusiones al respecto, este progreso estaba representado por la sociedad industrial moderna, que había cambiado por completo la estructura económica y social que estudió Marx y que le sirvió de base para desarrollar unas teorías sobre la condición obrera, por ejemplo, que la modernidad había vuelto obsoletas. Raymond Aron analizó y defendió luminosamente la nueva sociedad en un libro que resumía sus clases en la Sorbona de 1956 y 1957 y que fue, entre los suyos, uno de los que tuvo más lectores: *Dieciocho lecciones sobre la sociedad industrial* (1963). En este texto y en las conferencias que publicó con el título de *Ensayos sobre las libertades* (1965) está concentrado buena parte del pensamiento político de Raymond Aron.

¿Puede sintetizarse en pocas frases? Si toda idea de construir el paraíso en la tierra es insensata, es perfectamente lícito, en cambio, aprovechando las enseñanzas del desenvolvimiento histórico de la humanidad, concluir que el hombre ha ido progresando en la medida en que disminuía su servidumbre religiosa, el despotismo se debilitaba y la masa gregaria se iba transformando en una comunidad de individuos a quienes se reconocían ciertos derechos y se dejaba tomar iniciativas. El desarrollo técnico y científico de Occidente ha sido el acelerador de este proceso de emancipación del individuo gracias al cual han surgido las naciones industriales y democráticas modernas. La gran revolución tecnológica ha servido, por un lado, para acelerar el desarrollo y, del otro, para atenuar los excesos y abusos del viejo capitalismo. Con todos los defectos que se les puede achacar, en las sociedades industriales modernas la prosperidad, la justicia y la libertad han alcanzado unos límites que no tuvieron jamás en el pasado ni tienen en los otros regímenes contemporáneos, sobre todo los comunistas. Ellas han demostrado que «No hay incompatibilidad entre las libertades políticas y la riqueza, entre los mecanismos del mercado y la elevación del nivel de vida: por el contrario, los más altos niveles de vida los han alcanzado los países que tienen democracia política y una economía relativamente libre»[75]. Pero este panorama

no justifica el optimismo, pues la sociedad desarrollada y democrática de nuestro tiempo está amenazada. Su primer enemigo es el Estado, entidad constitutivamente voraz y opresiva, burocrática, siempre al acecho, para, al menor descuido, crecer y abolir todo aquello que lo frena y limita. El segundo, los Estados totalitarios —la URSS y China— para quienes la sola existencia de la sociedad democrática constituye un grave riesgo. De la capacidad del hombre moderno para resistir el crecimiento del Estado y la ofensiva totalitaria depende que la historia futura continúe la evolución gradual hacia mejores formas de vida o registre un salto de cangrejo hacia el oscurantismo, la intolerancia y la escasez en que aún vive buena parte del planeta.

No olvidemos que Raymond Aron vive y escribe durante la Guerra Fría, que, en Francia sobre todo, movilizó a un sector muy numeroso de la clase intelectual y a importantes sectores democráticos en favor de las campañas sobre la neutralidad y la paz que auspiciaban la Unión Soviética y los partidos comunistas. Su posición a este respecto fue contundente e inequívoca: «*Dans la guerre politique, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de neutres*» («En la guerra política, no hay ni puede haber neutralidad»)[76]. A su juicio, Stalin y la URSS se hubieran apoderado de Europa Occidental hacía tiempo si no hubiera sido por el temor de que esta ocupación desencadenase una guerra nuclear con los Estados Unidos. Pero, no había que engañarse: la vocación imperial de la Unión Soviética era manifiesta, como lo mostraban todos los países satélites de la Europa central y oriental, y el Occidente no podía bajar la guardia. Por eso Aron defendió la alianza atlántica y no admitió jamás que la unión europea, que siempre apoyó, pudiera significar una ruptura ni un alejamiento de Europa con los Estados Unidos. La sociedad norteamericana podía estar lejos de la perfección, como lo mostraba, por ejemplo, la condición discriminatoria de que eran víctimas los negros, pero, hechas las sumas y las restas, allá al menos se respetaba el derecho de crítica y la apertura del sistema permitía las reformas, en tanto que el totalitarismo de Stalin hubiera hundido a la Europa libre y democrática en la sumisión total.

¿Hay algo que podría reprocharse al admirable Raymond Aron? Tal vez, sí. Que todo su pensamiento girase sobre Europa y los Estados Unidos y, al igual que Albert Camus, mostrara un desinterés casi total sobre el tercer mundo, es decir, África, América Latina y Asia. ¿Había llegado, en su fuero íntimo, a la convicción de que para nuestros países enfrascados en conflictos y problemas feroces, no había ya esperanzas? En un pensador en tantos sentidos universal, sorprende esta falta de curiosidad por lo que ocurría en los otros dos tercios de la humanidad.

RAYMOND ARON Y JEAN-PAUL SARTRE

Contemporáneos, compañeros de estudio y amigos en su juventud, luego rivales enconados, pero, reconocidos por todos aquellos a los que no ciega la miopía ideológica como las dos figuras intelectuales más importantes de la Francia moderna, es interesante comparar los casos de Raymond Aron y Jean-Paul Sartre.

Yo estaba en París cuando se celebró el centenario de ambos, el año 2005. Francia celebró por todo lo alto los cien años del autor de *El ser y la nada*. Documentales, programas y debates sobre su legado intelectual y político en la radio y la televisión, suplementos especiales en los principales diarios y semanarios, una profusión de nuevos libros sobre su vida y su obra, y, florón de la corona, una exposición, *Sartre y su siglo*, en la Biblioteca Nacional, un modelo en su género. Pasé tres horas recorriéndola y me quedó mucho por ver.

En la exposición se podían seguir, paso a paso, con bastante objetividad, todos los pormenores de una vida que cubre el siglo XX, al que Bernard-Henri Lévy ha llamado, con exageración, *le siècle de Sartre*, y cuyos libros, ideas y tomas de posición ejercieron una influencia hoy día difícilmente imaginable en Francia y buena parte del mundo. (En el Perú de los años cincuenta del siglo pasado yo me gastaba la mitad de mi sueldo en el abono a *Les Temps Modernes*, la revista de Sartre que leía y estudiaba cada mes de principio a fin). Una de las enseñanzas que el espectador sacaba de aquella exposición era comprobar lo precario del magisterio sartreano, tan extendido hace cinco décadas y hoy prácticamente extinguido. Todo estaba en aquellas vitrinas: desde cómo el niño descubrió su fealdad, a los diez años, en los ojos de su madre viuda y vuelta a casar, hasta su decisión, cuando era (después de Aron) el estudiante estrella de la École Normale, de no renunciar a ninguna de sus dos vocaciones: la literatura y la filosofía, y ser «un Stendhal y un Spinoza al mismo tiempo». Antes de cumplir los cuarenta años lo había conseguido y, además, algo no previsto por él, se había convertido en una figura mediática que aparecía en las revistas frívolas y era objeto de la curiosidad turística en Saint-Germain-des-Prés junto a Simone de Beauvoir, Juliette Gréco y Edith Piaf, como uno de los íconos de la Francia de la posguerra.

Carteles y fotografías documentaban los estrenos de sus obras teatrales, la aparición de sus libros, las críticas que merecieron, las entrevistas que dio, la publicación de *Les Temps Modernes*, y allí estaban los manuscritos de sus ensayos filosóficos y de sus cuentos y novelas, que escribía en libretas escolares o papeles sueltos en los cafés, en una mesa aparte pero contigua a aquella en la que trabajaba su compañera «morganática», Simone de Beauvoir. Su polémica más sonada, con Albert Camus, sobre los campos de concentración soviéticos, estaba muy bien expuesta, así como las repercusiones que este debate tuvo en el ámbito intelectual

y político, dentro y fuera de Francia. También, sus viajes por medio mundo, sus amores fracturados con los comunistas, su combate anticolonialista, su empeño por enrolarse en el movimiento de Mayo de 1968, y la radicalización extrema y algo penosa de sus últimos años, cuando iba a visitar a la cárcel a los terroristas alemanes de la banda Baader-Meinhof, vendía por las calles el periódico de los maoístas *La Cause du Peuple*, o, ya ciego, trepado sobre un barril, peroraba a las puertas de las fábricas de Billancourt.

La exposición era espléndida y, para alguien como yo, que vivió muy de cerca parte de aquellos años y participó en estas polémicas, y dedicó muchas horas a leer los libros y artículos de Sartre, a devorar todos los números de *Les Temps Modernes* y a tratar de seguir en sus churruquerescas vueltas y revueltas ideológicas al autor de *Los caminos de la libertad*, algo melancólica. Pero no creo que despertara en los jóvenes mucho interés por redescubrir a Sartre ni le ganara a éste mayor respeto y admiración. Porque, salvo en el tema del anticolonialismo, donde siempre mantuvo una posición meridiana y lúcida, la exposición, pese a sus claros propósitos hagiográficos, revelaba lo torpe y equivocado que estuvo casi siempre en las posturas políticas que defendió o atacó.

¿De qué le sirvió la fulgurante inteligencia si, al regreso de su gira por la URSS a mediados de los años cincuenta, en el peor período del Gulag, llegó a afirmar: «He comprobado que en la Unión Soviética la libertad de crítica es total»? En su polémica con Camus hizo algo peor que negar la existencia de los campos de concentración estalinistas para reales o supuestos disidentes: los justificó, en nombre de la sociedad sin clases que estaba construyéndose. Sus diatribas contra sus antiguos amigos como Albert Camus, Raymond Aron o Maurice Merleau-Ponty, porque no aceptaron seguirlo en su papel de compañero de viaje de los comunistas que adoptó en distintos períodos, prueban que su afirmación estentórea: «Todo anticomunista es un perro» no era una frase de circunstancias, sino una convicción profunda.

Parece mentira que alguien que, hace apenas medio siglo, justificaba, en su ensayo sobre Frantz Fanon, el terror como terapéutica gracias a la cual el colonizado recupera su soberanía y dignidad, y que, proclamándose maoísta, proyectaba su respetabilidad y prestigio sobre el genocidio que cometía China Popular durante la Revolución Cultural, hubiera podido ser considerado por tantos (me declaro culpable, yo fui uno de ellos) la conciencia moral de su tiempo.

Mucho más discreta, para no decir clandestina, fue la celebración de los cien años de Raymond Aron, que prácticamente no salió de las catacumbas académicas

y de la antigua revista *Commentaire*, fundada y dirigida por él. Aron y Sartre fueron amigos y compañeros y hay fotos que muestran a los dos *petits copains* abrazados, haciendo payasadas. Hasta el estallido de la Segunda Guerra Mundial siguieron una trayectoria semejante. Luego, con la invasión nazi, Aron fue uno de los primeros franceses en viajar a Londres y unirse a la resistencia. Siempre fue un decidido partidario de la reconciliación entre Francia y Alemania y de la construcción de Europa pero, alejándose también en esto de buena parte de la derecha francesa, nunca creyó que la unidad europea sirviera para debilitar el atlantismo, la estrecha colaboración de Europa con los Estados Unidos, que alentó siempre.

A diferencia de la obra de Sartre, que ha envejecido a la par de sus opiniones políticas —sus novelas deben su originalidad técnica a John Dos Passos y, con excepción de *Huis Clos*, sus dramas no pasarían hoy la prueba del escenario—, la de Aron conserva una lozana actualidad. Sus ensayos de filosofía de la historia, de sociología, y su defensa tenaz de la doctrina liberal, de la cultura occidental, y de la democracia y el mercado, en los años en que el grueso de la intelectualidad europea había sucumbido al canto de sirena del marxismo, fueron plenamente corroborados por lo sucedido en el mundo con la caída del muro de Berlín, símbolo de la desaparición de la URSS y la conversión de China en una sociedad capitalista autoritaria.

¿Por qué, entonces, si no las ideas, el *glamour mediático* del ilegible Sartre sigue vivo y a casi nadie parece seducir la figura del sensato y convincente Raymond Aron? La explicación tiene que ver con una de las características que en nuestro tiempo ha adquirido la cultura, contaminándose de teatralidad, al banalizarse y frivolizarse por su vecindad con la publicidad y la información chismográfica de la prensa del corazón. Vivimos en la civilización del espectáculo y los intelectuales y escritores que suelen figurar entre los más populares casi nunca lo son por la originalidad de sus ideas o la belleza de sus creaciones, o, en todo caso, no lo son sólo por razones intelectuales, artísticas o literarias. Lo son sobre todo por su capacidad histriónica, la manera como proyectan su imagen pública, por sus exhibiciones, sus desplantes, sus insolencias, toda aquella dimensión bufa y ruidosa de la vida pública que hoy día hace las veces de rebeldía (en verdad tras ella se embosca el conformismo más absoluto) y de la que los medios pueden sacar partido, convirtiendo a sus autores, igual que a los artistas y a los cantantes, en espectáculo para la masa.

En la exposición de la Biblioteca Nacional aparece un aspecto de la biografía de Sartre que nunca se ha aclarado del todo. ¿Fue de veras un resistente contra el

ocupante nazi? Perteneció a una de las muchas organizaciones de intelectuales de la resistencia, sí, pero es obvio que esta pertenencia fue mucho más teórica que práctica, pues bajo la ocupación estuvo muy atareado: fue profesor, reemplazando incluso en un liceo a un profesor expulsado de su puesto por ser judío —el episodio ha sido objeto de virulentas discusiones—, y escribió y publicó todos sus libros y estrenó sus obras, aprobadas por la censura alemana, como se lo recordaría años más tarde André Malraux. A diferencia de resistentes como Camus o Malraux que se jugaron la vida en los años de guerra, no parece que Sartre arriesgara demasiado. Tal vez inconscientemente quiso borrar ese incómodo pasado con las posturas cada vez más extremistas que adoptó luego de la liberación. Uno de los temas recurrentes de su filosofía fue la mala conciencia que, según él, condiciona la vida burguesa, induciendo constantemente a hombres y mujeres de esta clase social a hacer trampas, a disfrazar su verdadera personalidad bajo máscaras mentirosas. En el mejor de sus ensayos, *Saint G  net, com  dien et mártir*, ilustr   con penetrante agudeza este sistema psicológico-moral por el cual, según él, el burg  es se esconde de sí mismo, se niega y reniega todo el tiempo, huyendo de esa conciencia sucia que lo acusa. Tal vez sea cierto, en su caso. Tal vez, el temible enemigo de los demócratas, el anarco comunista contumaz, el «mao» incandescente, era sólo un desesperado burg  es multiplicando las poses para que nadie recordara la apatía y prudencia frente a los nazis cuando las papas quemaban y el compromiso no era una prestidigitación retórica sino una elección de vida o muerte.

Muchas cosas han pasado en Francia y en el mundo desde la muerte de Raymond Aron:   le dieron la razón o refutaron sus ideas? El partido comunista que, en su época, llegó a ser el primer partido de ese país se ha ido encogiendo hasta volverse poco menos que marginal, lo que constituye una de sus victorias póstumas. Y, otra, que la clase intelectual francesa en la actualidad parece tan alejada del marxismo como lo estuvo siempre él. Lo sorprendente es que los antiguos votantes comunistas, como los obreros del «cinturón rojo» de París, ahora voten por el Front National, que ha pasado de la insignificancia ultraderechista que representaba hacía algunos años a ser una fuerza que se mide de igual a igual con las principales corrientes políticas. Esto es algo que ni Aron ni nadie hubieran podido imaginar, aunque s  , tal vez, un Hayek, quien sostuvo que, pese a sus odios recíprocos, comunistas y fascistas tenían un denominador común: el estatismo y el colectivismo. En las últimas elecciones francesas, un joven que hacía sus primeras armas en el campo político, Emmanuel Macron, despert   un extraordinario entusiasmo, sobre todo en las nuevas generaciones, con unas ideas de centro derecha que, a primera vista, parecen bastante cercanas a aquellas que Raymond Aron defendió toda su vida.   Redescubrir   la Francia de nuestros días en el

solitario intelectual demócrata y liberal del siglo XX un precursor y guía ideológico de la que parece ser una nueva e interesante etapa de su evolución política?

La poderosa Unión Soviética contra la que Aron se batió toda su vida se ha extinguido, víctima de su propia incapacidad para satisfacer las ambiciones de sus millones de ciudadanos y la ha reemplazado un régimen autoritario e imperial, de capitalismo gansteril y mercantilista, que parece la continuación del viejo zarismo autoritario y prepotente. La China dejó de ser comunista para convertirse en un modelo de capitalismo autoritario. Sin embargo, decir que la historia ha dado la razón a Raymond Aron sería apresurado. Porque, aunque la amenaza del comunismo, contra el que él se batió sin tregua, ha dejado de serlo para la democracia en el mundo —sólo un demente tendría como modelos para su país a los regímenes de Corea del Norte, Cuba o Venezuela—, ésta no ha ganado la partida y es probable que nunca la gane del todo. Es verdad que, en el mundo Occidental, la Unión Europea, pese al Brexit británico, se mantiene sólida, y buena parte de América Latina ha sido ganada para la democracia. Pero a ésta le han surgido nuevas amenazas, como el islamismo fanático y extremista de al-Qaeda o ISIS, cuyo terrorismo en gran escala siembra la inseguridad y hace correr el riesgo de que se debiliten, en nombre de la seguridad, las libertades públicas de los países más amenazados por él, las democracias avanzadas. De otro lado, en el seno de la mismas sociedades abiertas, venenos como la corrupción y el populismo crecen de tal modo que, si no son contenidos a tiempo, pueden desnaturalizar y destruir desde adentro lo que hay en ellas de más positivo y liberador. Sobre todos estos problemas, incluido el de la masiva inmigración que se vuelca sobre Europa occidental procedente del África y que provoca el despertar de movimientos chovinistas y racistas que se creía extinguidos, echamos de menos las opiniones y análisis de Raymond Aron; su inteligencia, su cultura, su hondura reflexiva, su visión abarcadora, nos ayudarían sin duda a comprender mejor todos aquellos desafíos y la mejor manera de enfrentarlos. Que no haya nadie en nuestros días capaz de reemplazarlo es la mejor prueba de la extraordinaria categoría intelectual y política que fue la suya y la suerte que tuvimos de que alguien como él realizara en nuestro tiempo la tarea que cumplió.

Sir Isaiah Berlin (1909-1997)

EL FILÓSOFO DISCRETO

Descubrí a Isaiah Berlin hace muchos años, gracias a su libro sobre Marx, un ensayo tan claro, limpio de prejuicios y sugestivo que pasé buen tiempo tratando de encontrar otros libros de su autor. Así supe que la obra de éste era difícil de leer pues se hallaba dispersa, para no decir enterrada, en publicaciones académicas. Con la excepción de sus libros sobre *Vico y Herder* (1976) y los *Cuatro ensayos sobre la Libertad* (1969), que circulaban por el mundo de lengua inglesa, el grueso de su obra vivía la recoleta vida de la biblioteca y la revista especializada. Algún tiempo después, gracias a un discípulo, Henry Hardy, que poco a poco iría reuniendo sus ensayos, éstos se fueron poniendo al alcance del público, en varios volúmenes: *Concepts and Categories* (1978), *Russian Thinkers* (1979), *Against the Current* (1979), *Personal Impressions* (1980), *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (1990), *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (1993), *The Sense of Reality: Studies in Ideas and their History* (1996), *The Roots of Romanticism* (1999), *The Power of Ideas* (2000), *Freedom and its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty* (2002). Y, finalmente, su correspondencia.

Se trató de un verdadero acontecimiento, pues Isaiah Berlin, de origen letón pero educado en Inglaterra, donde sería profesor de Teoría Social y Política en Oxford y presidente de la Academia Británica, fue una de las mentes más notables de nuestro tiempo, un pensador político y filósofo social de extraordinaria sabiduría cuyas obras, a la vez que producen un raro placer por su versación y brillantez intelectuales, prestan una ayuda invalorable para entender en toda su complejidad los problemas morales e históricos que enfrenta la realidad contemporánea.

Berlin creía apasionadamente en las ideas y en la influencia que ellas tienen en la conducta de los individuos y de las sociedades, aunque era, al mismo tiempo, como buen espíritu pragmático, consciente del espacio que suele abrirse entre las ideas y las palabras que pretenden expresarlas y entre éstas y los hechos que las materializan. Sus libros, pese a la densidad intelectual que pueden alcanzar, jamás nos parecen abstractos —como nos lo parecen, por ejemplo, los últimos de Michel Foucault y de Roland Barthes—, resultado de un virtuosismo especulativo y retórico que en un momento cortó amarras con la realidad, sino firmemente arraigados en la experiencia común de la gente. La colección de ensayos *Russian Thinkers* constituye un fresco épico de la Rusia decimonónica, en el aspecto intelectual y político, pero los personajes más descollantes no son hombres sino

ideas que brillan, se mueven, rivalizan y cambian con la vivacidad con que lo hacen los héroes de una buena novela de aventuras. Así como en otro libro de tema parecido —*Hacia la estación de Finlandia*, de Edmund Wilson— el pensamiento de los protagonistas parecía transpirar del retrato persuasivo y multicolor que hacía el autor de sus personas, aquí, en cambio, son los conceptos que formularon, los ideales y argumentos con que se enfrentaron uno a otro, sus intuiciones y conocimientos los que dibujan las figuras de Tolstói, de Herzen, de Belinsky, de Bakunin y de Turguénev, lo que los vuelve plausibles o censurables.

Pero, más todavía que *Russian Thinkers*, el conjunto de textos de *Against the Current* (*Contra la corriente*) quedará como una de las grandes contribuciones de Berlin a la cultura de nuestro tiempo. También cada ensayo de esta obra maestra se lee como el capítulo de una novela cuya acción transcurre en el mundo del pensamiento y en la que los príncipes y los villanos son las ideas. Maquiavelo, Vico, Montesquieu, Hume, Sorel, Marx, Disraeli, Verdi cobran por obra de este erudito que no pierde jamás la medida y al que nunca la rama enturbia la visión del bosque, formidable actualidad, y las cosas que creyeron, propusieron o criticaron iluminan poderosamente los conflictos políticos y sociales que creíamos específicos de nuestra época.

La más sorprendente característica de este pensador es —a simple vista— la de carecer de un pensamiento propio. Parece un sinsentido decir algo semejante, pero no lo es, pues cuando uno lo lee tiene la impresión de que Isaiah Berlin consiguió en sus ensayos eso que, después de Flaubert y gracias a él, han tratado de lograr la mayoría de novelistas modernos en sus obras: abolirse, invisibilizarse, dar la ilusión de que sus historias son autogeneradas. Hay muchas técnicas para «desaparecer al narrador» en una novela. La técnica que empleaba el profesor Berlin para hacernos sentir que él no está detrás de sus textos es el *fair play*, la escrupulosa limpieza moral con que analiza, expone, resume y cita el pensamiento de los demás, atendiendo todas sus razones, considerando los atenuantes, las limitaciones de época, no empujando jamás las palabras o las ideas ajenas en una dirección u otra para acercarlas a las propias. Esta objetividad en la transmisión de lo inventado o descubierto por los demás hace que tengamos la fantástica impresión de que, en esos libros que dicen tantas cosas, Isaiah Berlin mismo no tenga nada personal que decir.

Impresión rigurosamente falsa, claro está. El *fair play* (juego limpio) es sólo una técnica, que, como todas las técnicas narrativas, no tiene otra función que la de hacer más persuasivo un contenido. Una historia que parece no contada por nadie en particular, que finge estar haciéndose a sí misma, por sí misma, en el momento

de la lectura, puede resultar más verosímil y hechicera para el lector. Un pensamiento que parece no existir por sí mismo, que nos llega indirectamente, a través de lo que pensaron en determinado momento de sus vidas ciertos hombres eminentes, de épocas y culturas distintas, o que simula nacer no del esfuerzo creativo de una mente individual, sino del contraste de concepciones filosóficas y políticas de otros, y de los errores y vacíos de estas concepciones, puede ser más convincente que aquel que se presenta, explícito y arrogante, como una teoría singular. La discreción y la modestia de Isaiah Berlin son, en realidad, una astucia de su talento.

Hace ya bastantes años perdí el gusto por las utopías políticas, esos apocalipsis —como el de Sendero Luminoso en el Perú de los años ochenta del siglo pasado— que prometen bajar el cielo a la tierra y, más bien, provocan iniquidades peores que las que quieren remediar. Desde entonces pienso que el sentido común es la más valiosa de las virtudes políticas. Leyendo a Isaiah Berlin vi con claridad algo que intuía de manera confusa. El verdadero progreso, aquel que ha hecho retroceder o desaparecer los usos y las instituciones bárbaras que eran fuente de infinito sufrimiento para el hombre y han establecido relaciones y estilos más civilizados de vida, se ha alcanzado siempre gracias a una aplicación sólo parcial, heterodoxa, deformada, de las teorías sociales. De las teorías sociales *en plural*, lo que significa que sistemas ideológicos diferentes, y hasta irreconciliables, han determinado progresos idénticos o parecidos. El requisito fue siempre que esos sistemas fueran flexibles, pudieran ser enmendados, rehechos, cuando pasaban de lo abstracto a lo concreto y se enfrentaban con la experiencia diaria de los seres humanos. El cernidor que no suele equivocarse al separar en esos sistemas lo que conviene o no conviene a los hombres es la razón práctica. No deja de ser una paradoja que alguien como Isaiah Berlin, que amaba tanto las ideas y se movía en ellas con tanta solvencia, fuera un convencido de que son éstas las que deben someterse si entran en contradicción con la realidad humana, pues, cuando ocurre al revés, las calles se llenan de guillotinas y paredones de fusilamiento y comienza el reinado de los censores y los policías.

EL HOMBRE QUE SABÍA DEMASIADO

Si, además de ser genial, Isaiah Berlin no hubiera despertado en torno tanta simpatía y afecto, es probable que nunca habría llegado a ser la figura intelectual universalmente reconocida que era a la hora de su muerte, y el grueso de su obra permanecería desconocida para la inmensa mayoría de sus lectores, con la excepción del puñado de colegas académicos y discípulos que lo frecuentaron en Oxford y en las universidades norteamericanas donde enseñó. Su caso es único en

lo que concierne al olímpico desinterés que demostró toda su vida porque sus ensayos fueran publicados y leídos —creía muy sinceramente que no valían tanto como para merecer ese honor— y, también, su decisión de no escribir su autobiografía, ni llevar un diario, como si la imagen que pudiera llegar de él a la posteridad lo tuviera sin ningún cuidado («*Après moi le déluge*», le gustaba decir).

Los que no pasamos por sus aulas y sin embargo nos sentimos sus alumnos nunca agradeceremos lo bastante a Henry Hardy, el estudiante de posgrado de Filosofía de Wolfson College (que Isaiah Berlin fundó y dirigió en Oxford entre 1966 y 1975), que en 1974 propuso a su maestro recopilar, editar o reeditar sus escritos. Por increíble que parezca, hasta esa fecha sólo habían aparecido tres libros suyos. El resto de la vasta obra que ya llevaba escrita seguía inédita, en cajones polvorientos de su desván, o enterrada en revistas, *Festschriften*, folletos de circunstancias —homenajes, discursos, informes, reseñas, necrológicas— o en archivos de instituciones oficiales, alimentando a las polillas. Gracias a Hardy, quien logró vencer la tenaz reticencia de Isaiah Berlin por esa empresa de bibliografía arqueológica de su propia obra, y a su titánico empeño de rastreador de bibliotecas y riguroso editor, fueron apareciendo esa decena de libros que han cimentado el prestigio de Berlin dentro y fuera de innumerables recintos universitarios y han comenzado a aparecer los volúmenes de su correspondencia. Y sin Michael Ignatieff, otro amigo y seguidor pertinaz del profesor letón, éste sería poco menos que un fantasma sin carne y sin huesos, arropado detrás de una desparramada bibliografía.

Así como los volúmenes compilados por Hardy probaron al mundo que eran falsas las insinuaciones de sus adversarios según las cuales sir Isaiah Berlin no era más que un brillantísimo conversador, un filósofo de salón, sin la paciencia ni la energía para emprender obras de gran aliento intelectual, gracias a Michael Ignatieff —periodista e historiador, nacido en Canadá, graduado en Toronto y en Harvard, residente en Inglaterra y en Boston, líder por un período de los socialdemócratas canadienses, profesor en Harvard y ahora rector de la Central European University de Budapest— sabemos[77] que el autor de *El erizo y el zorro* tuvo una interesante y, por períodos, dramática biografía, que su vida no transcurrió solamente, como parecía, sumergida en los rituales y los sosegados claustros de la elegante irrealdad de Oxford, sino que, a veces de modo directo y otras al sesgo, se mezcló con los grandes acontecimientos del siglo, como la Revolución rusa, la persecución y exterminio de los judíos en Europa, la creación de Israel, la Guerra Fría y los grandes antagonismos ideológicos entre comunismo y democracia que siguieron a la posguerra mundial. El personaje que emerge del libro de Ignatieff —un libro afectuoso y leal, pero independiente, que, fiel al

principio ético berliniano por antonomasia, el del juego limpio, no vacila en señalar errores y defectos junto a virtudes y excelencias—, no es menos atractivo y cálido. Ahí está el ser modesto, cordial, ameno y sociable que hizo de él la leyenda que lo acompañó en vida, pero, asimismo, alguien más complejo y contradictorio, más humano y más profundo: un intelectual que, pese a haber alcanzado los máximos honores en Gran Bretaña —presidente de la Academia, rector de un *College* en Oxford, recipiente de la Medalla al Mérito, la más alta condecoración británica, ennoblecido por la Corona— no dejó nunca, en su fuero íntimo, de sentirse un expatriado y un judío, solidario de una tradición y una comunidad sobre la que gravitaron desde tiempos inmemoriales la discriminación, el riesgo y los prejuicios. Esta condición contribuyó decisivamente a la inseguridad que fue su sombra en todos los períodos de su vida. Y también, sin duda, a modelar su prudencia, su empeño en integrarse al medio social y en pasar inadvertido, fuera de los grandes reflectores del poder y del éxito, y a su defensa sistemática de la tolerancia, del pluralismo, de la diversidad política, y su odio a los fanáticos de cualquier pelaje. Bajo el conversador que hechizaba a los comensales en las cenas y fiestas con la riqueza de sus anécdotas, la fluidez de su expresión y el poderío de su memoria, se escondía un personaje desgarrado por aquellos conflictos morales que él describió antes y mejor que nadie, los que oponen la libertad y la igualdad, la justicia y el orden, al judío ateo y al practicante de su religión, y al liberal temeroso de una libertad irrestricta en la que «el lobo podría comerse a los corderos». El claro, sereno y luminoso pensador que sugieren sus escritos sigue siéndolo en el retrato que traza de su persona Michael Ignatieff, pero, bajo esa claridad resplandeciente en las ideas y su formulación retórica, aparece un hombre a menudo sobrecogido por la duda, que yerra y al que angustian sus yerros, y que vive una discreta pero constante tensión que le impide sentirse totalmente integrado a medio alguno, aun cuando los signos exteriores de su vida civil aparenten lo contrario.

Pese a negarse a considerar siquiera escribir su autobiografía, Isaiah Berlin aceptó conversar con su amigo Michael Ignatieff, frente a una grabadora, sobre todos los episodios de su vida, a condición de que éste sólo publicara el resultado de su investigación luego de su muerte. La conversación duró diez años, la última década de Berlin, y se clausuró la última semana de octubre de 1977, pocos días antes del fallecimiento del protagonista, cuando sir Isaiah, muy frágil y casi destruido por la enfermedad, convocó a su biógrafo a Headington House, su casa de campo en Oxford, para corregir algunos datos que había esclarecido su memoria, y para recordarle, con insistencia, que su mujer Aline había sido el centro de su vida y que su deuda con ella era impagable. Ignatieff ha completado los testimonios personales con una prolija investigación en Rusia, Estados Unidos, Israel e Inglaterra, entrevistado a decenas, acaso centenares de personas que

estuvieron ligadas a Berlin, y llevado a cabo una profusa documentación en periódicos, libros y archivos, de modo que su biografía da una idea, si no definitiva, muy completa de la peripecia vital del gran pensador, entrelazándola con el desarrollo de sus curiosidades, convicciones, ideas y trabajos intelectuales. La suya es una biografía literaria en la que la vida y la obra se confunden, como el anverso y el reverso de una medalla.

Aunque Isaiah Berlin pasó sólo sus primeros doce años en Rusia (había nacido en 1909, en Riga, en una familia acomodada, cuando Letonia pertenecía al imperio ruso), las experiencias de aquella primera época de su infancia, afectada por convulsiones sociales y tumultos familiares, lo marcaron para toda la vida y dejaron como huella indeleble dos rasgos de su personalidad: el horror al totalitarismo y las dictaduras y su judaísmo. El hecho capital de esa infancia fue, sin duda, la Revolución bolchevique. La vio de cerca, en San Petersburgo, adonde se había trasladado su familia huyendo de la inseguridad y las amenazas que rodeaban a la comunidad judía, y donde fue testigo, a los siete años y medio, de escenas de violencia callejera que lo vacunaron para siempre contra los entusiasmos revolucionarios y los «experimentos políticos». De esa época nace su actitud hostil al comunismo, a la que fue fiel toda su vida, aún en los momentos de la Guerra Fría, cuando la mayoría de la comunidad intelectual en la que vivía inmerso, estaba cerca o dentro del marxismo. Él no cedió nunca a esa tentación y su anticomunismo lo llevó, incluso, a posiciones extremas, raras en él, como defender a Estados Unidos durante la impopular guerra de Vietnam, y a negarse a firmar un manifiesto de protesta contra Washington, con motivo de la invasión a Cuba de Bahía de Cochinos, en mayo de 1961 («Puede ser que Castro no sea comunista», le escribió a Kenneth Tynan; «pero creo que las libertades civiles le importan tan poco como a Lenin y Trotsky»). Esta actitud lo indujo a cometer un acto poco congruente con su ética pluralista: impedir, gracias a su influencia académica, que se le diera una cátedra de estudios políticos en la Universidad de Sussex a Isaac Deutscher, judío exiliado como él, pero antisionista y de izquierda, y autor de la más famosa biografía de Trotsky. Su discutible respuesta a quienes lo acusaron de haberse conducido en este episodio como «los cazadores de brujas norteamericanos» fue que no podía recomendar para una cátedra a alguien que subordinaba el conocimiento a la ideología.

Huyendo nuevamente, esta vez no sólo del miedo, también del hambre, la familia Berlin retornó a Riga por breve tiempo, en 1920, y allí, en el tren que la conducía, fue víctima de insultos y agresiones por pasajeros y funcionarios antisemitas, los que, dice Berlin, le descubrieron por primera vez —y para siempre— que no era ruso, ni letón, sino judío, y que nunca dejaría de serlo.

Aunque ateo y educado en Inglaterra con una formación laica, siempre se manifestó solidario con la colectividad y la cultura de sus ancestros, hasta el extremo, incluso, de practicar puntualmente en familia los ritos religiosos judíos. Fue un curioso practicante no creyente. Y, como sionista, colaboró estrechamente con uno de los fundadores del Estado de Israel, Chaim Weizmann, aunque, a diferencia de buen número de sus parientes, jamás pensara en hacerse ciudadano israelí. Buena parte de esa colaboración tuvo lugar al mismo tiempo que, en los años de la Segunda Guerra Mundial, servía como analista y asesor político al Gobierno británico en Nueva York y en Washington, lo que debió significarle no pocas angustias y dilemas, teniendo en cuenta la tensa relación que existió entre el Foreign Office, que era proárabe, y los dirigentes sionistas. En la recopilación *The Power of Ideas* (2000) hay dos largos ensayos en los que Berlin defiende el sionismo y la creación de Israel con argumentos sólidos; pero ambos evitan mencionar siquiera el hecho capital de la presencia en Palestina cuando llegaron las primeras oleadas de sionistas europeos, desde hacía muchos siglos, de los árabes y la manera como, a su juicio, debía encararse el problema de la futura coexistencia de ambas comunidades.

Conocer al detalle esa suma de contradicciones en la vida personal de Isaiah Berlin ayuda a comprender la secreta raíz de una de sus más lúcidas teorías: la de «las verdades contradictorias».

LAS VERDADES CONTRADICTORIAS

Una constante en el pensamiento occidental es creer que existe una sola respuesta verdadera para cada problema humano y que, una vez hallada esta respuesta, todas las otras deben ser rechazadas por erróneas. Creencia complementaria de la anterior y tan antigua como ella, es que los más nobles ideales que animan a los hombres —justicia, libertad, paz, placer— son compatibles unos con otros. Para Isaiah Berlin estas creencias son falsas y de ellas derivan buena parte de las tragedias de la humanidad. De este escepticismo el profesor Berlin extraía unos argumentos poderosos y originales en favor de la libertad de elección y del pluralismo ideológico.

Fiel a su método indirecto, Isaiah Berlin expone su teoría de las verdades contradictorias o de los fines irreconciliables a través de otros pensadores en los que encuentra indicios, adivinaciones, de esta tesis. Así, por ejemplo, en su ensayo sobre Maquiavelo nos dice que éste detectó, de manera involuntaria, casual, esta «incómoda verdad»: que no todos los valores son compatibles, que la noción de una única y definitiva filosofía para establecer la sociedad perfecta es material y

conceptualmente imposible. Maquiavelo llegó a esta conclusión al estudiar los mecanismos del poder y comprobar que ellos eran írritos a todos los valores de la vida cristiana que, en teoría, regulaban la vida de la sociedad. Llevar una «vida cristiana», aplicar de manera rigurosa las normas éticas prescritas por ella, significaba condenarse a la impotencia política, ponerse a merced de los inescrupulosos y los pícaros; si se quería ser políticamente eficiente y construir una comunidad «gloriosa», como Atenas o Roma, había que renunciar a la educación cristiana y reemplazarla por otra más apropiada a ese fin. A Berlin no le parece tan importante que Maquiavelo propusiera esa disyuntiva como su intuición de que los dos términos de ella eran igualmente persuasivos y tentadores desde el punto de vista moral y social. Es decir, que el autor de *El príncipe* advirtiera que el ser humano podía verse desgarrado entre metas que lo solicitaban por igual y que eran alérgicas una a la otra.

Todas las utopías sociales —de Platón a Marx— han partido de un acto de fe: que los ideales humanos, las grandes aspiraciones del individuo y de la colectividad, son capaces de congeniar, que la satisfacción de uno o varios de estos fines no es obstáculo para materializar también los otros. Quizás nada expresa mejor este optimismo que el rítmico lema de la Revolución francesa: Libertad, Igualdad, Fraternidad. El generoso movimiento que pretendió establecer el gobierno de la razón sobre la tierra y materializar estos ideales simples e indiscutibles demostró al mundo, a través de sus repetidas carnicerías y sus múltiples frustraciones, que la realidad social era más tumultuosa e impredecible de lo que suponían las abstracciones de los filósofos prescribiendo recetas para la felicidad de los hombres. La más inesperada demostración —que aún hoy muchos se niegan a aceptar— fue la de que estos ideales se repelían uno al otro desde el instante mismo en que pasaban de la teoría a la práctica; de que, en vez de apoyarse entre sí, se excluían. Los revolucionarios franceses descubrieron, asombrados, que la libertad era una fuente de desigualdades y que un país en el que los ciudadanos gozaran de una total o muy amplia capacidad de iniciativa y gobierno de sus actos y bienes sería tarde o temprano un país escindido por numerosas diferencias materiales y espirituales. Así, para establecer la igualdad no habría otro remedio que sacrificar la libertad, imponer la coacción, la vigilancia y la acción todopoderosa y niveladora del Estado. Que la injusticia social fuera el precio de la libertad y la dictadura de la igualdad —y que la fraternidad sólo pudiera concretarse de manera relativa y transitoria, por causas más negativas que positivas, como en el caso de una guerra o cataclismo que aglutinara a la población en un movimiento solidario— es algo lastimoso y difícil de aceptar.

Sin embargo, según Isaiah Berlin, más grave que aceptar este terrible dilema

del destino humano, es negarse a aceptarlo (jugar al avestruz). Por lo demás, por trágica que sea, esta realidad permite sacar lecciones provechosas en términos prácticos. Los filósofos, historiadores y pensadores políticos que intuyeron este conflicto —el de las verdades contradictorias— han mostrado una mayor aptitud para entender el proceso de la civilización. Por un camino distinto al de Maquiavelo, Montesquieu también advirtió como característica central en el discurrir de la humanidad que los fines de los seres humanos fueron muchos y distintos y a menudo incompatibles unos con otros y que ésta era la raíz de choques entre civilizaciones y de diferencias entre comunidades distintas y, en el seno de una misma comunidad, de rivalidades entre clases y grupos y, en la propia intimidad de la conciencia individual, de crisis y desgarramientos.

Como Montesquieu en el siglo XVIII, el gran escritor e inconforme ruso Alexander Herzen percibe en el siglo XIX este dilema y ello le permite analizar más lúcidamente que otros contemporáneos el fracaso de las revoluciones europeas de 1848 y 1849. Herzen es un vocero privilegiado de Isaiah Berlin; sus afinidades son enormes y uno entiende que le haya consagrado uno de sus más luminosos ensayos. El escepticismo tiene en ambos un signo curiosamente positivo y estimulante, es un llamado a la acción pues se refuerza con consideraciones pragmáticas y toques de optimismo. Herzen fue uno de los primeros en rechazar, como fuente de crímenes, la noción de que existe un futuro esplendoroso para la humanidad al que las generaciones presentes deben ser sacrificadas. Como Herzen, Berlin recuerda a menudo las pruebas históricas de que no hay justicia que haya resultado de una política injusta o libertad que naciera de la opresión. Ambos, por eso, creen que en cuestiones sociales son siempre preferibles los éxitos parciales pero efectivos a las grandes soluciones totalizadoras, fatalmente quiméricas.

Que haya verdades contradictorias, que los ideales humanos puedan ser adversarios no significa para Isaiah Berlin que debemos desesperar y declararnos impotentes. Significa que debemos tener conciencia de la importancia de la libertad de elegir. Si no hay una sola respuesta para nuestros problemas sino varias, nuestra obligación es vivir constantemente alertas, poniendo a prueba las ideas, leyes, valores que rigen nuestro mundo, confrontándolos unos con otros, ponderando el impacto que causan en nuestras vidas, y eligiendo unos y rechazando otros, o, en difíciles transacciones, modificando los demás. Al mismo tiempo que un argumento a favor de la responsabilidad y de la libertad de elección, Isaiah Berlin ve en esta condición del destino humano una irrefutable razón para comprender que la tolerancia, el pluralismo, son, más que imperativos morales, necesidades prácticas para la supervivencia de los hombres. Si hay

verdades que se rechazan y fines que se niegan, debemos aceptar la posibilidad del error en nuestras vidas y ser tolerantes para con el de los demás. También, admitir que la diversidad —de ideas, acciones, costumbres, morales, culturas— es la única garantía que tenemos de que el error, si se entroniza, no cause demasiados estragos, ya que no existe *una* solución para nuestros problemas, sino muchas y todas ellas precarias.

La comunidad judía letona, en la que Isaiah nació, hablaba ruso, letón y alemán, y aunque el niño aprendió estas tres lenguas, su identificación cultural fue sobre todo con el ruso, una lengua y una literatura que estudió y practicó toda su vida. En Inglaterra, a la vez que se educaba, primero en un colegio privado cristiano de alto nivel, St. Paul's School, y luego, gracias a sus brillantes calificaciones, en Oxford, siguió estudios de lingüística rusa junto con los de filosofía, de modo que, aunque el cordón umbilical que lo unía a su tierra natal se cortara a los doce años, cuando empezó a ser un ciudadano británico y a asimilarse a la vida cultural de su segunda patria, su simpatía intelectual y su amor a la lengua y a la literatura rusas permanecieron, como lo muestra la desenvoltura y conocimiento que denotan sus abundantes ensayos sobre temas, escritores y pensadores de aquella lengua, entre ellos los dedicados a Tolstói, Turguénev o su admirado modelo, el liberal Alexander Herzen. En su retorno a Rusia por unos pocos meses, en 1945, como diplomático británico —viaje de incalculables consecuencias en su vida afectiva y política— dos grandes escritores que lo conocieron, Boris Pasternak y Anna Ajmátova, quedaron literalmente deslumbrados con la fluida elegancia con que hablaba el ruso culto de otros tiempos este profesor venido del otro mundo, y que, además, conocía tan bien una literatura y unos autores que comenzaban a ser cada vez más invisibles o remotos en esa sociedad sometida a la férula de Stalin.

LA EXPERIENCIA DE WASHINGTON

La Segunda Guerra Mundial cambió radicalmente el horizonte privado de Isaiah Berlin. Sin ella, es probable que su vida hubiera transcurrido, como las de otros *dons* de Oxford, entre las aulas donde impartía clases de Filosofía, al principio, y luego de Ideas Sociales y Políticas, las bibliotecas, y su apartamento particular en el más prestigioso y tradicional de los *Colleges* de la universidad, All Souls, que lo había elegido *Fellow* a la increíble edad de veintitrés años (el primer judío en ser incorporado a la institución). Pero, al estallar la guerra, esta vida «asexuada y erudita» experimentó una brusca transformación: el joven profesor, cuyo renombre como políglota y especialista en culturas europeas —rusa y alemana en particular— era ya grande en el ámbito académico, fue enviado a

Estados Unidos por el Gobierno británico, para que, desde Nueva York y Washington, asesorara a la cancillería y a la embajada ante la Casa Blanca sobre la actualidad política. Entre 1941 y 1945 sir Isaiah desarrolló una extraordinaria labor al servicio de su patria de adopción, por sus análisis sobre la situación internacional y las delicadas relaciones diplomáticas entre los aliados, acaso los más leídos en la historia del Foreign Office. (El propio Churchill quedó tan impresionado por ellos que, en 1944, quiso averiguar quién los escribía. Anthony Eden le respondió: «El Sr. Berlin, un judío báltico, de profesión filósofo». Y añadió, de puño y letra: «Son buenos, de acuerdo. Aunque, tal vez, adolecen de cierto aroma oriental»)[78]. También, estableciendo una red de amistades en los más elevados círculos sociales, académicos y políticos de Estados Unidos, gracias a su encanto personal y a su talento mundano: conversador pirotécnico, hacía las delicias de las cenas y reuniones diplomáticas, y, además de distraerlos e hipnotizarlos con su buen humor, sus anécdotas y sabiduría, daba a sus interlocutores la estimulante sensación de, por alternar con él, gratificarse con un baño de alta cultura. Este aspecto esnob de su vida —siempre llena de compromisos sociales, de cenas, galas y recepciones en los más altos vértices de la mundanidad— curiosamente no afectó para nada su trabajo intelectual, en el que jamás hizo concesiones ni cayó nunca en la banalidad. Pero, no hay duda, la vida social lo hacía feliz y disfrutaba de esos ágapes rodeado de gente, si no siempre culta, al menos poderosa, rica o influyente. No es imposible ver en esta vertiente un tanto frívola de su personalidad, una compensación, un sucedáneo de la vida sexual, que no parece haber tenido, o conocido apenas, hasta su madurez: todas sus amistades, en Oxford, estaban seguras de que sería siempre un solterón.

LA NOCHE CON LA AJMÁTOVA

Tal vez por ello lo marcó con tanta fuerza aquella noche entera que pasó, en noviembre de 1945, en Leningrado, en un piso desangelado, junto al más grande poeta vivo ruso, la desdichada Anna Ajmátova. Isaiah Berlin, enviado por unos meses a la embajada británica de Moscú, fue a Leningrado, en una visita nostálgica, en busca de libros y de recuerdos de su infancia, y, de manera casual, en una librería, alguien, al oírlo preguntar por la poetisa, se ofreció a llevarlo a su casa, que estaba cerca. Anna Ajmátova tenía 56 años, veinte más que Berlin. Había sido una gran belleza y muy famosa como poeta desde antes de la revolución. Estaba en desgracia y desde 1925 Stalin no le permitía publicar una línea ni dar recitales. Su trágica odisea es una de las más penosas de esos años terribles: el régimen soviético fusiló a su primer marido y al tercero lo dejó languidecer en vida en un campo de trabajo forzado siberiano; a su hijo Lev —un joven talentoso con quien, aquella noche, Isaiah Berlin conversaría brevemente— Stalin lo mandó al

Gulag por trece años, y, con el chantaje de no matarlo, los comisarios soviéticos obligarían a la Ajmátova a escribir abyectas odas de adulación al dictador que la martirizaba. Como los padecimientos de la poetisa se agravaron considerablemente después de aquella noche, Isaiah Berlin nunca se liberó del remordimiento de haber sido el involuntario responsable de este hecho. (En los archivos del KGB figura un informe sobre aquella conversación; Stalin la comentó a Zhdánov, el comisario cultural, de esta manera: «O sea que ahora nuestra monja se consuela con espías británicos, qué te parece»).

Según aseguró siempre, de manera enfática, Isaiah Berlin, las once o doce horas que estuvieron juntos él y la Ajmátova fueron castas, de intensa y fulgurante charla, y que, en ella, en un momento, Anna le recitó buen número de los célebres poemas del libro que —burlando la persecución— escribiría de memoria, *Reunión*, que pasó luego a representar uno de los más altos testimonios de la resistencia espiritual y poética contra la tiranía estalinista. La charla fue literaria, una evocación de los grandes autores anteriores a la revolución, muchos de ellos muertos o en el exilio, y sobre los cuales Berlin pudo informarla, y, discretamente, sobre la difícilísima situación en que transcurría la vida de Anna, siempre en la cuerda floja, viendo caer la represión en torno suyo y esperando que se abatiera sobre ella misma en cualquier momento. Pero consta que, aunque no hubiera el menor contacto físico entre ellos, al mediodía siguiente, el austero Isaiah Berlin regresó al Hotel Astoria dando brincos de felicidad y proclamando: «¡Me he enamorado, me he enamorado!». Desde entonces, hasta su muerte, afirmaría que aquel encuentro había sido el hecho más importante de su vida. Y en cuanto a la Ajmátova, la impresión de aquella visita quedó reflejada en los bellísimos poemas de amor de *Cinque*. Una historia de amor imposible, desde luego, pues, a partir de entonces, el régimen cortó toda vinculación y contacto de la poetisa con el mundo exterior, y, en los seis años siguientes, Berlin no pudo siquiera enterarse de su paradero. (A sus ruegos de que hiciera averiguaciones, la embajada británica en Moscú respondía que era preferible, para la Ajmátova, no intentar siquiera comunicarse con ella). Muchos años después, en 1965, en los albores del deshielo soviético, Isaiah Berlin y otros profesores gestionaron un doctorado honorario en Oxford para la gran poetisa rusa, a la que las autoridades soviéticas permitieron con este motivo viajar a Inglaterra. Ella era ya una anciana, pero el prolongado martirio no había conseguido quebrarla. El reencuentro fue frío y, al echar un vistazo a Headington House, la suntuosa residencia donde vivía Berlin con su mujer, Aline, ella no pudo reprimir una dolorida ironía: «Así que el pajarito ha sido encarcelado en una jaula de oro».

La palabra «libertad» se ha usado, al parecer, de doscientas maneras diferentes. Isaiah Berlin ha contribuido con dos conceptos propios a esclarecer esta noción que, con justicia, llama proteica: los de libertad «negativa» y «positiva». Aunque sutil y escurridizo cuando se plantea en términos abstractos, este distingo entre dos formas o sentidos de la idea de libertad resulta en cambio muy claro cuando se trata de juzgar opciones concretas, situaciones históricas y políticas específicas. Y sirve, sobre todo, para entender a cabalidad el problema enmascarado tras la artificiosa disyuntiva entre libertades «formales» y libertades «reales» que suelen esgrimir casi siempre aquellos que quieren suprimir las primeras.

La libertad está estrechamente ligada a la coerción, es decir a aquello que la niega o limita. Se es más libre en la medida en que uno encuentra menos obstáculos para decidir su vida como le plazca. Mientras menor sea la autoridad que se ejerza sobre mi conducta, mientras ésta pueda ser determinada de manera más autónoma por mis propias motivaciones —mis necesidades, ambiciones, fantasías personales—, sin interferencia de voluntades ajenas, más libre soy. Éste es el concepto «negativo» de la libertad.

Es un concepto más individual que social y absolutamente moderno. Nace en sociedades que han alcanzado un alto nivel de civilización y una cierta afluencia. Supone que la soberanía del individuo debe ser respetada porque es ella, en última instancia, la raíz de la creatividad humana, del desarrollo intelectual y artístico, del progreso científico. Si el individuo es sofocado, condicionado, mecanizado, la fuente de la creatividad queda cegada y el resultado es un mundo gris y mediocre, un pueblo de hormigas o robots. Quienes defienden esta noción de libertad ven siempre en el poder y la autoridad el peligro mayor y proponen por eso que, como es inevitable que existan, su radio de acción sea mínimo, sólo el indispensable para evitar el caos y la desintegración de la sociedad, y que sus funciones estén escrupulosamente reguladas y controladas.

Aunque pensadores como John Stuart Mill y Benjamin Constant fueron quienes defendieron con más ardor esta idea de libertad, y el liberalismo del siglo XIX fuera su expresión política más evidente, sería erróneo creer que la libertad «negativa» se agota con ellos. En realidad, abarca algo mucho más vasto, diverso y permanente; es una aspiración escondida detrás de sinnúmero de programas políticos, formulaciones intelectuales y maneras de actuar. Es este concepto «negativo» de libertad el que está detrás, por ejemplo, de todas las teorías democráticas, para las cuales la coexistencia de puntos de vista o de credos diferentes es indispensable así como el respeto de las minorías, y el que alienta la

convicción de que las libertades de prensa, de trabajo, de religión, de movimiento —o, en nuestros días, de comportamiento sexual— deben ser salvaguardadas pues sin ellas la vida se empobrece y degrada.

Cosas tan dispares como el romanticismo literario, las órdenes monásticas y el misticismo, algunas corrientes anarquistas, la socialdemocracia, la economía de mercado y la filosofía liberal resultan vinculadas, por encima de sus grandes discrepancias, pues comparten esta noción de la libertad. Pero no hay que pensar que en el campo político sólo los sistemas democráticos la materializan. Isaiah Berlin muestra que, por paradójico que parezca, ciertas dictaduras que repugnan a la conciencia se acomodan con ella y, por lo menos en parte, la practican. En América Latina lo sabemos, como lo supieron los españoles en los años finales de Franco. Ciertas dictaduras de derecha, que ponen énfasis en las libertades económicas, pese a los abusos y crímenes que cometen, como la de Pinochet en Chile, garantizan por lo general un margen más amplio de libertad «negativa» a los ciudadanos que las democracias socialistas y socializantes, como Cuba y la Venezuela de nuestros días.

En tanto que la libertad «negativa» quiere sobre todo limitar la autoridad, la «positiva» quiere adueñarse de ella, ejercerla. Esta noción es más social que individual pues se funda en la idea (muy justa) de que la posibilidad que tiene cada individuo de decidir su destino está supeditada en buena medida a causas sociales, ajenas a su voluntad. ¿Cómo puede un analfabeto disfrutar de la libertad de prensa? ¿De qué le sirve la libertad de viajar a quien vive en la miseria? ¿Significa acaso lo mismo la libertad de trabajo para el dueño de una empresa que para un desempleado? En tanto que la libertad «negativa» tiene en cuenta principalmente el hecho de que los individuos son diferentes, la «positiva» considera ante todo lo que tienen de semejante. A diferencia de aquélla, para la cual la libertad está mejor preservada cuando más se respetan las variantes y casos particulares, ella estima que hay más libertad en términos sociales cuanto menos diferencias se manifiestan en el cuerpo social, cuanto más homogénea es una comunidad.

Todas las ideologías y creencias totalizadoras, finalistas, convencidas de que existe una meta última y única para una colectividad dada —una nación, una raza, una clase o la humanidad entera— comparten el concepto «positivo» de la libertad. De éste se han derivado multitud de beneficios para el hombre, y gracias a él existe la conciencia social: saber que las desigualdades económicas, sociales y culturales son un mal corregible y que pueden y deben ser combatidas. Las nociones de solidaridad humana, de responsabilidad social y la idea de justicia se han

enriquecido y expandido gracias al concepto «positivo» de la libertad, que ha servido también para frenar o abolir iniquidades como la esclavitud, el racismo, la servidumbre y la discriminación.

Pero también este concepto de la libertad ha generado sus correspondientes iniquidades. Como el general Pinochet y el general Franco (de los años desarrollistas) podían hablar de libertad «negativa» con cierta pertinencia, así Hitler, Stalin y los hermanos Castro podían, sin exagerar demasiado, decir que sus respectivos regímenes estaban estableciendo la verdadera libertad (la «positiva») en sus dominios. Todas las utopías sociales de derecha o de izquierda, religiosas o laicas, se fundan en la noción «positiva» de la libertad. Ellas parten del convencimiento de que en cada persona hay, además del individuo particular y distinto, algo más importante, un «yo» social idéntico, que aspira a realizar un ideal colectivo, solidario, que se hará realidad en un futuro dado y al que debe ser sacrificado todo lo que lo impide y obstruye. Por ejemplo, aquellos casos particulares que constituyen una amenaza contra la armonía y la homogeneidad social. Por eso, en nombre de esa libertad «positiva» —esa sociedad utópica futura, la de la raza elegida triunfante, la de la sociedad sin clases y sin Estado, o la ciudad de los bienaventurados eternos— se han librado guerras crudelísimas, establecido campos de concentración, exterminado a millones de seres humanos, impuesto sistemas asfixiantes y eliminado toda forma de disidencia o de crítica.

Estas dos nociones de libertad son alérgicas la una a la otra, se rechazan recíprocamente, pero no tiene sentido tratar de demostrar que la una es verdadera y la otra falsa, pues, aunque la palabra de que ambas se sirven sea la misma, se trata de cosas distintas. Éste es uno de los casos de las «verdades contradictorias» o «metas incompatibles» que, según Isaiah Berlin, enfrenta la condición humana. Desde el punto de vista teórico, se pueden acumular infinidad de argumentos a favor de una u otra concepciones de la libertad igualmente válidos o refutables. En la práctica —en la vida social, en la historia— lo ideal es tratar de conseguir una transacción entre ambas libertades. Las sociedades que han sido capaces de lograr un compromiso entre ambas formas de libertad son las que han conseguido niveles de vida más dignos y justos (o menos indignos e injustos). Pero esta transacción es algo muy difícil y será siempre precaria, pues, como dice Berlin, la libertad «negativa» y la «positiva» no son dos interpretaciones de un concepto sino algo más: dos actitudes profundamente divergentes e irreconciliables sobre los fines de la vida humana.

EN LA JAULA DE ORO

Que el solterón vocacional que parecía sir Isaiah llegara a casarse en 1956 con Aline Halban, perteneciente a una aristocrática y muy próspera familia judía francesa, no sólo fue una sorpresa para sus incontables amigos; fue la culminación de una rocambolesca aventura sentimental que daría materia para una deliciosa comedia de enredos.

Al terminar su misión diplomática, en 1945, Berlin volvió a Oxford, a las clases, conferencias y a su quehacer intelectual. Comenzaba ya a ser conocido a ambos lados del Atlántico y desde entonces pasó semestres en universidades norteamericanas, sobre todo Harvard, además de los periódicos viajes a Jerusalén. Comenzaban a llover sobre él las distinciones y el *establishment* británico le abría todas las puertas. Y entonces, ya muy entrado en la cuarentena, el sexo parece haber hecho irrupción en su vida de una manera que sólo cabe llamar tortuosa y académica: amores adulterinos con esposas de sus colegas universitarios. Una irresistible comicidad recorre las páginas donde Ignatieff describe —con mucho cariño y benevolencia, por lo demás— una primera *liaison*, de varios años, con citas en iglesias, bibliotecas, pasillos, parques y hasta la alcoba paternal del filósofo. Éste, aquejado de remordimientos, va donde el marido y le cuenta la verdad: «Amo a tu mujer». El agraviado descarta el asunto con un rotundo «¡Eso es imposible!» y cambia el tema de conversación.

La segunda aventura fue más seria. Aline estaba casada con un físico eminente, Hans Halban, de origen austriaco, que había trabajado en los programas nucleares franceses antes de enseñar en Oxford. Ella era atractiva, culta, rica y apasionada de la música clásica y la vida social, como el propio Isaiah. La estrecha amistad nacida entre ambos al calor de estas afinidades fue evolucionando en una dirección «culpable». El físico, advertido de lo que ocurría, intentó poner fin a las salidas de Aline. Isaiah Berlin fue a visitarlo. Mientras (estoy seguro) tomaban una taza de té, cambiaron ideas respecto al problema surgido. Entretanto, Aline esperaba el resultado de la charla paseando en el jardín. La lógica del filósofo fue persuasiva y el físico lo reconoció. Ambos salieron a caminar entre los rosales y las hortensias y a comunicar a Aline el acuerdo adoptado: ella podría ver una vez por semana a su amante, con el visto bueno de su esposo. Y así parecen haber funcionado las cosas, en amigable armonía triangular, hasta que Hans Halban debió regresar a París. Entonces, los esposos decidieron divorciarse e Isaiah y Aline pudieron casarse. El matrimonio fue muy feliz. En Aline, Berlin encontró algo más que una esposa: una cómplice que compartía sus gustos y aficiones y lo ayudaba en su trabajo, una mujer capaz de organizarle la vida con la desenvoltura que dan la fortuna y la experiencia y de crear en torno un marco agradable y bien compartimentado, en el que la vida mundana —los veranos italianos en Paraggi,

los festivales de música de Salzburgo, Pésaro y Glyndenbourne, las cenas y excursiones con personas de calidad— coexistía con las mañanas y tardes dedicadas a la lectura y a redactar sus ensayos.

EL ERIZO Y EL ZORRO

Entre los fragmentos conservados del poeta griego Arquiloco uno dice: «El zorro sabe muchas cosas, pero el erizo sabe una gran cosa». La fórmula, según Isaiah Berlin, puede servir para diferenciar a dos clases de personas, de artistas, de seres humanos en general: aquellos que poseen una visión central, sistematizada, de la vida, un principio ordenador en función del cual tienen sentido y se ensamblan los acontecimientos históricos y los menudos sucesos individuales, la persona y la sociedad, y aquellos que tienen una visión dispersa y múltiple de la realidad y de los hombres, que no integran lo que existe en una explicación u orden coherente pues perciben el mundo como una compleja diversidad en la que, aunque los hechos y fenómenos particulares gocen de sentido y coherencia, el todo es tumultuoso, contradictorio, inapresable. La primera es una visión «centrípeta»; la segunda, «centrífuga». Dante, Platón, Hegel, Dostoievsky, Nietzsche, Proust fueron, según Isaiah Berlin, erizos. Y zorros: Shakespeare, Aristóteles, Montaigne, Molière, Goethe, Balzac, Joyce.

Isaiah Berlin está, qué duda cabe, entre los zorros. Lo está no sólo por su concepción abierta, pluralista, del fenómeno humano, sino por la astucia con que se las arregla para presentar sus formidables intuiciones y descubrimientos intelectuales al sesgo, como simples figuras retóricas, accidentes del discurso o pasajeras hipótesis de trabajo. La metáfora del erizo y el zorro aparece al principio de su magistral ensayo sobre la teoría de la historia de Tolstói y sus semejanzas con las del pensador ultramontano Joseph de Maistre. Isaiah Berlin, luego de formularla, se apresura a prevenirnos contra los peligros de cualquier clasificación de esta naturaleza. En efecto, ellas pueden ser artificiales y hasta absurdas.

Pero la suya no lo es. Todo lo contrario. Muerde en carne viva y resulta tan iluminadora para entender dos actitudes ante la vida que se proyectan en todos los campos de la cultura —la filosofía, la literatura, la política, la ciencia— como lo era su distingo entre libertad «negativa» y «positiva» para entender el problema de la libertad. Es cierto que hay una visión centrípeta, de erizo, que reduce, explícita o implícitamente, todo lo que ocurre y lo que es, a un núcleo bien trabado de ideas gracias a las cuales el caos de la vida se vuelve orden y la confusión de las cosas se torna transparente. Esta visión se asienta a veces en la fe, como en san Agustín o en santo Tomás, y a veces en la razón, como en el marqués de Sade, en Marx o en

Freud y, por encima de las grandes diferencias de forma y contenido y propósito (y, claro está, de talento) de sus autores, establece entre ellos un parentesco. Ante todo es totalizadora, dueña de un instrumento universal que llega a la raíz de todas las experiencias, de una llave que permite conocerlas y relacionarlas. Este instrumento, esta llave —la gracia, el inconsciente, el pecado, las relaciones sociales de producción, el deseo— representa la estructura general que sostiene la vida y es el marco dentro del cual evolucionan, padecen o gozan los seres humanos, la explicación de por qué y cómo lo hacen. El azar, lo accidental, lo gratuito desaparecen del mundo, o quedan relegados a un margen tan subalterno que es como si no existieran, en la visión de los erizos.

A diferencia de éstos, en los que predomina lo general, el zorro está confinado en lo particular. Para él, en última instancia, lo «general» no existe: sólo existen los casos particulares, tantos y tan diversos unos de otros que la suma de ellos no constituye una unidad significativa sino, más bien, una confusión vertiginosa, un magma de contradicciones. Los ejemplos literarios de Shakespeare y Balzac que da Isaiah Berlin son prototípicos. La obra de ambos es un hervidero extraordinario de individuos que no se parecen ni en sus motivaciones recónditas ni en sus actos públicos, un vasto abanico de conductas y morales, de posibilidades humanas. Los críticos que tratan de extraer «constantes» en estos mundos y resumir en una interpretación singular la visión del hombre y la vida que proponen, nos dan la impresión de empobrecer o de traicionar a Shakespeare y Balzac. Ocurre que no tenían *una* visión sino varias y contradictorias.

Disfrazado o explícito, en todo erizo hay un fanático; en un zorro, un escéptico y un agnóstico. Quien cree haber encontrado una explicación última del mundo termina por acuartelarse en ella y negarse a saber nada de las otras; quien es incapaz de concebir una explicación de este género termina, tarde o temprano, por poner en duda que ella pueda existir. Gracias a los erizos se han llevado a cabo extraordinarias hazañas —descubrimientos, conquistas, revoluciones— pues para este género de empresas se requiere casi visiblemente ese celo y heroísmo que suele inspirar a sus adeptos la visión centrípeta y finalista, como la de los cristianos, judíos, musulmanes o los marxistas ortodoxos. Gracias a los zorros ha mejorado la «calidad» de la vida, pues las nociones de tolerancia, pluralismo, respeto mutuo entre adversarios, permisibilidad, y de libertad, son más fáciles de aceptar —y, en ciertos casos, más necesarias para poder vivir— para aquellos que, incapaces de percibir un orden único y singular, admiten tácitamente que haya varios y distintos.

Hay campos en los que, de manera natural, han prevalecido los erizos. La

política, por ejemplo, donde las explicaciones totalizadoras, claras y coherentes de los problemas son siempre más populares y, al menos en apariencia, más eficaces a la hora de gobernar. En las artes y la literatura, en cambio, los zorros son más numerosos, no así en las ciencias, donde éstos son minoría.

Isaiah Berlin muestra, en el caso de Tolstói, que un erizo y un zorro pueden convivir en una misma persona. El genial novelista de lo particular, el prodigioso descriptor de la diversidad humana, de la protoplasmática diferenciación de casos individuales que forman la realidad cotidiana, el feroz impugnador de todas las abstracciones de los historiadores y filósofos que pretendían explicar dentro de un sistema racional el desenvolvimiento humano —el zorro Tolstói— vivió hipnóticamente tentado por la ambición de una visión unitaria y central de la vida, y acabó por incurrir en ella, primero en el determinismo histórico de *La guerra y la paz* y sobre todo en su profetismo religioso de los últimos años.

Creo que el caso de Tolstói no es único, que todos los zorros vivimos envidiando siempre a los erizos. Para éstos la vida es más vivible. Aunque las vicisitudes de la existencia sean en ambos idénticas, por una misteriosa razón, sufrir y morir resultan menos difíciles e intolerables —a veces, fáciles— cuando uno se siente poseedor de una verdad universal y central, una pieza nítida dentro de ese mecanismo que es la vida y cuyo funcionamiento cree conocer. Pero la existencia de los zorros es, asimismo, un eterno desafío para los erizos, el canto de las sirenas que aturdió a Ulises. Porque, aunque sea más fácil vivir dentro de la claridad y el orden, es un atributo humano irremediable renunciar a esa facilidad y, a menudo, preferir la sombra y el desorden.

HÉROES DE NUESTRO TIEMPO

¿Qué influencia tiene el individuo en la historia? ¿Son los grandes acontecimientos colectivos, el desenvolvimiento de la humanidad, resultado de fuerzas impersonales, de mecanismos sociales sobre los que las personas aisladas tienen escasa o nula intervención? ¿O, por el contrario, todo lo que ocurre es generado primordialmente por la visión, el genio, la fantasía y las hazañas de ciertos hombres, como afirmaba Carlyle? A estas preguntas quiere responder una de las recopilaciones de ensayos de Isaiah Berlin: *Personal Impressions* (1980).

El libro contiene catorce textos, escritos entre 1948 y 1980, generalmente en elogio de políticos, académicos y escritores, para ser leídos en ceremonias universitarias o publicados en periódicos. Pese a ser trabajos de circunstancias, y alguno de ellos de mero compromiso, en todos aparecen la buena prosa, la

inteligencia, la vasta cultura y las estimulantes intuiciones de sus ensayos de más aliento. El conjunto forma una galería de figuras representativas de aquellos que Berlin consideraba más admirables y dignos de respeto entre sus contemporáneos, su antología personal de héroes de nuestro tiempo. La impresión inmediata que el lector se lleva de esa curiosa, y a veces inesperada, sociedad —en la que conviven celebridades como Churchill y Pasternak con oscuros ratones de biblioteca de Oxford— es que de Isaiah Berlin se puede decir lo que, según él, pensaba Einstein, uno de sus modelos: que si hay que rendir homenaje a ciertos individuos, debe ser a aquellos que han logrado algo importante en el campo del intelecto y la cultura antes que en el de la conquista y el poder.

Entre la visión individualista, romántica, y la visión colectivista y abstracta del positivismo y el socialismo, Berlin prefiere la primera, aunque, como siempre, atenuándola, matizándola, pues toda posición rígidamente unilateral es impensable en él. No niega que haya «fuerzas objetivas» en los procesos sociales. Pero no hay duda, pues sus artículos sobre Churchill, Roosevelt y Chaim Weizmann lo dicen de modo explícito, que, para él, la intervención de los individuos —líderes, gobernantes, ideólogos— en la historia, es fundamental y decisiva. Y que cree que ellos pueden relegar esas «fuerzas objetivas» a segundo plano, determinando, en muchos casos, la dirección de todo un pueblo, modelando su conducta, sus designios, e inculcándole la energía y la voluntad o el espíritu de sacrificio para defender ciertas causas o materializar cierta política. Ni la formidable, y, durante buen tiempo, solitaria resistencia británica contra el nazismo hubiera sido lo mismo sin Winston Churchill, ni el New Deal, el gran experimento social del «Nuevo Trato» a favor de políticas intervencionistas en Estados Unidos, lo que fue sin Franklin D. Roosevelt, ni el sionismo moderno y la creación del Estado de Israel hubieran tenido las características que tuvieron sin Chaim Weizmann. Podríamos añadir el caso flagrante de Nelson Mandela en el desenlace pacífico del problema sudafricano.

Isaiah Berlin sabe de sobra las terribles deformaciones que ha tenido esta concepción del «héroe» como pivote de la historia, la demagogia que ha brotado en torno, desde el libro de Carlyle hasta la justificación del «caudillo» omnímodo que personifica a su pueblo, como Hitler, Franco, Mussolini, Mao, Fidel y tantos otros pequeños semidioses de nuestro tiempo. Precisamente, el convencido antitotalitario que hay en él subraya en los elogios de aquellos tres «héroes» suyos que la admiración que le merecen se debe, sobre todo, a que siendo grandes hombres, dotados de una extraordinaria aptitud para influir sobre sus conciudadanos y precipitar cambios en la sociedad, actuaran siempre dentro de un marco democrático, respetuoso de la legalidad, tolerantes para con la crítica y los

adversarios y obedientes al veredicto electoral. Es esta condición de «caudillos» amantes de la ley y de la libertad la que, según Berlin, aproxima al conservador Churchill, al demócrata Roosevelt y al liberal Weizmann por sobre sus diferencias doctrinarias.

Pero la historia no la hacen únicamente los políticos ni consta sólo de hechos objetivos. En el panteón civil de Isaiah Berlin figuran, en lugar privilegiado, los estudiosos, los pensadores, los enseñantes. Es decir, todos aquellos que producen, critican o diseminan las ideas. Igual que en sus otros libros, en éste también se manifiesta la convicción de Berlin de que son la fuerza motriz de la vida, el telón sobre el cual se inscriben las ocurrencias sociales y las llaves para entender la realidad exterior y entrar a explorar la intimidad del ser humano. Su entusiasmo se vuelca por eso, sin reservas, hacia aquellos que, como Einstein, innovaron radicalmente nuestro conocimiento del mundo físico, o, como Aldous Huxley y Maurice Bowra, o como los poetas Anna Ajmátova y Boris Pasternak, enriquecieron el espíritu de la época en que vivieron, cuestionando los valores intelectuales establecidos y explorando nuevos temas de reflexión o creando obras cuya belleza y profundidad sirvieron a la vez de goce e iluminación a los demás.

En el racionalista convencido que era Isaiah Berlin había un moralista. Aunque no lo diga con estas mismas palabras, de sus elogios se desprende que, para él, era difícil, acaso imposible, disociar la grandeza intelectual y artística de un individuo de su rectitud ética. Todas las personas que desfilan por estas páginas reverentes son de signo positivo, simultáneamente, en dos órdenes —el intelectual y el moral— a tal extremo que a veces tenemos la sensación de que estos dos órdenes fueran para Berlin uno solo. Es verdad que algunos de sus hombres ejemplares, como el historiador L. B. Namier, lucen psicologías difíciles y por momentos inaguantables, pero en todos ellos hay, siempre, en la base de la personalidad, nobleza de sentimientos, generosidad, decencia, pureza de propósitos. Isaiah Berlin es tan persuasivo que, cuando uno lo lee, hasta esto está dispuesto a creerle: que el talento y la virtud van unidas. ¿Es así siempre?

EL MAGO DEL NORTE

Isaiah Berlin fue un demócrata y un liberal, uno de esos raros intelectuales tolerantes, capaces de reconocer que sus propias convicciones podían ser erradas y acertadas las de sus adversarios ideológicos. Y la mejor prueba de ese espíritu abierto y sensible que contrastaba siempre sus ideas con la realidad a ver si ésta las confirmaba o contradecía, la dio dedicando sus mayores empeños a estudiar, no tanto a los filósofos y pensadores afines a la cultura de la libertad, como a sus más

encontrados enemigos, por ejemplo un Carlos Marx y el comunismo, a los que están dedicados, por ejemplo, buena parte de los estudios de su libro *The Sens of Reality*, o un Joseph de Maistre, ultrarreaccionario precursor del fascismo, sobre quien escribió uno de sus más luminosos ensayos. Tenía la pasión del saber y, a quienes promovían las cosas que él detestaba, como el autoritarismo, el racismo, el dogmatismo y la violencia, antes que refutarlos quería entenderlos, averiguar cómo y por qué habían llegado a identificarse con causas y doctrinas que agravaban la injusticia, la barbarie y los sufrimientos humanos.

Buen ejemplo de ello es el volumen *The Magus of the North. J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism* (1993), colección de notas y ensayos que Berlin no llegó a integrar en un libro orgánico y que ha recopilado y prologado Henry Hardy.

Lo extraordinario de las notas, artículos y bocetos que dedicó al teólogo y filósofo alemán Johann Georg Hamann (1730-1788), enemigo mortal de la Ilustración y portavoz afiebrado del irracionalismo, es que, a través de ellos, este reaccionario convicto y confeso resulta una figura simpática y en muchos sentidos hasta moderna. Su defensa de la sinrazón —las pasiones, el instinto, los abismos de la personalidad— como parte integral de lo humano y su idea de que todo sistema filosófico exclusivamente racional y abstracto constituye una mutilación de la realidad y la vida son del todo válidas. Y sus audaces teorías, por ejemplo sobre el sexo y la lingüística, en cierto modo prefiguran posiciones libertarias y anárquicas radicales, como las de un Michel Foucault. Asimismo, resulta profética su denuncia de que, si continuaba por el camino que había tomado, la filosofía del futuro naufragaría en un oscurantismo indescifrable, máscara del vacío y la inanidad, que la pondría fuera del alcance del lector común.

Donde estas coincidencias cesan es en aquella encrucijada en la que aparece Dios, a quien Hamann subordina todo lo que existe y que es, para el místico germano, la justificación y explicación única y final de la historia social y los destinos individuales. Su rechazo de las generalizaciones y de lo abstracto y su defensa de lo particular y lo concreto hicieron de él un adalid del individualismo y un enemigo mortal de lo colectivo como categoría social y signo de identidad. En este sentido fue, de un lado, dice Berlin, un precursor del romanticismo y de lo que dos siglos más tarde sería el existencialismo (sobre todo en la versión católica de un Gabriel Marcel), pero, del otro, uno de los fundadores del nacionalismo e, incluso, al igual que Joseph de Maistre, del fascismo.

Hamann nació en Königsberg, hijo de un barbero cirujano, en el seno de una

familia pietista luterana, y su infancia transcurrió en un medio de gentes religiosas y estoicas, cuyos antepasados desconfiaban de los libros y la vida intelectual; él, sin embargo, fue un lector voraz y se las arregló para entrar a la universidad donde adquirió una formación múltiple y algo extravagante de historia, geografía, matemáticas, hebreo, teología, a la vez que por su cuenta aprendía francés y escribía poemas. Comenzó a ganarse la vida como tutor de los hijos de la próspera burguesía local y, durante algún tiempo, pareció seducido por las ideas que venían de la Francia de Voltaire y Montesquieu. Pero no mucho después, durante una estancia en Londres vinculada a una misteriosa conspiración política, y luego de unos meses de disipación y excesos que lo llevaron a la ruina, experimentó la crisis que cambiaría su vida.

Ocurrió en 1757. Sumido en la miseria, aislado del mundo, se sepultó en el estudio de la Biblia, convencido, según escribiría más tarde, como Lutero, que el libro sagrado del cristianismo era «una alegoría de la historia secreta del alma de cada individuo». Emergió de esa experiencia transformado en el conservador y reaccionario pendenciero y solitario que, en panfletos polémicos que se sucedían como puñetazos, criticaría con ferocidad todas las manifestaciones de la modernidad allí donde aparecieran: en la ciencia, en las costumbres, en la vida política, en la filosofía y, sobre todo, en la religión. Había regresado, y con celo ardiente, al protestantismo luterano de sus ancestros. Se hizo de adversarios y enemigos por doquier por su carácter intratable. Solía, incluso, enemistarse con gentes que lo respetaban y querían ayudarlo, como Kant, lector suyo y que trató de conseguirle un puesto en la universidad. De él dijo que «era un pequeño homúnculo agradable para chismear un rato pero totalmente ciego ante la verdad». A Herder, que fue su admirador confeso y se consideraba su discípulo, nunca le tuvo el menor aprecio intelectual. No es extraño, por eso, que su vida transcurriera casi en el anonimato, con pocos lectores, y fuera sumamente austera, debido a los oscuros empleos burocráticos con los que ganaba su sustento.

Después de muerto, el Mago del Norte, como Hamann gustaba llamarse a sí mismo, fue pronto olvidado por el escaso círculo que conocía sus obras. Isaiah Berlin se pregunta: «¿Qué hay en él que merezca ser resucitado en nuestros días?». La respuesta da lugar al mejor capítulo de su libro: «The Central Core» («El núcleo central»). Lo verdaderamente original en Hamann, explica, es su concepción de la naturaleza del hombre, en las antípodas de la visión optimista y racional que de ella promovieron los enciclopedistas y filósofos franceses de la Ilustración. La criatura humana es una creación divina y, por lo tanto, soberana y única, que no puede ser disuelta en una colectividad, como hacen quienes inventan teorías («ficciones», según Hamann) sobre la evolución de la historia hacia un futuro de

progreso, en el que la ciencia iría desterrando la ignorancia y aboliendo las injusticias. Los seres humanos son distintos y también sus destinos; y su mayor fuente de sabiduría no es la razón ni el conocimiento científico sino las experiencias, la suma de vivencias que acumulan a lo largo de su existencia. En este sentido, los pensadores y académicos del siglo XVIII le parecían auténticos «paganos», más alejados de Dios que «los ladrones, mendigos, criminales y vagabundos», los seres de vida «irregular», que, por la inestabilidad y los tumultos de su arriesgada existencia, podían muchas veces acercarse de manera más honda y directa a la trascendencia divina.

Era un puritano y, sin embargo, en materia sexual promovía ideas que escandalizaron a todos sus contemporáneos. «¿Por qué un sentimiento de vergüenza rodea a nuestros gloriosos órganos de la reproducción?», se preguntaba. A su juicio, tratar de domesticar las pasiones sexuales debilitaba la espontaneidad y el genio humanos y, por eso, quien quería conocerse a fondo debía explorarlo todo, e, incluso, «descender al abismo de las orgías de Baco y de Ceres». Sin embargo, quien en ese dominio se mostraba tan abierto, en otro sostenía que la única manera de garantizar el orden era mediante una autoridad vertical y absoluta que defendiera al individuo, la familia y la religión como instituciones tutelares e intangibles de la sociedad.

SABIO, DISCRETO Y LIBERAL

A diferencia de Francia, que vuelve a los grandes pensadores y escritores que alberga en su seno figuras mediáticas, íconos populares, Inglaterra los esconde y mantiene a la sombra, como si, expuestos a la luz pública, sometidos al manoseo publicitario, sus logros intelectuales y artísticos se empobrecieran. Se puede extraer, de estas costumbres antinómicas respecto a sus monstruos sagrados del saber o de la creación, conclusiones sobre la vocación elitista de la cultura británica y la democrática en Francia, o, más precisamente, sobre el esnobismo cultural, que, por lo menos desde el siglo XVIII, es distintivo mayor de la vida francesa, así como su reverso o antípoda, el esnobismo anticulturalista, notorio de la circunstancia inglesa.

En todo caso, no hay duda de que, si en vez de asilarse en Gran Bretaña la familia Berlin se hubiera refugiado en París, la muerte de Isaiah Berlin, en 1997, a los 88 años, hubiera dado lugar a unos fuegos de artificio fúnebres, a una trompetería necrológica semejantes a las que desataron las de un Sartre o un Foucault. En su país de adopción, en cambio, sir Isaiah Berlin fue enterrado con la discreción en que vivió y escribió, en la conventual soledad de Oxford, universidad

a la que consagró toda su vida.

Siendo el extraordinario ensayista y pensador que fue, su obra, una de las más ricas e incitadoras desde el punto de vista político e intelectual, ha sido muy poco leída fuera del mundo de lengua inglesa. Pero, en esto, sin duda, a la modestia enfermiza de Berlin —el único escritor de gran talento que he conocido que daba la impresión de carecer totalmente de las vanidades que aquejan a sus pares, y de creer, muy en serio, que sus trabajos en los dominios de la filosofía, la historia y la crítica eran meros aportes de ocasión, sin mayor relevancia— cabe tanta culpa como a la manía secretista, de catacumbas, de la academia inglesa. Y, sin embargo, en ese modesto y bondadoso profesor narigón, de calva reluciente, había una inmensa sabiduría. Se movía con desenvoltura en una docena de lenguas, desde el ruso hasta el hebreo, del alemán al inglés y las principales lenguas románicas, y por disciplinas y ciencias tan dispares como la filosofía, la historia, la literatura, las ciencias físicas, la música. Sobre todo ello reflexionó con originalidad y sobre todos esos asuntos escribió con profundidad, elegancia y una absoluta transparencia.

Además de sabio y modesto, fue un gran liberal. Esto, claro, nos enorgullece a quienes creemos que la doctrina liberal es el símbolo de la cultura democrática — la de la tolerancia, el pluralismo, los derechos humanos, la soberanía individual y la legalidad—, el buque insignia de la civilización. Dicho esto, hay que añadir que, entre las varias corrientes de pensamiento que caben dentro de la acepción de «liberal», Isaiah Berlin no coincidió del todo con aquellos que, como un Frederick von Hayek o un Ludwig von Mises, ven en el mercado libre la garantía del progreso, no sólo el económico, también el político y el cultural, el sistema que mejor puede armonizar la casi infinita diversidad de expectativas y ambiciones humanas, dentro de un orden que salvaguarde la libertad. Isaiah Berlin albergó siempre dudas socialdemócratas sobre el *laissez faire* y volvió a reiterarlas pocas semanas antes de su muerte, en la espléndida entrevista —suerte de testamento— que concedió a Steven Lukes, repitiendo que no podía defender sin cierta angustia la irrestricta libertad económica que «llenó de niños las minas de carbón».

El liberalismo de Isaiah Berlin consistió, sobre todo, en el ejercicio de la tolerancia, en un permanente esfuerzo de comprensión del adversario ideológico, cuyas razones y argumentos procuró entender y explicar con un exceso de escrúpulo que desconcertaba a sus colegas. ¿Cómo era posible que un partidario tan insobornable del sistema democrático, tan hostil a toda forma de colectivismo, escribiera uno de los más imparciales estudios sobre Marx? Lo fue, y, también, que este gran enemigo de la intolerancia, escribiera el mejor ensayo moderno sobre

Joseph de Maistre y los orígenes del fascismo. Y que su repulsa de los nacionalismos no le impidiera, más bien lo indujera, a estudiar con un celo que cabe llamar amoroso al reverendo Herder, la piedra millar de la visión regionalista, antiuniversalista de la historia.

La explicación era muy simple y retrata a Isaiah Berlin de cuerpo entero. Como disciplina intelectual, dijo, «es aburrido leer a los aliados, a quienes coinciden con nuestros puntos de vista. Más interesante es leer al enemigo, al que pone a prueba la solidez de nuestras defensas. Lo que, en verdad, me ha interesado siempre, es averiguar qué tienen de flaco, de débil o de erróneo las ideas en las que creo. ¿Para qué? Para poder enmendarlas o abandonarlas». Quienes hayan leído la obra de Isaiah Berlin saben que no hay pose alguna en estas afirmaciones, que su pensamiento estuvo siempre afinándose y enriqueciéndose gracias al cotejo con el de sus adversarios.

Su trabajo intelectual, rico y frondoso, se concentró en los ensayos y artículos, conferencias y reseñas, y evitó las grandes síntesis, los ambiciosos trabajos orgánicos, los proyectos de largo aliento. Ello no se debió, como subraya Ignatieff, a la dispersión y múltiples obligaciones: igual que Borges, en él la brevedad, el formato menor, el género chico, era una vocación excluyente. En los años ochenta, como para demostrar que se equivocaban los críticos que le reprochaban no haber emprendido una obra de gran horizonte temático, Berlin decidió ampliar sus conferencias de 1965 sobre las raíces del romanticismo (publicadas póstumamente con el título de *The Roots of Romanticism*) y durante muchos meses trabajó, de manera sistemática, en la British Library, llenando centenares de fichas. Al final, abandonó: los proyectos de gran envergadura no eran lo suyo. Carecía de la ambición, de la fe desmesurada en sí mismo, de la pizca de obsesión y fanatismo, que requieren las obras maestras. El ensayo corto convenía más a su modestia, a su escéptica consideración de sí mismo, a su nula pretensión de aparecer como un genio o un sabio, a su convicción de que lo que había hecho era poca cosa en el rutilante fuego de artificio del pensamiento universal.

No era verdad, desde luego. Porque este ensayista nato —algo que se podría decir, también, de otro gran liberal: José Ortega y Gasset— en sus relativamente breves textos de interpretación y relectura de los grandes filósofos, historiadores o escritores de la Europa clásica y moderna, ha dejado una obra capital para la cultura de nuestro tiempo y para el pensamiento liberal. Y, entre los liberales, fue, con Ortega y Gasset, el mejor prosista. Su estilo es tan transparente y ameno como el de Stendhal, otro polígrafo que no escribía sino dictaba sus textos, y, a menudo,

la riqueza y animación de sus ideas, de sus citas y ejemplos, la viveza y elegancia con que despliega su razonamiento, dan a sus ensayos una calidad novelesca, de contagiosa humanidad.

Entre los autores que he leído en los últimos treinta años, Isaiah Berlin es uno de los que más me ha impresionado. Sus opiniones filosóficas, históricas y políticas, me han parecido siempre esclarecedoras, compartibles. Sin embargo, pienso que aunque tal vez muy pocos en nuestros días hayan visto de manera tan penetrante como él lo que es la vida —la del individuo en sociedad, la de las sociedades en el tiempo, el impacto de las ideas en la experiencia cotidiana— hay toda una dimensión del hombre que no asoma, o lo hace de manera furtiva, en su visión: aquella que describió, mejor que nadie, Georges Bataille. Ese mundo de la sinrazón que subyace y a veces obnubila y mata la razón: el del inconsciente que, en dosis siempre inverificables y difícilísimas de detectar, impregna, orienta y a veces esclaviza la conciencia; el de esos oscuros instintos que por inesperados caminos surgen de pronto súbitamente para competir con las ideas y a menudo sustituirlas como resortes de acción e incluso destruir lo que ellas construyen.

Nada más alejado de la visión limpia, serena, armoniosa, lúcida y sana del hombre que tenía Isaiah Berlin, que la concepción sombría, confusa, enferma y ardiente de Bataille. Y, sin embargo, tengo la sospecha de que la vida es probablemente algo que abrasa y confunde en una sola verdad, en su poderosa incongruencia, a esos dos enemigos.

Yo lo vi dos veces en mi vida. La primera, ya lo he contado, en los años ochenta, en una cena en casa del historiador Hugh Thomas, donde la invitada estrella era la primera ministra Margaret Thatcher. La segunda fue en Sevilla, en 1992, en un congreso con motivo del quinto centenario del descubrimiento de América. La gente lo rodeaba con cumplidos, que él recibía sonrojado. Yo había escrito una serie de artículos sobre él, que sirvieron luego de prólogo a la edición española de *El erizo y el zorro*, en los que cometí la barbaridad de decir que había nacido en Lituania en vez de Letonia. «Bueno, no es tan grave —me ayudó él, con bonhomía—, porque, cuando yo nací, todo eso era Rusia». Gracias, maestro.

Jean-François Revel (1924-2006)

Una valiosa contribución de la Francia contemporánea en el campo de las ideas no han sido los estructuralistas, los deconstruccionistas ni los «nuevos filósofos», más vistosos que consistentes, sino un periodista y ensayista político: Jean-François Revel. Sus libros y artículos, sensatos e iconoclastas, originales e

incisivos, resultaban refrescantes dentro de los estereotipos, prejuicios y condicionamientos que asfixiaron el debate político de nuestro tiempo. Por su independencia, su habilidad para percibir cuándo la teoría deja de expresar la vida y comienza a traicionarla, su coraje para enfrentarse a las modas intelectuales y su defensa sistemática de la libertad en todos los terrenos donde ella es amenazada o desnaturalizada, Revel hace pensar en un Albert Camus o en un George Orwell de nuestros días. Como el de ellos, su combate fue también bastante incomprendido y solitario.

Al igual que en el caso del autor de 1984, las críticas más duras de Revel fueron disparadas hacia la izquierda, pese a ser, buena parte de su vida, un socialista, y de ese lado recibió los peores ataques. Es sabido que el odio más fuerte en la vida política lo despierta el pariente más cercano. Porque si alguien se ganó con justicia el título, hoy tan prostituido, de «progresista» en el campo intelectual fue él, cuyo empeño estuvo orientado a remover los clisés y las rutinas mentales que impedían a las vanguardias políticas contemporáneas entender los problemas sociales y proponer para ellos soluciones que fueran a la vez radicales y posibles. Para llevar a cabo esta tarea de demolición, Revel, como Orwell en los años treinta, optó por una actitud relativamente sencilla, pero que pocos pensadores de nuestros días han practicado: el regreso a los hechos, la subordinación de lo pensado a lo vivido. Decidir en función de la experiencia concreta la validez de las teorías políticas resulta hoy revolucionario, pues la costumbre que ha cundido y que, sin duda, ha sido la rémora mayor de la izquierda de nuestros días es la opuesta: determinar a partir de la teoría la naturaleza de los hechos, lo que conduce generalmente a deformar éstos para que coincidan con aquélla. Nada más absurdo que creer que la verdad descende de las ideas a las acciones humanas y no que son éstas las que nutren a aquéllas con la verdad, pues el resultado de esa creencia es el divorcio de unas y otras y eso fue lo más característico en la época de Revel (sobre todo en los países del llamado tercer mundo) en las ideologías de izquierda, que solían impresionar sobre todo por su furiosa irrealidad.

A Revel los hechos le interesaban más que las teorías y nunca tuvo el menor empacho en refutarlas si encontraba que no eran confirmadas por los hechos. Tiene que ser muy profunda la enajenación política en que vivimos para que alguien que se limitaba a introducir el sentido común en la reflexión sobre la vida social —pues no es otra cosa obstinarse en someter las ideas a la prueba de fuego de la experiencia concreta— pareciera un dinamitero intelectual.

¿PARA QUÉ LOS FILÓSOFOS?

Había nacido en 1924 en Marsella y aprobado todos los requisitos que en Francia auguran una carrera académica de alto nivel: École Normale, agregación en Filosofía, militancia en la resistencia durante la ocupación nazi. Y enseñado en los institutos franceses de México y Florencia, donde aprendió el español y el italiano, dos de los cinco idiomas que hablaba a la perfección. Su biografía oficial dice que su primer libro fue *Pourquoi des philosophes?* (1957) (*¿Para qué los filósofos?*), pero, en verdad, había publicado antes una novela, *Histoire de Flore*, que por excesivo sentido de la autocrítica nunca reeditó. Aquel ensayo, y su continuación de cinco años después, *La Cabale des dévots* (1962) (*La cábala de los devotos*), revelaron al mundo a un formidable panfletario a la manera de Voltaire, culto y pugnaz, irónico y lapidario, en el que la riqueza de las ideas y el espíritu insumiso se desplegaban en una prosa tersa y por momentos incandescente. Más de medio siglo después de aparecido, este libro conserva su ferocidad y tal vez ella haya aumentado porque algunas de las figuras con las que se encarnizaba, como Heidegger, Jacques Lacan o Claude Lévi-Strauss se convirtieron luego en referencias intelectuales intocables.

Como diría él mismo después, *Pourquoi des philosophes?* fue su despedida tormentosa de la filosofía. Y de la universidad francesa y de sus profesores de humanidades, otro de sus blancos, a los que acusaba de estar muy por detrás de las universidades estadounidenses y alemanas, aletargados por el amiguismo y una retórica cada vez más incomprensible e insulsa. Este libro sacó a Revel de un mundo académico donde acaso hubiera vegetado muy lejos de la actualidad y lo convirtió en el formidable periodista y pensador político que sería. Sus artículos y ensayos, con los de Raymond Aron, fueron un modelo de lucidez en esa segunda mitad del siglo XX, marcada en Francia por el predominio casi absoluto del marxismo y sus variantes, a los que ambos se enfrentaron en nombre de la cultura democrática. Nadie los ha reemplazado y sin ellos los diarios y las revistas francesas parecen haberse apocado y entristecido.

La palabra panfleto tiene ahora cierto relente ignominioso, de texto vulgar, desmañado e insultante, pero en el siglo XVIII era un género creativo de alto nivel, del que se valían los intelectuales más ilustres para ventilar sus diferencias. Entre las mil actividades que desempeñó Jean-François Revel figura la de haber dirigido en la editorial inconformista de Jean-Jacques Pauvert una excelente colección, llamada «Libertés», de panfletos, por la que desfilaron Diderot, Voltaire, Hume, Rousseau, Zola, Marx, Breton y muchos otros. En esa tradición se inscriben muchos de sus libros, como *¿Para qué los filósofos?*, un ajuste de cuentas con los pensadores de su tiempo y con la propia filosofía a la que, según este ensayo, los descubrimientos científicos de un lado, y, de otro, la falta de vuelo, de originalidad

y el oscurantismo de los filósofos modernos iba volviendo cada vez menos legible. Revel sabía de lo que hablaba, tenía un conocimiento profundo de los clásicos griegos, como se advierte en su espléndida *Histoire de la philosophie occidentale* (1994). Todo este libro está plagado de contrastes entre lo que significaba «filosofar» en la Grecia de Platón y Aristóteles, o en la Europa de Leibniz, Descartes, Pascal, Kant y Hegel y el modesto y especializado quehacer confinado a menudo en la lingüística que usurpa su nombre en nuestros días.

Pero no sólo hay críticas severas en el libro contra los filósofos contemporáneos; también elogios. De Sartre, por ejemplo, por *El ser y la nada*, que le parece a Revel una reflexión profunda, de gran audacia especulativa, y de Freud, de quien hace una reivindicación beligerante, sobre todo contra ciertos psicoanalistas, como Jacques Lacan, quien, a su juicio, enreda grotescamente las ideas de Freud y lo utiliza para levantarse un vanidoso monumento a sí mismo. Sin embargo, son injustas sus severas reprimendas a Claude Lévi-Strauss, cuyo libro sobre *Las estructuras elementales del parentesco* Revel cuestiona, acusando a su autor de ser un buen psicólogo pero no aportar nada desde el punto de vista sociológico al conocimiento del hombre primitivo. Esta aseveración la extiende al conjunto de los estudios de Lévi-Strauss sobre las sociedades marginales, con el argumento de que, al reducir todo el análisis a describir la mentalidad primitiva concentrándose en su intimidad psicológica, descuidó investigar lo más importante desde el punto de vista social: por qué las instituciones de la sociedad tradicional tuvieron determinado carácter, por qué se diferenciaban tanto unas de otras, qué necesidades satisfacían los rituales, creencias e instituciones de cada comunidad. La obra de Lévi-Strauss estaba todavía en proceso cuando Revel escribió este ensayo y tal vez otra hubiera sido su evaluación del gran antropólogo si hubiera tenido una perspectiva más amplia de su obra.

El año 1971, con motivo de una reedición de *¿Para qué los filósofos?*, Revel escribió un extenso prólogo pasando revista a lo que había ocurrido en el ámbito intelectual de Francia en los once años anteriores. No rectificaba nada de lo que había escrito en 1957; por el contrario, encontraba en el estructuralismo entonces de moda las mismas insuficiencias e imposturas que había denunciado en el existencialismo. Sus críticas más acerbas las dirige a Althusser y a Foucault, sobre todo a este último, muy de actualidad desde la publicación de *Las palabras y las cosas*, quien había declarado que «Sartre era un hombre del siglo XIX» y cuyas aparatosas afirmaciones («las humanidades no existen» y «del hombre, una invención reciente, se puede prever el fin próximo») hacían las delicias de los *bistrots* de Saint Germain. (Pronto apedrearía policías y negaría la existencia del sida).

En ese texto, Revel advertía que las modas iban arrastrando a la filosofía a unos niveles de artificialidad y esoterismo que parecían una forma de suicidio, empezando por el fuego graneado de los nuevos filósofos contra el humanismo. Pero lo que excita más su humor sarcástico es la extraña alianza que se daba entre el esnobismo político —léase marxismo o, todavía más grave, maoísmo— y las especulaciones más alambicadas de las «teorías» que producían sin freno los literatos de una corriente estructuralista que abarcaba tantas disciplinas y géneros que ya nadie entendía sobre qué escribían. En esto se llevaba todos los premios la revista *Tel Quel*, cuyo genio tutelar, el sutil Roland Barthes, acababa de explicar, inaugurando sus charlas en el Collège de France, que «la lengua es fascista». El análisis de un número especial de *Tel Quel* que hace Revel, ridiculizando la pretensión de los discípulos de Barthes y Derrida de que sus teorías literarias y experimentos lingüísticos servirán al proletariado para derrotar a la burguesía en la batalla en que están trabados, es desopilante y letal.

Muy coherente con las críticas que había formulado a sus colegas filósofos, Revel se preocupó siempre de conciliar el rigor intelectual con la claridad expositiva. En esto fue todavía más lejos que Raymond Aron, su amigo y maestro y a quien heredó la responsabilidad de ser el gran valedor de las ideas liberales en un país en un momento histórico en que «el opio de los intelectuales» (como llamó Aron al marxismo) tenía hechizados a los pensadores franceses. Todos los libros de Revel, sin excepción, están al alcance de un lector medianamente culto, pese a que en algunos de ellos se discuten asuntos de intrincada complejidad, como doctrinas teológicas, eruditas polémicas sobre filología o estética, descubrimientos científicos o teorías sobre el arte. Nunca recurrió a la jerga especializada ni confundió la oscuridad con la profundidad. Fue siempre claro sin ser jamás superficial. Que eso lo consiguiera en sus libros ya es un mérito; lo es todavía más que ésa fuera la tónica de los centenares de artículos que escribió, en las publicaciones en que a lo largo de medio siglo comentó cada semana la actualidad: *France-Observateur*, *L'Express* (del que fue director) y *Le Point*.

SOCIALISTA Y LIBERAL

Para tratar de desprestigiarlo, sus adversarios lo tachaban a menudo de conservador. No lo fue nunca. En su juventud militó en el socialismo, y por eso se opuso, con críticas acerbas, a la Quinta República del general De Gaulle (*Le Style du Général*, 1965) y todavía en 1968 se enfrentó, en un ensayo sin misericordia, a la Francia de la reacción (*Lettre ouverte a la droite*). El año anterior había sido candidato a diputado por el partido de François Mitterrand. Toda su vida fue un republicano ateo y anticlerical, severísimo catón del espíritu dogmático de todas

las iglesias y en especial de la católica, defensor del laicismo y del racionalismo heredados del Siglo de las Luces; se explayó al respecto con sabiduría y humor en su libro-polémico con su hijo Matthieu, monje budista y traductor del Dalai Lama: *Le Moine et le Philosophe* (1997). Dentro de las variedades del liberalismo, Revel estuvo siempre en aquella que más se acerca al anarquismo, aunque sin caer en él, como sugiere la insolente declaración al principio de sus memorias: «Aborrezco a la familia, tanto aquella en la que nací como las que yo mismo fundé».

LA TENTACIÓN TOTALITARIA

Vivió entre polémicas. Uno de los grandes escándalos lo causó la aparición de *La tentación totalitaria* (1976), demostración persuasiva —con datos al alcance de todo el mundo pero que el mundo no se había tomado hasta entonces el trabajo de sopesar— de esta conclusión inesperada: que el principal obstáculo para el triunfo del socialismo en el planeta no era el capitalismo sino el comunismo. Se trataba de un libro estimulante, pues, pese a ser una crítica despiadada de los países y partidos comunistas, no daba la sensación de un ensayo reaccionario, a favor del inmovilismo, sino lo contrario: un esfuerzo por reorientar en la buena dirección la lucha en favor del progreso de la justicia y la libertad en el mundo, un combate que se había apartado de su ruta y había olvidado sus fines más por deficiencias internas de la izquierda que por el poderío y habilidad del adversario.

Revel alcanzaba sus momentos más sugestivos cuando se entregaba a una operación que tiene algo de masoquista: la autocritica de las taras y enfermedades que la izquierda dejó prosperar en su seno hasta anquilosarse intelectualmente; su fascinación por la dictadura, su ceguera frente a las raíces del totalitarismo, el complejo de inferioridad frente al partido comunista, su ineptitud para formular proyectos socialistas distintos del modelo estaliniano.

Pese a ciertas páginas pesimistas, el libro de Revel traía un mensaje constructivo, su empeño por presentar el reformismo como el camino más corto y transitable para lograr los objetivos sociales revolucionarios y su defensa de la socialdemocracia como sistema que ha probado en los hechos ser capaz de desarrollar simultáneamente la justicia social y económica y la democracia política. Es un libro que nos hizo bien leer en el Perú, en los años setenta, pues apareció en momentos en que vivíamos en carne propia algunos de los males cuyos mecanismos denunciaba. El régimen dictatorial del general Velasco Alvarado había estatizado en 1974 la prensa diaria y suprimido toda tribuna crítica en el país; sin embargo, la izquierda tradicional lo celebraba como progresista y justiciero. Eran los días en que los exiliados políticos peruanos —apristas y

populistas— se veían impedidos para presentar su caso en el Tribunal Russell sobre violación de derechos humanos en América Latina que se reunió en Roma pues, según les hicieron saber los organizadores, su situación no podía compararse a la de las víctimas de las dictaduras chilena y argentina: ¿acaso no era, la dictadura militar peruana, «progresista»?

NI MARX NI JESÚS

Al mismo tiempo que un socialdemócrata y un liberal, había en Revel un libertario que corregía y mejoraba a aquél, y ello se advierte sobre todo en *Ni Marx ni Jesús* (1970), un libro tan divertido como insolente. Lo que allí sostenía, con ejemplos significativos, era que las manifestaciones más importantes de rebeldía social e intelectual en el mundo contemporáneo se habían producido al margen de los partidos políticos de izquierda y no en los países socialistas sino en la ciudadela del capitalismo, como los Estados Unidos y Gran Bretaña. La revolución, esclerotizada en las naciones y partidos «revolucionarios», está viva, decía Revel, gracias a movimientos como el de los jóvenes que en los países industrializados cuestionan de raíz instituciones que se creían intocables —la familia, el dinero, el poder, la moral— y por el despertar político de las mujeres y de las minorías culturales y sexuales que luchan por hacer respetar sus derechos y deben por ello atacar los cimientos sobre los que funciona la vida social desde hace siglos.

También en lo que concierne al problema de la información, los análisis de Revel eran siempre oportunos, como cuando afirmó que «la gran batalla del final del siglo XX, aquella de la cual depende el resultado de todas las demás es la batalla contra la censura». Cuando cesa la libertad para expresarse libremente en el seno de una sociedad o de una institución cualquiera, todo comienza a descomponerse, sostenía. No sólo desaparece la crítica, sin la cual todo sistema u organismo social se tulle y corrompe; esa deformación es interiorizada por los individuos como una estrategia de supervivencia y, en consecuencia, todas las actividades (salvo, tal vez, las estrictamente técnicas) reflejan el mismo deterioro. Ésa es, en último término, afirmaba Revel, la explicación de la crisis de la izquierda en el mundo: haber perdido la práctica de la libertad y no sólo por culpa de la represión que le infligía el adversario exterior sino por haber hecho suya la convicción suicida de que la eficacia es incompatible con aquélla. «Todo poder es o se vuelve de derecha —escribió—. Sólo lo convierte en izquierda el control que se ejerce sobre aquél. Y sin libertad no hay control».

CÓMO TERMINAN LAS DEMOCRACIAS

El libro de Jean-François Revel que, después de *La tentación totalitaria*, le dio más prestigio en el mundo fue *Cómo terminan las democracias* (1983). Lo leí en los intervalos de un congreso de periodistas en Cartagena, Colombia. Para escapar a las interrupciones, me refugiaba en la playa del hotel, bajo unos toldos que daban al lugar una apariencia beduina. Una tarde, alguien me dijo: «¿Está usted leyendo a esa Casandra moderna?». Era un profesor de la Universidad de Stanford que había leído *Comment les démocraties finissent* hacía poco. «Quedé tan deprimido que tuve pesadillas una semana», añadió. «Pero es verdad que no hay manera de soltarlo».

No, no la hay. Como cuando era colegial y leía a Verne y a Salgari en la clase de matemáticas, pasé buena parte de las sesiones de aquel congreso sumergido en las argumentaciones de Revel, disimulando el libro con copias de discursos. Continué leyéndolo en el interminable vuelo trasatlántico que me llevó a Londres. Lo terminé cuando el avión tocaba tierra. Era una mañana soleada y el campo inglés, entre Heathrow y la ciudad, lucía más verde y civilizado que nunca. Llegar a Inglaterra me producía (hasta el Brexit) una sensación de paz y de confianza, de vida vivible, de poner los pies en un mundo en el que, a pesar de los problemas y crisis, un sustrato de armonía y solidaridad social permitía que las instituciones funcionaran y que palabras como «respeto a la ley», «libertad individual», «derechos humanos», tuvieran substancia y sentido. ¿Estaba, todo aquello, condenado a desaparecer en un futuro más o menos próximo? ¿Sería la Inglaterra de mañana ese reino de la mentira y el horror que describió Orwell en 1984?

El lector de *Cómo terminan las democracias* emerge de sus páginas con la impresión de que —salvo un cambio tan radical como improbable en los países liberales— pronto se cerrará ese «breve paréntesis», terminará ese «accidente» que habrá sido la democracia en la evolución de la humanidad y que el puñado de países que degustaron sus frutos volverán a confundirse con los que nunca salieron de la ignominia del despotismo que acompaña a los hombres desde los albores de la historia.

¿Una Casandra moderna? Revel, un heredero de esa tradición de polemistas e iconoclastas que encarnaron los enciclopedistas, escribía con elegancia, razonaba con solidez y conservaba una curiosidad alerta por lo que ocurría en el resto del mundo, algo que fue una característica mayor de la vida intelectual en Francia y que, por desgracia, muchos intelectuales franceses contemporáneos parecen haber perdido. Sorprendía en este ensayo la exactitud de las referencias a América Latina, lo bien documentados que estaban los ejemplos de Venezuela, Perú, República Dominicana, Cuba y El Salvador. Todos los libros de Revel han sido

heterodoxos; pero *Cómo terminan las democracias* tenía, además de fuerza persuasiva, ironía y agudos análisis, algo de que carecían los demás: un pesimismo sobrecogedor.

La tesis del libro era que el comunismo soviético había ganado prácticamente la guerra al Occidente democrático, destruyéndolo psicológica y moralmente, mediante la infiltración de bacterias nocivas que, luego de paralizarlo, precipitarían su caída como una fruta madura. La responsabilidad de este proceso estaba, según Revel, en las propias democracias, que, por apatía, inconsciencia, frivolidad, cobardía o ceguera, habían colaborado irresponsablemente con su adversario en labrar su ruina.

Revel cartografiaba el impresionante crecimiento del dominio soviético en Europa, Asia, África y América Latina y lo que él creía carácter irreversible de esa progresión. Una vez que un país cae dentro de su zona de influencia, los países occidentales —decía— consagran ese episodio como definitivo e intocable, sin tener para nada en cuenta el parecer de los habitantes del país en cuestión. ¿Alguien, en Washington o Londres, se hubiera atrevido a comienzos de los ochenta a hablar de «liberar» a Polonia sin ser considerado un pterodáctilo empeñado en precipitar una guerra nuclear por sus provocaciones contra la URSS? Moscú, en cambio, no estaba maniatado por escrúpulos equivalentes. Su política de ayudar a los países a «liberarse» del capitalismo era coherente, permanente, no estorbada por ningún género de oposición interna, y adoptaba múltiples tácticas. La intervención directa de sus tropas, como en Afganistán; la intervención indirecta, mediante fuerzas cubanas o alemanas orientales, como en Angola y Etiopía; la ayuda militar, económica y publicitaria, como en Vietnam y en los países donde había procesos guerrilleros y terroristas que, no importa cuál fuera su línea ideológica, servían a la estrategia global de la URSS.

Al terminar la Segunda Guerra Mundial, la superioridad militar de los países occidentales sobre la Unión Soviética era aplastante. En la década de los ochenta ocurría al revés. La primacía soviética resultaba enorme en casi todos los dominios, incluido el nuclear. Este formidable armamentismo no había tenido el menor obstáculo interno para materializarse: los ciudadanos de la URSS ni siquiera tenían idea cabal de lo que ocurría. En Occidente, en cambio, el movimiento pacifista, en contra de las armas nucleares y a favor del desarme unilateral, había alcanzado proporciones considerables y contaminaba a grandes partidos democráticos, como el laborismo inglés y la socialdemocracia alemana.

La demostración de Revel abarcaba los dominios diplomático, político,

cultural y periodístico. Las páginas más incisivas describían la eficacia con que la URSS llevó a cabo la batalla de la desinformación en Occidente. Prueba de que la ganó, afirmaba, eran esos cientos de miles de demócratas que salían a protestar en las ciudades norteamericanas, inglesas, francesas, escandinavas, contra la «intervención yanqui» en El Salvador —donde había cincuenta asesores norteamericanos— y a quienes jamás se les hubiera pasado por la cabeza protestar del mismo modo contra los ciento treinta mil soldados soviéticos en Afganistán o los treinta mil cubanos en Angola.

¿Cree todavía alguien, en Occidente, que la democracia sirve para algo?, se preguntaba. A juzgar por la manera como sus intelectuales, dirigentes políticos, sus sindicatos, órganos de prensa, autocritican el sistema, manteniéndolo bajo una continua y despiadada penalización, parecería que habían interiorizado las críticas formuladas contra él por sus enemigos. ¿Qué otra cosa explicaría el uso tramposo de fórmulas como «Guerra Fría», vinculada siempre a Occidente —cuando fue en ese período que la URSS alcanzó la supremacía militar—, así como «colonialismo» y «neocolonialismo» que sólo parecían tener sentido si se las asociaba con los países occidentales y jamás con la URSS? En tanto que, en la subconsciencia de Occidente, las nociones de «liberación», «anticolonialismo», «nacionalismo» parecían invenciblemente ligadas al socialismo y a lo que representa Moscú.

El problema que planteaba Revel en ese libro parecía casi insoluble. La única manera como la democracia podía conjurar el peligro que señalaba sería renunciando a aquello que la hace preferible a un sistema totalitario: el derecho a la crítica, la fiscalización del poder, el pluralismo, ser una sociedad abierta. Es porque en ella hay libertad de prensa, lucha política, elecciones, contestación, que sus enemigos pueden «infiltrarla» con facilidad, manipular su información, instrumentalizar a sus intelectuales y políticos. Pero, si para evitar ese riesgo, una democracia robustece al poder y los sistemas de control, sus enemigos también ganaban, imponiéndole sus métodos y costumbres.

¿No había esperanzas, entonces? ¿Veríamos los hombres y mujeres de mi generación al mundo entero uniformado en una barbarie con misiles y computadoras? Afortunadamente no ha sido así. Por dos razones que, me parece, Revel no sopesó bastante. La primera: la superioridad económica, científica y tecnológica de las democracias occidentales. Esta ventaja —pese al poderío militar soviético— se fue acentuando, mientras la censura continuaba regulando la vida académica de la URSS y la planificación burocrática seguía asfixiando su agricultura y su industria. Y la segunda: los factores internos de desagregación del imperio soviético. Cuando uno leía en esos mismos años a sus disidentes, o los

manifiestos de los obreros polacos, descubría que allá, tras la cortina de hierro, pese a la represión y a los riesgos, alentaba, creciente, vívido, ese amor a la libertad que parecía haberse apolillado entre los ciudadanos de los países libres.

EL CONOCIMIENTO INÚTIL

Después de la muerte de Jean-Paul Sartre y de Raymond Aron, Jean-François Revel pasó a ejercer en Francia ese liderazgo intelectual, doblado de magistratura moral, que es la institución típicamente francesa del «mandarínato». Conociendo su escaso apetito publicitario y su recelo ante cualquier forma de superchería, me imagino lo incómodo que debió sentirse en semejante trance. Pero ya no tenía manera de evitarlo: sus ideas y sus pronósticos, sus tomas de posición y sus críticas habían ido haciendo de él un *maître à penser* que fijaba los temas del debate político y cultural, en torno a quien, por aproximación o rechazo, se definen ideológica y éticamente los contemporáneos. Sin el «mandarín», la vida intelectual francesa nos parecería deshuesada e informe, un caos esperando su cristalización.

Cada libro nuevo de Revel provocaba polémicas que trascendían el mundo de los especialistas, porque sus ensayos mordían carne en asuntos de actualidad y contenían siempre severas impugnaciones contra los tótems entronizados por las modas y los prejuicios reinantes. El que publicó en 1988, *La connaissance inutile*, fue materia de diatribas y controversias por lo despiadado de su análisis y, sobre todo, por lo maltratados que salían de sus páginas algunos intocables de la cultura contemporánea. Pero, por encima de la chismografía y lo anecdótico, *El conocimiento inútil* fue leído y asimilado por decenas de miles de lectores en todo el mundo, pues se trata de uno de esos libros que, por la profundidad de su reflexión, su valentía moral y lo ambicioso de su designio, constituyen el revulsivo de una época.

La tesis que *La connaissance inutile* desarrolla es la siguiente: no es la verdad sino la mentira la fuerza que mueve a la sociedad de nuestro tiempo. Es decir, a una sociedad que cuenta, más que ninguna otra en el largo camino recorrido por la civilización, con una información riquísima sobre los conocimientos alcanzados por la ciencia y la técnica, algo que podría garantizar, en todas las manifestaciones de la vida social, decisiones racionales y exitosas. Sin embargo, sostenía Revel, no es así. El prodigioso desarrollo del conocimiento y de la información que está al alcance de aquellos que quieran darse el trabajo de aprovecharla, no ha impedido que quienes organizan la vida de los demás y orientan la marcha de la sociedad sigan cometiendo los mismos errores y provocando las mismas catástrofes, porque sus decisiones continúan siendo dictadas por el prejuicio, la pasión o el instinto

antes que por la razón, como en los tiempos que (con una buena dosis de cinismo) nos atrevemos todavía a llamar «bárbaros».

El alegato de Revel iba dirigido, sobre todo, contra los intelectuales de las sociedades desarrolladas de Occidente. Los peores y acaso más nocivos adversarios de la sociedad liberal no son, según Revel, sus adversarios del exterior —los regímenes totalitarios del Este y las satrapías *progresistas* del tercer mundo— sino ese vasto conglomerado de objetores internos que constituyen la *intelligentsia* de los países libres y cuya motivación preponderante parecía ser el odio a la libertad tal como ésta se entiende y se practica en las sociedades democráticas.

El aporte de Gramsci al marxismo consistió, sobre todo, en conferir a la *intelligentsia* la función histórica y social que en los textos de Marx y de Lenin era monopolio de la clase obrera. Esta función fue letra muerta en las sociedades marxistas, donde la clase intelectual —como la obrera, por lo demás— era mero instrumento de la élite o «nomenclatura» que había expropiado todo el poder en provecho propio. Leyendo el ensayo de Revel, uno llegaba a pensar que la tesis gramsciana sobre el papel del «intelectual» como modelador y orientador de la cultura sólo alcanzaba una confirmación siniestra en las sociedades que Karl Popper llamó «abiertas». Digo «siniestra» porque la consecuencia de ello, para Revel, era que las sociedades libres habían perdido la batalla ideológica ante el mundo totalitario y podían, en un futuro no demasiado remoto, perder también la otra, la que las privaría de su máspreciado bien: la libertad.

Si formulada así, en apretada síntesis, la tesis de Revel parecía excesiva, cuando el lector se sumergía en las aguas hirvientes de *El conocimiento inútil* —un libro donde el brío de la prosa, lo acerado de la inteligencia, la enciclopédica documentación y los chispazos de humor sarcástico se conjugan para hacer de la lectura una experiencia hipnótica— y se enfrentaba a las demostraciones concretas en que se apoya, no podía dejar de sentir un estremecimiento. ¿Eran éstos los grandes exponentes del arte, de la ciencia, de la religión, del periodismo, de la enseñanza del mundo llamado *libre*?

Revel mostraba cómo el afán de desacreditar y perjudicar a los Gobiernos propios —sobre todo si éstos, como era el caso de los de Reagan, la Thatcher, Kohl o Chirac eran de «derecha»— llevaba a los grandes medios de comunicación occidentales —diarios, radios y canales de televisión— a manipular la información, hasta llegar a veces a legitimar, gracias al prestigio de que gozan, flagrantes mentiras políticas. La desinformación, decía Revel, era particularmente sistemática en lo que concierne a los países del tercer mundo catalogados como «progresistas»,

cuya miseria endémica, oscurantismo político, caos institucional y brutalidad represiva eran atribuidos, por una cuestión de principio —acto de fe anterior e impermeable al conocimiento objetivo—, a pérfidas maquinaciones de las potencias occidentales o a quienes, en el seno de esos países, defendían el modelo democrático y luchaban contra el colectivismo, los partidos únicos y el control de la economía y la información por el Estado.

Los ejemplos de Revel resultaban escalofrantes porque los medios de comunicación con los que ilustraba su alegato parecían los más libres y los técnicamente mejor hechos del mundo: *The New York Times*, *Le Monde*, *The Guardian*, *Der Spiegel*, etcétera, y cadenas como la CBS norteamericana o la Televisión Francesa. Si en estos órganos, que disponen de los medios materiales y profesionales más fecundos para verificar la verdad y hacerla conocer, ésta era a menudo ocultada o distorsionada en razón del *parti pris* ideológico ¿qué se podía esperar de los medios de comunicación abiertamente alineados —los de los países con censura, por ejemplo— o los que disponían de condiciones materiales e intelectuales de trabajo mucho más precarias? Quienes viven en países subdesarrollados saben muy bien qué se puede esperar: que, en la práctica, las fronteras entre información y ficción —entre la verdad y la mentira— se evaporen en los medios de comunicación de modo que sea imposible conocer con objetividad lo que ocurre a nuestro alrededor.

Las páginas más alarmantes del libro de Revel señalaban cómo la pasión ideológica podía llevar, en el campo científico, a falsear la verdad con la misma carencia de escrúpulos que en el periodismo. La manera en que, en un momento dado, fue desnaturalizada, por ejemplo, la verdad sobre el sida, con el fin de enlodar al Pentágono —en una genial operación publicitaria que, a la postre, se revelaría programada por la KGB— probaba que no hay literalmente reducto del conocimiento —ni siquiera las ciencias exactas— donde no pueda llegar la ideología con su poder distorsionador a entronizar mentiras útiles para la causa.

Para Revel no había duda alguna; si la sociedad liberal, aquella que ha ganado en los hechos la batalla de la civilización, creando las formas más humanas —o las menos inhumanas— de existencia en toda la historia, se desmoronaba y el puñado de países que habían hecho suyos los valores de la libertad, de racionalidad, de tolerancia y de legalidad volvían a confundirse con el piélago de despotismo político, pobreza material, brutalidad, oscurantismo y prepotencia que fue siempre, y sigue siendo, la suerte de la mayor parte de la humanidad, la responsabilidad primera la tendría ella misma, por haber cedido —sus vanguardias culturales y políticas, sobre todo— al canto de la sirena totalitaria y

por haber aceptado los ciudadanos libres este suicidio sin reaccionar.

No todas las imposturas que *El conocimiento inútil* denunciaba eran políticas. Algunas afectaban la actividad cultural, degenerándola desde adentro. ¿No hemos tenido muchos lectores no especializados, en estas últimas décadas, leyendo a ciertas supuestas eminencias intelectuales de la hora, como Lacan, Althusser, Teilhard de Chardin o Jacques Derrida la sospecha de un fraude, es decir, de unas laboriosas retóricas cuyo hermetismo ocultaba la banalidad y el vacío? Hay disciplinas —la lingüística, la filosofía, la crítica literaria y artística, por ejemplo— que parecen particularmente dotadas para propiciar el embauque que muda la cháchara pretenciosa de ciertos arribistas en ciencia humana de moda. Para salir al encuentro de este género de engaños hace falta no sólo el coraje de atreverse a nadar contra la corriente; también, la solvencia de una cultura que abrace muchas ramas del saber. La genuina tradición del humanismo, que Revel representaba tan bien, es lo único que puede impedir o atemperar sus estropicios en la vida cultural de un país, esas deformaciones —la falta de ciencia, el pseudoconocimiento, el artificio que pasa por pensamiento creador— que son síntomas inequívocos de su decadencia.

En el capítulo titulado significativamente «El fracaso de la cultura», Revel sintetizaba de este modo su autopsia: «La gran desgracia del siglo XX es haber sido aquel en el que el ideal de la libertad fue puesto al servicio de la tiranía, el ideal de la igualdad al servicio de los privilegios y todas las aspiraciones, todas las fuerzas sociales reunidas originalmente bajo el vocablo de “izquierda”, embridadas al servicio del empobrecimiento y la servidumbre. Esta inmensa impostura ha falsificado todo el siglo, en parte por culpa de sus más grandes intelectuales. Ella ha corrompido hasta en sus menores detalles el lenguaje y la acción política, invertido el sentido de la moral y entronizado la mentira al servicio del pensamiento».

Leí este libro de Revel con una fascinación que hacía tiempo no sentía por novela o ensayo alguno. Por el talento intelectual y el coraje moral de su autor y, también, porque compartía muchos de sus temores y sus cóleras sobre la responsabilidad de tantos intelectuales —a veces, de los más altos— en los desastres políticos de nuestro tiempo: la violencia y la penuria que acompañan siempre el asesinato de la libertad.

Si «la traición de los clérigos» alcanzó en el mundo de las democracias desarrolladas las dimensiones que denunciaba Revel ¿qué decir de lo que ocurría en los países pobres e incultos, donde aún no se acaba de decidir el modelo social?

Entre ellos se reclutan los aliados más prestos, los cómplices más cobardes y los propagandistas más abyectos de los enemigos de la libertad, al extremo de que la noción misma de «intelectual», entre nosotros, llega a veces a tener un tufillo caricatural y deplorable. Lo peor de todo es que, en los países subdesarrollados, la «traición de los clérigos» no suele obedecer a opciones ideológicas, sino, en la mayoría de los casos, a puro oportunismo: porque ser «progresista» es la única manera posible de escalar posiciones en el medio cultural —ya que el *establishment* académico o artístico es casi siempre de izquierda— o, simplemente, de medrar (ganando premios, obteniendo invitaciones y hasta becas de la Fundación Guggenheim). No es una casualidad ni un perverso capricho de la historia que, por lo general, nuestros más feroces intelectuales «antiimperialistas» latinoamericanos terminen de profesores en universidades norteamericanas.

Y, sin embargo, pese a todo, soy menos pesimista sobre el futuro de la sociedad abierta y de la libertad en el mundo que lo era en ese libro Jean-François Revel. Mi optimismo se apoya en esta convicción antigramsciana: no es la *intelligentsia* la que hace la historia. Por lo general, los pueblos —esas mujeres y hombres sin cara y sin nombre, las «gente del común», como los llamaba Montaigne— son mejores que la mayoría de sus intelectuales: más sensatos, más pragmáticos, más democráticos, más libres, a la hora de decidir sobre asuntos sociales y políticos. Los reflejos del hombre sin cualidades, a la hora de optar por el tipo de sociedad en que quiere vivir, suelen ser racionales y decentes. Si no fuera así, no habría en América Latina la cantidad de gobiernos civiles que hay ahora ni habrían caído tantas dictaduras en las últimas décadas. Y tampoco sobrevivirían tantas democracias a pesar de la crisis económica y los crímenes de la violencia política. La ventaja de la democracia es que en ella el sentir de esas «gentes del común» prevalece tarde o temprano sobre el de las élites. Y su ejemplo, poco a poco, puede contagiar y mejorar el entorno. ¿No era esto lo que indicaban, al mismo tiempo que se publicaba *El conocimiento inútil*, esas tímidas señales de apertura en la ciudadela totalitaria de la llamada *perestroika*?

En todo caso, no estaba todo perdido para las sociedades abiertas cuando en ellas había todavía intelectuales capaces de pensar y escribir libros como los de Jean-François Revel.

TERRORISMO Y DEMOCRACIA

En 1987 apareció una recopilación de artículos de Revel que cubrían diez años (de 1977 a 1987), con el título *Le terrorisme contre la démocratie*. Todos ellos, en efecto, se referían a los atentados, secuestros, asesinatos, tomas de rehenes que

tenían lugar en distintos países europeos, obra de grupúsculos extremistas a los que se creía desconectados unos de otros y que, pese a las víctimas y la zozobra que causaban, se creía, constituían un fenómeno marginal de la vida política europea. Es interesante leer en nuestros días la virulenta crítica que hace Revel en estos textos periodísticos de esa visión ingenua, superficial y, en última instancia, cobarde, de una amenaza que iría creciendo hasta remecer unos años más tarde toda la vida política occidental y convertiría al terrorista en el protagonista central de la vida política de nuestro tiempo.

Casi todos los artículos sostienen que, contrariamente a lo que se daba como un hecho irrefutable, la inconexión y marginalidad de las acciones terroristas en Italia, Alemania, Italia, Francia, Bélgica, había en todas esas acciones una orientación inequívoca —atacar y debilitar a las democracias— y una recóndita coordinación de los distintos grupos y células terroristas, a los que ayudaban o teleguiaban Irak, Irán y Siria y, asimismo, la Unión Soviética a través de sus países satélites, como Bulgaria, Alemania del Este y Checoslovaquia.

Revel critica duramente a los gobiernos occidentales por no ver en el terrorismo una planificada estrategia de Estados empeñados en doblegar a las democracias y obtener de ellas, gracias al terror, ayudas, concesiones y privilegios, y por negarse a colaborar y coordinar su lucha contra este sinuoso enemigo con la tonta creencia de que mostrándose dóciles e inoperantes frente a las acciones terroristas las desviarían hacia otros países, salvaguardando el propio. Revel muestra muchos casos flagrantes de esta falta de solidaridad entre los países occidentales, destacando, por ejemplo, la tempestad de críticas con que los países europeos recibieron los bombardeos contra Gadafi que ordenó el presidente Reagan, harto de las acciones terroristas que Libia llevaba a cabo contra ciudadanos e instituciones estadounidenses en el Medio Oriente. La mejor demostración de que no se aplaca al terrorismo haciéndole concesiones, insiste Revel en estos textos, es que, pese a haberse negado a entregar a terroristas capturados en su suelo a los países que los reclamaban, Francia había sido golpeada una y otra vez con atentados y asesinatos. Todo aquello cobra, con la perspectiva que tenemos ahora del asunto y los horrores con que el terrorismo se ha encarnizado con Francia en nuestros días, un valor profético. Revel fue uno de los pocos analistas políticos que intuyó, desde los primeros atentados cometidos en Europa por la banda de Baader, las Brigadas Rojas, la Acción Directa o ETA, una ofensiva antidemocrática y totalitaria contra las sociedades libres que, debido a la inercia y falta de reflejos o de convicciones que mitigaron o anularon la respuesta de las víctimas, en las décadas siguientes iría creciendo hasta provocar en los países europeos rebrotes del nacionalismo más antidemocrático y una zozobra y

confusión de graves consecuencias para la supervivencia de las sociedades libres.

EL LADRÓN EN LA CASA VACÍA

Todos los libros que escribió Revel fueron interesantes y polémicos, pero sus memorias, que aparecieron en 1997, con el enigmático título de *Le voleur dans la maison vide*, fueron, además, risueñas, una desenfadada confesión de pecadillos, pasiones, ambiciones y frustraciones, escritas en un tono ligero y a ratos hilarante por un marsellés al que las travesuras de la vida apartaron de la carrera universitaria con que soñó en su juventud y convirtieron en ensayista y periodista político.

Ese cambio de rumbo a él parecía provocarle cierta tristeza retrospectiva. Sin embargo, desde el punto de vista de sus lectores, no fue una desgracia, más bien una suerte que, por culpa de Sartre y una guapa periodista a la que embarazó cuando era muy joven, debiera abandonar sus proyectos académicos y partir a México y luego a Italia a enseñar la lengua y la cultura francesas. Decenas de profesores de Filosofía de su generación languidecieron en las aulas universitarias enseñando una disciplina que, con rarísimas excepciones (una de ellas, Raymond Aron, de quien Revel traza en este libro un perfil cariñosamente perverso) se ha especializado de tal modo que parece tener ya poco que ver con la vida de la gente. En sus libros y artículos, escritos en salas de redacción o en su casa, azuzado por la historia en agraz, Revel no dejó nunca de hacer filosofía, pero a la manera de Diderot o de Voltaire, a partir de una problemática de actualidad, y su contribución al debate de ideas de nuestro tiempo, lúcida y valerosa, ha demostrado, como en el ámbito de nuestra lengua lo hizo un José Ortega y Gasset, que el periodismo podía ser altamente creativo, un género compatible con la originalidad intelectual y la elegancia estilística.

El ladrón en la casa vacía, a través de episodios y personajes claves, evoca una vida intensa y trashumante, donde se codean lo trascendente —la resistencia al nazismo durante la Segunda Guerra Mundial, los avatares del periodismo francés en el último medio siglo— y lo estrambótico, como la regocijada descripción que hace Revel de un célebre gurú, Gurdjieff, cuyo círculo de devotos frecuentó en sus años mozos. Esbozado a pinceladas de diestro caricaturista, el célebre iluminado que encandiló a muchos incautos y esnobs en su exilio parisino aparece en estas páginas como una irresistible sanguijuela beoda, esquilmando las bolsas y las almas de sus seguidores, entre los que, por sorprendente que parezca, junto a gentes incultas y desprevenidas fáciles de engatusar, había intelectuales y personas leídas que tomaron la verborrea confusionista de Gurdjieff por una doctrina que

garantizaba el conocimiento racional y la paz del espíritu.

El retrato es devastador, pero, como en algunos otros de la galería de personajes del libro, amortigua esa severidad una actitud jovial y comprensiva del narrador, cuya sonrisa benevolente salva en el último instante al que está a punto de desintegrarse bajo el peso de su propia picardía, vileza, cinismo o imbecilidad. Algunos de los perfiles de estos amigos, profesores, adversarios o simples compañeros de generación y oficio, son afectuosos e inesperados, como el de Louis Althusser, maestro de Revel en la École Normale, que aparece como una figura bastante más humana y atractiva de lo que podía esperarse del talmúdico y asfixiante glosador estructuralista de *El capital*, o la de Raymond Aron, quien, pese a ocasionales entredichos y malentendidos con el autor cuando ambos eran los colaboradores estrellas de *L'Express*, es tratado siempre con respeto, aun cuando exasperaba a Revel su incapacidad para tomar una posición rectilínea en los conflictos que, a menudo, él mismo suscitaba.

Otras veces, los retratos son feroces y el humor no consigue moderar la tinta vitriólica que los delinea. Es el caso de la furtiva aparición del ministro socialista francés cuando la guerra del Golfo, Jean-Pierre Chevènement («Lenin provinciano y beato, perteneciente a la categoría de imbéciles con cara de hombres inteligentes, más traperos y peligrosos que los inteligentes con caras de imbéciles») o la del propio François Mitterrand, de quien estuvo muy cerca Revel antes de la subida al poder de aquél, que se disputa con Jimmy Goldsmith el título del bípedo más inusitado y lamentable de los que desfilan en el gran corso de estas memorias.

Revel define a Mitterrand como un hombre mortalmente desinteresado de la política (también de la moral y las ideas), que se resignó a ella porque era un requisito inevitable para lo único que le importaba: llegar al poder y atornillarse en él lo más posible. La semblanza es memorable, algo así como un *identikit* de cierta especie de político exitoso: envoltura simpática, técnica de encantador profesional, una cultura de superficie apoyada en gestos y citas bien memorizadas, una mente glacial rayana en la genialidad, más una aptitud fuera de lo común para manipular seres humanos, valores, palabras, teorías y programas en función de la coyuntura. No sólo los prohombres de la izquierda son maltratados con jocosa irreverencia en las memorias; muchos dignatarios de la derecha, empezando por Valéry Giscard d'Estaing, asoman también como dechados de demagogia e irresponsabilidad, capaces de poner en peligro las instituciones democráticas o el futuro de su país por miserables vanidades y por una visión mezquina, cortoplacista, de la política.

El más delicioso (y también el más cruel) de los retratos, una pequeña obra

maestra dentro del libro, es el del billonario anglo-francés Jimmy Goldsmith, dueño de *L'Express* durante los años que Revel dirigió el semanario, años en que, dicho sea de paso, esa publicación alcanzó una calidad informativa e intelectual que no tuvo antes ni ha tenido después. Scott Fitzgerald creía que «los ricos eran diferentes» y el brillante, apuesto y exitoso Jimmy (que llegó al extremo en 1997 de distraer su aburrimiento dilapidando veinte millones de libras esterlinas en un Partido del Referéndum para defender, en las elecciones de ese año en el Reino Unido, la soberanía británica contra los afanes colonialistas de Bruselas y el canciller Kohl) parecía darle la razón. Pero tal vez sea difícil en este caso compartir la admiración que el autor de *El gran Gatsby* sentía por los millonarios. Un ser humano puede tener un talento excepcional para las finanzas y al mismo tiempo, como el personaje en cuestión, ser un patético megalómano, autodestructivo y torpe para todo lo demás. La relación de los delirantes proyectos políticos, periodísticos y sociales que Goldsmith concebía y olvidaba casi al mismo tiempo, y de las intrigas que urdía contra sí mismo, en un permanente sabotaje a una empresa que, pese a ello, seguía dándole beneficios y prestigio, es divertidísima, con escenas y anécdotas que parecen salidas de una novela balzaciana y provocan carcajadas en el lector.

De todos los oficios, vocaciones y aventuras de Revel —profesor, crítico de arte, filósofo, antólogo, gastrónomo, analista político, escritor y periodista— son estos dos últimos los que prefirió y en los que ha dejado la huella más durable. Todos los periodistas deberían leer su testimonio sobre las grandezas y miserias de este oficio, para enterarse de lo apasionante que puede llegar a ser y, también, las distorsiones y estragos que de él pueden derivarse. Revel refiere algunos episodios cimeros de la contribución del periodismo en Francia al esclarecimiento de una verdad hasta entonces oculta por «la bruma falaz del conformismo y la complicidad». Por ejemplo, el increíble hallazgo, por un periodista zahorí, en unos tachos de basura apilados en las afueras de un banco, durante una huelga de basureros en París, del tinglado financiero montado por la URSS en Francia para subvencionar al partido comunista.

No menos notable fue la averiguación de las misteriosas andanzas de Georges Marchais, secretario general de aquel partido, durante la Segunda Guerra Mundial: fue trabajador voluntario en fábricas de la Alemania nazi. Esta segunda primicia, sin embargo, no tuvo la repercusión que era de esperar, pues, debido al momento político, no sólo la izquierda mostró interés en acallarla. También la escamoteó la prensa de derecha, temerosa de que la candidatura presidencial de Marchais quedara mellada con la revelación de las debilidades pronazis del líder comunista en su juventud y sus potenciales votantes se pasaran a Mitterrand, lo

que hubiera perjudicado al candidato Giscard. De este modo, rechazada a diestra y siniestra, la verdad sobre el pasado de Marchais, minimizada y negada, terminó por eclipsarse, y aquél pudo proseguir su carrera política sin sombras, hasta la apacible jubilación.

Estas memorias retratan a un Revel en plena forma: fogoso, pendenciero y vital, apasionado por las ideas y los placeres, curioso insaciable y condenado, por su enfermiza integridad intelectual y su vocación polémica, a vivir en un perpetuo entredicho con casi todo lo que lo rodeaba. Su lucidez para detectar las trampas y autojustificaciones de sus colegas y su coraje para denunciar el oportunismo y la cobardía de los intelectuales que se ponen al servicio de los poderosos por fanatismo o apetito prebendario, hicieron de él un «maldito» moderno, un heredero de la gran tradición de los inconformistas franceses, aquella que provocaba revoluciones e incitaba a los espíritus libres a cuestionarlo todo, desde las leyes, sistemas, instituciones, principios éticos y estéticos, hasta el atuendo y las recetas de cocina. Esta tradición agoniza en nuestros días y yo al menos, por más que escruto el horizonte, no diviso continuadores en las nuevas hornadas de escribas, con la excepción tal vez de un André Glucksmann, por desgracia ya desaparecido. Mucho me temo, pues, que con Revel vaya a extinguirse. Eso sí, con los máximos honores.

La muerte de Jean-François Revel en 2006, después de una dolorosa agonía, abrió un vacío intelectual en Francia que, en lo inmediato, nadie ha llenado. Ella privó a la cultura liberal de uno de sus más talentosos y aguerridos combatientes y nos dejó a sus admiradores y amigos con una sobrecogedora sensación de orfandad.

Agradecimientos

Agradezco a Gloria Gutiérrez, Jorge Manzanilla, Carlos Granés y Álvaro Vargas Llosa, que leyeron una primera versión de este libro, sus inteligentes y generosas observaciones y sugerencias, que me permitieron mejorarlo. Los errores que subsisten son sólo míos.

MVLL

Madrid, octubre de 2017

Notas

[1] Mario Vargas Llosa, *Entre Sartre y Camus*, colección La Nave y el Puerto, San Juan de Puerto Rico, Ediciones Huracán, 1981.

[2] Nicholas Phillipson, *Adam Smith. An Enlightened Life*, Londres, Yale University Press, 2010, p. 40.

[3] Arthur Herman, *The Scottish Enlightenment. The Scots' Invention of the Modern World*, Londres, Forth State, 2001, p. 158. La traducción al español es mía.

[4] Adam Smith, *La teoría de los sentimientos morales*, edición y traducción de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza Editorial, 1997. Todas las citas de este libro proceden de esta edición.

[5] D. D. Raphael, *Adam Smith, Past Masters*, Oxford University Press, 1985, p. 6.

[6] Ian Simpson Ross, *The Life of Adam Smith*, Clarendon Press/Oxford University Press, 1955, p. 251. La traducción al español es mía.

[7] Nicholas Phillipson, obra citada, pp. 210-211.

[8] Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, edición conmemorativa del bicentenario de la primera edición de la obra a cargo de R. H. Campbell y A. S. Skinner, editores, y W. B. Todd, editor literario, vols. I y II, versión castellana de Juan Carlos Collado Curiel y Antonio Mira-Perceval Pastor, Barcelona, Oikos-Tau, 1988. Todas las citas proceden de esta edición.

[9] Ian Simpson Ross, obra citada, p. 432.

[10] Adam Smith, obra citada, vol. I, p. 96.

[11] *Ibid.*, vol. I, p. 503.

[12] Adam Smith, obra citada, vol. I, p. 161.

[13] Adam Smith, obra citada, vol. I, p. 177.

[14] *Ibid.*, vol. I, p. 203.

[15] Adam Smith, obra citada, vol. II, pp. 111-112.

[16] Esta idea, que fue adoptada por Marx, es objeto de críticas por los economistas liberales de la llamada Escuela Austriaca, como Mises y Hayek. Éstos sostienen que el «valor» no es algo objetivo, como creen Smith y Marx, es decir, que no es un valor «real» determinado por la cantidad de trabajo que hay detrás del producto, sino algo subjetivo, creado por las preferencias de la gente en el mercado. Entre los economistas liberales este es un motivo de intensos debates.

[17] Adam Smith, obra citada, vol. II, pp. 209-210.

[18] Adam Smith, obra citada, vol. II, p. 652.

[19] Adam Smith, obra citada, vol. II, p. 888.

[20] Carta a su editor, citada por Nicholas Phillipson, obra citada, p. 262. La traducción al español es mía.

[21] José Ortega y Gasset, *España invertebrada y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, 2014, p. 153. Todas las citas son de esta edición.

[22] José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte y otros ensayos de estética*, introducción de Valeriano Bozal, Barcelona, Austral, 2016. Todas las citas proceden de esta edición.

[23] José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, introducción de Julián Marías, edición conmemorativa, colección Austral, Madrid, Espasa Calpe, 2005. Todas las citas están tomadas de esta edición.

[24] Shlomo Ben Ami, *Origin of the Second Republic in Spain*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 44.

[25] Rockwell Gray, *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad*, Madrid, Espasa Calpe, 1994, p. 250.

[26] Gregorio Morán, *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets Editores, 1998.

[27] F. A. von Hayek, *The Sensory Order*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952.

[28] En *Hayek on Hayek. An Autobiographical Dialogue*, edición de Stephen Kresge y Leif Wenar, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 68.

[29] Robert Skidelsky, «Hayek versus Keynes», en *The Cambridge companion to Hayek*, edición de Edward Feser, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 82-111. La traducción al español de las citas es mía. Sobre este tema hay también otro libro más reciente de Thomas Hoerber: *Hayek VS Keynes. A Battle of Ideas*, Londres, Reaktion Books, 2017.

[30] Alan Ebenstein, *Friedrich Hayek. A biography*, Nueva York, Palgrave, 2001, p. 344. La traducción al español es mía.

[31] Margaret Thatcher, *The Downing Street Years*, Londres, Harper Collins, 1995, p. 715.

[32] Lo hizo en *The Times*, de Londres, el 3 de agosto de 1978 («More recently I have not been able to find a single person even in much maligned Chile who did not agree that personal freedom was much greater under Pinochet than it had been under Allende»). Y volvió a repetirlo en *El Mercurio* de Santiago de Chile el 12 de abril de 1981.

[33] F. A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*. Cito siempre por la segunda edición, Indianápolis, Liberty Fund, 1979.

[34] F. A. von Hayek, obra citada, pp. 367-400.

[35] F. A. von Hayek, *Homenaje a Leonard Read* (1989), en el vol. IV de las *Obras completas (Las vicisitudes del liberalismo: ensayos sobre economía austriaca y el ideal de libertad)*, Madrid, Unión Editorial, 1996, p. 285.

[36] F. A. von Hayek, «Discurso en la primera reunión de la Mont Pèlerin Society el 1 de abril de 1947», Mont Pèlerin, Vevey, Suiza.

[37] Lo cuenta Alan Ebenstein en *Hayek. A Biography*, Nueva York, Palgrave, 2001, p. 42.

[38] Alan Ebenstein, obra citada, p. 81.

[39] F. A. von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, p. 338.

[40] *Hayek on Hayek. An Autobiographic Dialogue*, obra citada, p. 41. La traducción al español de la cita es mía.

[41] «Against Big Words», en Karl Popper, *In Search of a Better World. Lectures and Essays from Thirty Years*, Nueva York y Londres, Routledge, 1992, pp. 82-83. La traducción al español es mía.

[42] Bryan Magee, *Popper*, colección Fontana Modern Masters, Londres, Fontana Books, 1973.

[43] Jeremy Shearmur, *The Political Thought of Karl Popper*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996.

[44] Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, Londres, Routledge, 5.^a edición, reimpresión 1990, vol. II, pp. 124-126. Cito siempre por esta edición. Todas las traducciones al español de este libro, salvo nota en contrario, son mías.

[45] Karl Popper, *Un univers de propensions, Deux études sur la causalité et l'évolution*, traducido del inglés y presentado por Alain Boyer, París, Édition de l'Éclat, 1992. La traducción al español es mía.

[46] Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, obra citada, vol. II, n.º 50, p. 296.

[47] Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, traducción de Víctor Sánchez de Zavala, prólogo de José Manuel Sánchez Ron, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995, pp. 172-173. Cito siempre por esta edición.

[48] Karl Popper y Konrad Lorenz, *El porvenir está abierto*, Barcelona, Tusquets Editores, 1995, pp. 58-59.

[49] Karl Popper, *In Search of a Better World. Lectures and Essays from Thirty Years*, obra citada, p. 223. La traducción es mía.

[50] Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, obra citada, p. 393, n.º 2.

[51] Karl Popper, *La miseria del historicismo*, traducción al español de Pedro Schwartz, Madrid, Taurus/Alianza Editorial, 1973. Cito siempre por esta edición.

[52] Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, obra citada, vol. II, p. 269.

[53] Ensayo incluido en Karl Popper, *In Search of a Better World*, obra citada, pp. 137-150.

[54] Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, obra citada, vol. II, pp. 270 y 278.

[55] Karl Popper, *La miseria del historicismo*, obra citada, p. 176.

[56] Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Buenos Aires, Paidós, 1983.

[57] Ensayo recopilado en Karl Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, Oxford, Clarendon Press, 1972. La traducción al español es mía. Esta frase repite literalmente algo que Popper escribió en *The Open Society and its Enemies*, obra citada, vol. II, p. 296.

[58] Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, obra citada, vol. II, p. 296. El énfasis y la traducción son míos.

[59] Karl Popper y Konrad Lorenz, *El porvenir está abierto*, obra citada, pp. 58 y ss.

[60] *Ibid.*, p. 141.

[61] Karl Popper, *El mito del marco común: En defensa de la ciencia y la racionalidad*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 84-86.

[62] «Toleration and intellectual responsibility», ensayo incluido en Karl Popper, *In Search of a Better World...*, obra citada, p. 189. La traducción es mía.

[63] Roland Barthes, *Leçon*, París, Éditions du Seuil, 1978, p. 21. La traducción al español es mía.

[64] Roland Barthes, *Leçon*, obra citada, p. 14.

[65] Véase Mario Vargas Llosa, *La civilización del espectáculo*, Madrid, Alfaguara, 2013.

[66] Cito por la traducción francesa del libro. Todas las citas de este capítulo proceden de este ensayo de Popper y han sido traducidas por mí al español.

[67] Raymond Aron, *Histoire et Politique, Textes et Témoignage*, París, Julliard, 1985, p. 230.

[68] Cito por la traducción española, Raymond Aron, *La revolución estudiantil*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 1970, p. 35. Versión de José María Llanos y Enrique Villar.

[69] Michel Winock, «La Tragédie algérienne», en Raymond Aron, *Histoire et Politique, Textes et Témoignage*, obra citada, pp. 269-273.

[70] Todas las traducciones al español de estas citas son mías.

[71] Raymond Aron, *Polémiques*, París, Gallimard, 1955.

[72] Raymond Aron, *D'une sainte famille à l'autre*, París, Gallimard, 1969.

[73] Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, París, Calman-Lévy Éditeurs, Liberté de l'Esprit, 1955, p. 334. Todas las citas de este libro han sido traducidas por mí al español.

[74] Raymond Aron, *La revolución estudiantil*, obra citada, p. 87.

[75] Raymond Aron, «De quoi disputent les Nations», en *Polémiques*, obra citada, p. 245. La traducción al español es mía.

[76] Raymond Aron, «Neutralité ou Engagement», en *Polémiques*, obra citada, p. 212. La traducción al español es mía.

[77] Michael Ignatieff, *A Life: Isaiah Berlin*, Londres, Chatto & Windus, 1998.

[78] Una selección de estos notables informes, verdaderos ensayos políticos muchos de ellos, fue publicada en 1981: *Washington Despatches, 1941-1945. Weekly Political Reports from the British Embassy*, edición de H. G. Nicholas, introducción de Isaiah Berlin, Londres, 1981.

La autobiografía intelectual del Premio Nobel de Literatura Mario Vargas Llosa.

«La doctrina liberal ha representado desde sus orígenes las formas más avanzadas de la cultura democrática y lo que más nos ha ido defendiendo de la inextinguible «llamada de la tribu». Este libro quisiera contribuir con un granito de arena a esa indispensable tarea.»

La diferencia entre *La llamada de la tribu* y otros libros como *El pez en el agua* es que aquí el protagonismo no lo tienen las vivencias del autor, sino las lecturas que moldearon su forma de pensar y de ver el mundo en los últimos cincuenta años. En Nobel peruano ha hecho una cartografía de los pensadores liberales que le ayudaron a desarrollar un nuevo cuerpo de ideas después del gran trauma ideológico que supuso, por un lado, el desencanto con la Revolución Cubana y, por otro, el distanciamiento de las ideas de Jean-Paul Sartre, el autor que más lo había inspirado en su juventud.

Adam Smith, José Ortega y Gasset, Friedrich Hayek, Karl Popper, Raymond Aron, Isaiah Berlin, Jean-François Revel, le fueron al autor de enorme ayuda durante aquellos años de desazón, mostrándole otra tradición de pensamiento que privilegiaba al individuo frente a la tribu, la nación, la clase o el partido, y que defendía la libertad de expresión como valor fundamental para el ejercicio de la democracia.

Sobre el autor

Mario Vargas Llosa, Premio Nobel de Literatura 2010, nació en Arequipa, Perú, en 1936. Aunque había estrenado un drama en Piura y publicado un libro de relatos, *Los jefes*, que obtuvo el Premio Leopoldo Alas, su carrera literaria cobró notoriedad con la publicación de *La ciudad y los perros*, Premio Biblioteca Breve (1962) y Premio de la Crítica (1963). En 1965 apareció su segunda novela, *La casa verde*, que obtuvo el Premio de la Crítica y el Premio Internacional Rómulo Gallegos. Posteriormente ha publicado piezas teatrales (*La señorita de Tacna*, *Kathie y el hipopótamo*, *La Chunga*, *El loco de los balcones*, *Ojos bonitos*, *cuadros feos*, *Las mil noches y una noche* y *Los cuentos de la peste*), estudios y ensayos (*La orgía perpetua*, *La verdad de las mentiras*, *La tentación de lo imposible*, *El viaje a la ficción* y *La civilización del espectáculo*), memorias (*El pez en el agua*), relatos (*Los cachorros*) y, sobre todo, novelas: *Conversación en La Catedral*, *Pantaleón y las visitadoras*, *La tía Julia y el escribidor*, *La guerra del fin del mundo*, *Historia de Mayta*, *¿Quién mató a Palomino Molero?*, *El hablador*, *Elogio de la madrastra*, *Lituma en los Andes*, *Los cuadernos de don Rigoberto*, *La Fiesta del Chivo*, *El Paraíso en la otra esquina*, *Travesuras de la niña mala*, *El sueño del celta*, *El héroe discreto* y *Cinco Esquinas*. Ha obtenido los más importantes galardones literarios, desde los ya mencionados hasta el Premio Cervantes, el Príncipe de Asturias, el PEN/Nabokov y el Grinzane Cavour.